

Mnemosyne - die Gegenwart des Vergangenen

KARL MATTHÄUS WOSCHITZ, ÖSTERREICH

POVZETEK

MNEMOSYNE - NAVZOČNOST PRETEKLEGA

Pričujoči članek, "Mnemosyne - navzočnost preteklega", se ukvarja s "spominjanjem" kot temeljnim pojmom *conditio humana* in kot zgodovinsko-filozofsko kategorijo, v kateri se ohranja zgodovina. Študija se sooča s platonističnim naukom o anamnesis-u, v katerem je "umsko" spoznanje utemeljeno iz predznane resnice, ki je konstituirana kot "ponovno spominjanje", toda tudi s hebrejsko-krščansko miselno tradicijo, kjer doseže spominjanje stopnjo hermenevtične kategorije kot razlage življenja pred Bogom in kot posredovanje med umom in zgodovino. Krščanstvo razume samo sebe kot skupnost spominjanja in pripovedovanja nekega "zaznamovanega" začetka. Pozornost je namenjena tudi zgodovinsko-filozofskim tezam W. Benjamina, v katerih postane spominjanje "zgodovinskega trpljenja sveta" medij uresničitve uma in svobode.

I. Hinführung und Exposition des Problemfeldes

Das Erinnern gehört zum Humanum des Menschen, der nicht nur Nachkommenschaft hat - das hat auch das Tier -, sondern Nachleben, und der Kraft der Erinnerung Zeiten und Räume zu überbrücken vermag. Das Gedächtnis einer Gemeinschaft ist Sammelbecken für die Erfahrungen und das angeeignete und tradierte Wissen, das das Tun und Erleben steuert, um für die Lebenden und die Nachfahren als Weisung und Übung zu dienen. Es bildet sich ein Bewußtsein gemeinsamer Vergangenheit heraus, an der der Einzelne teilnimmt, aber auch mitwirkt¹. Aus den vielfältigen Formen einer sozial vermittelten und gruppenbezogenen Kommunikation kristallisieren sich kulturelle und religiöse Objektivierungen heraus, "Erinnerungsfiguren" (J. Assmann)² wie z.B. Texte, Riten, Begehungen, Feste sowie Handlungsmuster. Aby Warburg spricht von "retrospektiver Besonnenheit" und "mnemischer Energie", kraft deren sich ein kulturelles Gedächtnis objektiviert und stabilisiert. Ein Beispiel: Der steingewor-

1 Zum kommunikativen Gedächtnis vgl. M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, 1925. Ders., *La mémoire collective*, 1950.

2 Kultur und Gedächtnis, Hrsg. v. J. Assmann und T. Hölscher, Frankfurt/M. 1988, 12.

dene Ausdruck der Memoria begegnet uns im monumentalen Gedächtnis³ der altägyptischen Kultur, nach einem Wort G.F. Hegels "das Land der Ruinen überhaupt". In dieser Steinkultur der Monumente und seinem Ewigkeits-Diskurs ist das Errichten von Denkmälern (jrt mnw) als heilige Verpflichtung und höchste Form des Handelns verstanden mit dem Prinzip der hieratischen Stillstellung (J. Burckhardt), wo durch die Kanonisierung die Dinge an einen geheiligten Bestand gebunden werden und der Verewigung und der Überwindung der Vergänglichkeit dienen. Religionen sind an das Gedächtnis gebunden und haben einen thesaurus memoriae, einen Gedächtnisschatz und einen Gedächtnisboden. Gedächtnis ist appräsenzierte Vergangenheit und bringt im religiösen Bereich eine bestimmte Identität zum Ausdruck, aus der die Gruppe das Bewußtsein ihrer Einheit und Eigenart hat (positiv: "das sind wir"), sich dadurch aber auch abgrenzt ("das sind die anderen"). Dieser "need for identity" (H. Mol) drückt Selbstbilder aus, zugleich aber auch Fremd- und Feindbilder. Auch der religiös institutionalisierte Erbgang einer Religion umfaßt Mündliches und Schriftliches und die darin zum Ausdruck gebrachte Formung durch Sprache, Bilder, Symbole, Mythen und Riten u.a.m. In welchem Horizont und in welcher Perspektive thematisiert sie sich und auf welchen theologischen Fluchtpunkt hin?

Mutatis mutandis läßt sich Ähnliches auch vom weltlichen Bereich sagen. Zu den Urängsten des Menschen zählt die des Vergessenwerdens, sodaß es zu seinen bewegendsten Bitten das "Vergiß mich nicht!" gehört. Er hat das Verlangen, etwas zu hinterlassen, was ihn überdauert, an ihn erinnert: im Nachruhm, in Gebilden des Geistes und seiner Hände. Der Mensch will sich in das Gedächtnis der Zeit einschreiben und das Eingeschriebene mit seinem Namen verantworten. Gedächtnis ist eine geistige Kraft (enérgeia - vgl. Plotin, 4,6,1f). Jede menschliche Gesittungsgemeinschaft lebt aus ihrem Gedächtnis, im Kult wie in der Kultur, im Ethos wie in der Paideia, die in das tradierte Erfahrungsgut einweist. (Vgl.: "Was du ererbt von deinen Vätern, erwirb es, um es zu besitzen"). Bildung und Kultur erfährt der Mensch weniger im Erfahrungskleinraum seiner Einzelbiographie, als im Umgang mit der Gemeinschaft und ihrem gemeinsamen Gedächtnis. Der Strom der Zeit würde ohne Erinnerung als Lethe dahintreiben, als Vergessenheit und Undank. Die Memoria im religiösen wie im profanen Bereich bindet den Menschen an den gemeinsamen Erfahrungs-, Erwartungs- und Handlungsraum und so auch an eine symbolische Sinnwelt, die die Zugehörigkeit oder Identität ermöglicht und begründet. In den Riten wird eine Ordnung wiederholt und vergegenwärtigt, also begangen. Texte, Bauten, Symbole, Traditionen, gemeinsame Erfahrungen bilden ein "kulturelles Gedächtnis" (J. Assmann), das auf die Gemeinschaft bezogen vor die Frage stellt, was auf keinen Fall vergessen werden dürfe. P. Nora spricht von "Gedächtnisgemeinschaften" und greift damit einen Gedanken des französischen Soziologen Maurice Halbwachs von der sozialen Bedingtheit des Gedächtnisses auf mit dem Begriff der "mémoire collective", um diese als soziale Konstruktion der Vergangenheit zu deuten.⁴ Er schreibt: "Es gibt kein mögliches Gedächtnis außerhalb derjenigen Bezugsrahmen, deren sich die in der Gesellschaft lebenden Menschen bedienen, um ihre Erinnerungen zu fixieren und wiederzufinden".⁵ M. Halbwachs ordnet Gedächtnis und Gemeinschaft einander zu. Religion ist für ihn eine institutionalisierte verinnerlichte Erinnerung. Mythen erzählen

3 J. Assmann, Stein und Zeit. Das "monumentale" Gedächtnis der altägyptischen Kultur, in: Kultur und Gedächtnis, a.a.O. 87ff. Vgl. auch J. Assmann/D. Harth (Hrsg.), Mnemosyne, Frankfurt/M. 1991. Dies (Hrsg.), Kultur als Lebenswelt und Monument, Frankfurt/M. 1991. J. Assmann, Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten, Heidelberg 1975.

4 M. Halbwachs, Les cadres sociaux de la mémoire, 1925; 1985; Ders., La mémoire collective, 1950, nachgelassenes Werk.

5 M. Halbwachs, Les cadres, a.a.O. 121.

fundierende Geschichten als Sinnstiftung. Zur Sicherung der Identität gehören heilige Texte, Lieder, Gesetze, Riten mit der Pflege und Deutung von Texten, die Kanonisierung. Es entstehen Formen einer kulturellen Zusammengehörigkeit und eines menschlichen Umschlusses. Identität beruht auf der Bewußtheit und dem reflexiven Wissen eines Selbstbildes, eines Volkes, einer Nation. Diese Wir-Identität baut ein Bild der Identifikation der sich dazu Bekennenden auf mit ihren differenten Symbolisierungsformen. Dabei kodifiziert und kanonisiert z.B. der Textkanon den religiösen Identitätssinn, sodaß die biblische Religion sich unter dem Imperativ des "Erinnere Dich!" stehend weiß. "Erinnerung" ist ein geschichtliches Organon und umschließt ein vielfältiges Fragefeld: von der Apriorität zur Frage nach der Wahrheit, zum Bedenken der Tradition, der Geschichte, bis hin zum Problemfeld Theorie-Praxis, Geschichte und Freiheit. Als Grundbegriff und Auszeichnung des geschichtlichen Wesens des Menschen steht der Begriff in Relation zum Erkennen, verweist auf dieses und fundiert es. Als Grundkategorie der Vermittlung begründet es das "Wir" und ist Hilfe in der Bestimmung, was unbedingt bewahrt werden muß. H. Marcuse schreibt: "Die Erinnerung an die Vergangenheit kann gefährliche Einsichten aufkommen lassen, und die etablierte Gesellschaft scheint die subversiven Inhalte des Gedächtnisses zu fürchten. Das Erinnern ist eine Weise, sich von den gegebenen Tatsachen abzulösen, eine Weise der 'Vermittlung', die für kurze Augenblicke die allgegenwärtige Macht der gegebenen Tatsachen durchbricht. Das Gedächtnis ruft vergangene Schrecken wie vergangene Hoffnung in Erinnerung zurück. Beide werden wieder lebendig, aber während jene in der Wirklichkeit in stets neuen Formen wiederkehrt, bleibt diese eine Hoffnung."⁶ Memoria ist hier ein Postulat der historischen Vernunft, aber auch Fundus der Poesie.

II: Mythopoetisches

Homer ruft die göttlichen Musen des Olympos an, um den von den Himmlischen allein verwalteten Ruhm des Erinnerungswürdigen zu künden (Ilias II 485f). Die Erinnerung ist ihr Geschenk (der Name ist mit dem lat. mens und dem englischen mind verwandt) und leiht dem Ruhm erst seine Bedeutung. Sie sind Töchter des Zeus und der Titanin Mnemosyne, "wenig entfernt vom höchsten Gipfel des schneeigen Olympos" (Hesiodos, Theog. 62) geboren, um mit ihnen die Götter und Menschen zu preisen. Sie lebt in ihnen fort (Hesiodos, Theog. 75ff.915ff) als den Göttinnen der schönen Künste, der Musik und Literatur, der geistigen Beschäftigungen im weiteren Sinne wie der Geschichte, der Philosophie und Astronomie.

Dichtung erinnert das Denkwürdige (Sappho, Frg. 58), aber auch Geschichte: Tacitus will in seinem Geschichtswerk "memoria et annales" bieten (Germ. 2,2). Cicero sagt von der Geschichte: historia testis temporum, lux veritatis, vita (?) memoriae (de or. 2,36). Aischylos preist die Schrift als Bewahrerin der Erinnerung (Prom. 461) und vergleicht das Gedächtnis mit dem Buch (Prom. 789; vgl. Sophokles, Frg. 540 N). Auch das Grabzeichen (σῆμα) ist ein Erinnerungs-Zeichen (μνήμα ταφου μνήμα vgl. Homer, Il. 23,619). Die Paideia der Antike beruhte auf διδασχί und μνήμη und will an exempla orientieren. Der Philosoph stellt sich und seine Schüler unter den Imperativ: μέμνησο⁷. Vom Dichter wird der Mensch gemahnt: θνατὰ μνάσθω περτέλλων μέλι, καὶ ἰ τελευτᾶν ἅπαντων γὰν ἐπιεσσόμενος (Pindar, Nem 11,15: "Denke daran: Sterblicher Glieder Umhüllung tragend, wird er

⁶ H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 1967, 117.

⁷ So Epictet, diss. 2,23,6; ench. 1,4; 2,1; 15,1 usw.; Marc Aurel, 5,9,3; 5,24; 8,15 u.ö.

als Ende von allem Erde sich anziehen als Kleid)." Ferner: "Die Sterblichen erinnern sich nicht an das, was nicht in das herrliche Vlies der Dichtung eingeht" (Pindar). Der Dichter bewahrt vor dem Versinken im Fluß der Lethe, der Vergessenheit, wenn er ein Werk schafft, das das Eherne überdauert (Exegi monumentum aere perennius, Horaz, Carm. III 30); und: "Daß ein Würdiger stirbt, duldet die Muse nicht. Selbst zum Himmel empor hebt ihn die Muse" (dignum laude virum vetat mori: coelo Musa beat"). Die Aschermittwochturgen greift auf Gen 3,19 zurück mit dem Spruch: memento homo quia pulvis es et in pulverem reverteris (Miss. Rom.fer. IV. Ciner.). Ferner solle der Mensch sich seiner höheren Herkunft erinnern, wenn z.B. Cicero in Tusc. 1,29 von den Mysterien sagt: reminisci quae traduntur mysteriis (vgl. Plutarch, def.or. 422c), oder wenn dem Gnostiker in den Thomasakten zugerufen wird: ὑπήσθητι υἱὸς βασιλέων. Bei Synesios heißt es: δεῦ...σε ἀπεκτημμένον μεμνήσθαι ὅθεν εἶ⁸. Die Klage über die Seele hat zum Inhalt, sie habe Vergessen getrunken, schlafe und sei in die Materie versklavt. Ihr gelte das Bemühen, sich wiederzuerinnern, zu erwachen, den Weg in die Freiheit anzutreten.⁹ Für die Gnosis ist das Vergessen tragisches Schicksal. Die Seele ist in der Fremde der Materie und ihr verhaftet aufgrund der Trennung von der Einheit des Göttlichen. Wiedererinnerung ist der erste Schritt auf dem Rückweg zur transzendenten Heimat, mythologisch dargestellt als Weckung durch den "Ruf", den "Himmelsbrief", den "Gesandten".

Zum Repertoire der griechischen Mythologie gehört die Quelle der "Erinnerung" (Mnemosyne) und der "Vergessenheit" (Lethe), die eine Rolle spielen beim Übergang der Seelen aus dem vorgeburtlichen Zustand des ort- und zeitlosen Seins in die irdische Existenz. Dem Eintritt in das Leben geht das Trinken aus dem Fluß Ameles voraus, dem Fluß des Nicht-Festzuhaltenden. "Und jedesmal, wenn einer trinkt, vergißt er alles", sodaß die Erinnerung an die Ideen gelöscht wird. Das zeitliche Sein des Menschen ist unter dem Bild des durchfließenden Lebens und des Nicht-zu-Haltenden erfaßt. Alles droht in Vergessenheit abzusinken. Lethe ist Tochter der Eris (Hesiodos, Theog. 227). Aus Lethe, der Quelle der Vergessenheit tranken in der Unterwelt die Verstorbenen nach ihrer Ankunft im Hades, um die Erinnerung des Vergangenen durch einen Trunk zu tilgen¹⁰. Im Orakel des Trophonios in Lebadeia mußte der Besucher, der es befragen wollte, zuerst vom Wasser der Lethe (Ληθηϊστὺδωρ) trinken, um alles bisher Erfahrene und Gedachte zu vergessen, und dann einen Trunk vom Wasser der Mnemosyne (Μνημοσύνης δῦωρ) nehmen, um sich des neu Geschauten und Gehörten zu erinnern.¹¹ Daneben haben die Orphiker die Quelle der Mnemosyne imaginiert (vgl. die orphischen Goldtäfelchen) als Göttin, von der jede Erinnerung kam (Orphische Goldtäfelchen, Frg. 32 g). Dank ihrer kann sich der Tote im Jenseits als Sohn der Erde und des Himmels ausweisen.

Hesiod erwähnt die Musen erstmalig in seiner "Theogonie" 53, dem ältesten Lehrgedicht der Griechen:

*Auf der pierischen Höhe, mit Zeus dem Vater vereint,
Zeugte Mnemosyne sie, die Eleuthers Fluren beherrscht,*

8 Synes. Ägypt. 99c Pet; vgl. Macrobius, somn. Scip. 1,9,1.

9 Vgl. Synesios, insomn. 139c; hymn. 1,660; 9,96; Macrobius, somn. Scip. 1,12,9. Dazu W. Theiler, Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios, 1942.

10 Vgl. Simonides, Epigr. 184 Bergk; Anth.Pal. 7,25.

11 Pausanias 9,39,8ff. Pausanias erzählt von einem Kult der Mnemosyne, wonach die Einzuweihenden zu zwei Quellen geführt werden: "Dort muß er das sogenannte Wasser des Vergessens trinken, damit er alles vergißt, was er bisher gedacht hatte; und danach trinkt er ein anderes Wasser des Erinnerns, und davon erinnert er sich an das, was er gesehen hat, wenn er hinabgestiegen ist."

Trost dem Leide zu sein und Linderung aller Betrübnis. (Übers. J.H. Voß).

Der Urgöttin Mnemosyne entspringt das Musische.¹² Nach der mythopoeitischen Vorstellung hat Mnemosyne drei Töchter, Mneme, das Erinnerungsvermögen im eigentlichen Sinne, Aoide, den Gesang und Melete, das zukunftsgerichtete Gesamte-Sein und Sinnen als Ausprägung der Memoria. Letztere ist die vorwegnehmende Erinnerung des Menschen. Nach dem Mythos der Mnemosyne ist dem Namen des Gedächtnisses das Echo des Vergessens eingeschrieben, Lesmosyne. Wenn es auch von ihr überwunden wird, ist es ihr unauslöschbar eingezeichnet (Hesiod, Theog. 55). In dem Text der Goldplättchen von Petelia (Diels, VS 1 [66], B 17) wird der dürstende Mensch aus dem γένος οὐράνιονα ο vor der Quelle der Lethe gewarnt. Er wird an die Quelle gewiesen, die dem See der Μνημοσύνη entfließt, um durch sie das heroische Leben wiederzugewinnen (ebd. B 19a).

III: Die philosophische Anamnesis

Plato greift die Traditionen von einem präexistenten Leben der Seele auf mit der zu weckenden Erinnerung an die Schau der Ideen.¹³ In der Anamnesislehre Platons geht es um eine vorgewußte Vernunftwahrheit, ein Vorwissen, das Wissen ermöglicht. Defizientes kann nur im Vorblick auf das Vollkommene als solches erkannt werden. Indem Platon hier die Frage apriorischer Erkenntnis und damit die Frage nach dem ermöglichenden Grund von vernünftiger Erkenntnis stellt, überschreitet er den Erfahrungsbereich hin in den Bereich der Metaphysik. Erkenntnis wird auf vorgewußte Wahrheit zurückgeführt, die vorgewußt ist in der Weise der Vergessenheit. Sie muß "wiedererinnert" werden, ein Erkenntnisvorgang, den Kierkegaard eine rein archäologische "Wiederholung nach rückwärts" apostrophiert.¹⁴ Solch apriorische Erkenntnis habe einen göttlichen Inspirationsgrund, ihren Ursprung in der Inspiration durch die Musen. Erkenntnis wird ermöglicht aus vorgewußter göttlicher Wahrheit. Bereits die Orphiker hatten die Vorstellung vom jenseitigen Trunk aus der Quelle der Erinnerung. Die platonische Ideenlehre hingegen ist metaphysisch-erkenntnistheoretisch orientiert. Ihr noetischer Kosmos ist ewig und unabhängig von ihrem Gedachtwerden. Die Phänomene dagegen sind zeitlich und bilden mimetisch den Ideenkosmos ab, das Urbildliche in der Sichtbarkeit des Unsichtbaren. In der Anamnesis, die die begrifflichen und normativen Leistungen der Vernunft erklären soll, wird der Mensch nach rückwärts angebanden. Seine Seele ist, wie der platonische Sokrates im "Phaidon" es dartut, präexistent und unsterblich. In der "Politeia" ist die Präexistenz der Seele Bedingung für die Möglichkeit der Schicksalswahl, die Postexistenz Bedingung für die Möglichkeit des Totengerichts. Im 10. Buch der "Politeia" erzählt Platon

12 Ursprünglich waren es drei, Melete ("Übung", "Praxis"), Mneme ("Gedächtnis", "Erinnerung") und Aoede ("Lied"). Vgl. E.R. Curtius, Die Musen, in: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bonn 1948, 233-250. W.F. Otto, Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens, Düsseldorf-Köln 1955. Forschungsbericht: E. Barmeyer, Die Musen, München 1968, 38ff. Zu Mnemosyne vgl. J. Rudhardt, "Mnemosyne et les Muses", in: La mémoire des religions, hg.v. Ph. Borgeaud, Genf 1988, 37-62. W.F. Otto, Die Musen, Düsseldorf 1956, 63ff. P. Decharme, Les Muses, Paris 1969, 22f. Vgl. St. Goldmann, Topoi des Gedenkens, in: Gedächtniskunst, hg.v. Haverkamp/Lachmann, 146ff.

13 Meno, 81a-b; Pindar, Frg. 133; vgl. Ol. 2,75ff; Phaid. 70c.

14 S. Kierkegaard, "Die Wiederholung", in: Werke, Bd. 3, Jena 1923, 119, schreibt: "Die 'Wiederholung' entspricht genau der 'Erinnerung'. Wiederholung und Erinnerung durchlaufen dieselbe Bewegung, nur in entgegengesetzter Richtung: in der Erinnerung rückwärts, in der Wiederholung vorwärts gehend. Darum macht die Wiederholung (wenn es Wiederholung gibt) den Menschen glücklich, während ihn die Erinnerung unglücklich macht."

die Mythe von der Wahl der Lebenslose im Vorgeburtlichen. Aus dem größeren Angebot der Musterbilder wählt die Seele Lebensgänge (biōn paradeigmata), die ihr eidetisch vorgegeben sind, wie die Ideen den Erscheinungen. Solch freie Wahl hat keine Theodizee nötig und exkulpiert die Gottheit. Im "Phaidon" wird das apriorische Wissen seinem Inhalt nach als "Idee" bezeichnet, als "wirklicher Grund" (τὸ ἀύτιον τῆ βύτη), im Gegensatz zu "dem, ohne das der Grund kein Grund wäre" (Phaid. 99b 3f: ἐκεῖνο ἕκεῖνο ἔνευ οὐ τὸ ἀύτιον οὐκ ἔστι εἴη ἀύτιον). So ist das Einzelschöne noch nicht im Erkennen seiner Mitursachen, wie z.B. der Farben, Formen, Gestalten erkannt, sondern erst im Erkennen des wahren Grundes, seiner "Teilhabe" (μέθεξις, Partizipation) an der Idee des Schönen als dem apriorisch gewußten vollkommenen Grund. Dieses nicht mehr präzifizierbare absolute und relationslose Eine vereinigt alle Vielheit in sich in einer höheren Weise. **Platon** übergibt damit dem abendländischen Denken mit der Konzeption der Idee eines seiner zentralen Themen, sodaß nach einem Bonmot A.N. **Whiteheads** die europäische Philosophiegeschichte als "eine Serie von Fußnoten zu Plato" aufzufassen sei.¹⁵ Das Vorwissen des Vollkommenen ist durch die Begabung der Seelen mit dem Wissen von den Ideen als Urgestalten und Urbildern der veränderlichen, unvollkommenen und wahrnehmbaren Wirklichkeit (vgl. Phaid. 100c 5f) gegeben. Dies wird im Mythos von der vorgeburtlichen Schau geschildert und im Blick auf die erotische Liebe als einem göttlichen Wahnsinn gedeutet (Phaidr. 248ff). Im Nachdenken über den Eros im "Symposion" kommt zur Sprache, daß dieses Kind von Armut und Überfluß in seiner Ergriffenheit mehr liebt, als es ausdrücklich liebt. Im "Phaidon" wird die Anamneselehre auch vom Gedanken her getragen, daß der Mensch immer schon mehr wisse, als er ausdrücklich wisse. Um etwas als gleich, gut, seiend zu erkennen, bedarf der Mensch eines "Vorwissens" (προειδέναί), um es als das Eigentliche, Vollkommene, An-sich-Gleiche, Gute, Seiende usw. zu erkennen (Phaid. 74d 9-c4).¹⁶ Dieses Wissen ist nicht aus dem Sinnlichen und damit Unvollkommenen ableitbar, sondern "die Wahrheit dessen, was wirklich seiend ist, ist stets in der Seele" (Men 86 b 1). Beim Neuplatoniker **Plotin** wird die "Seele" zum Gedächtnisgrund schlechthin,¹⁷ eine Vorstellung, die **Kant** destruieren wird. Es gibt nach ihm keine erkenntnisfundierende Bedeutung inhaltlicher Apriorität, denn der menschlichen Erkenntnis begegne nur, was die Vernunft selbst nach ihrem Entwurf hervorbringe.

IV. Der Zeugniswert der Erinnerung

Die abendländische Gesittungsgemeinschaft ist bei all ihren partikulären Unterschieden und Akzenten eine sozial-kulturelle Gegebenheit, eine "koinonia politiké" mit gemeinsam gewachsenen kulturellen Wertgehalten. Überkommene Handlungsmuster legen immer schon das menschliche Handlungsfeld aus und normieren es vor. Geleistetes muß nicht erst neu erfunden und gebaut werden, um neue Entwürfe

15 A.N. *Whitehead*, *Process and reality*, New York, 61967, 63.

16 Im *Phaidros* 249d schreibt *Platon*: ὅταν τὸ τιδὲ τις ὁρῶν κάλλος τοῦ ἀληθοῦς ἀναμνησκόμενος περῶνται, dazu 249c: πρὸς ἐκείνοισ (den Ideen) αἰεὶ ἔστι μνήμη κατὰ δύναμιν; vgl. 250a 5; 253a.

17 Der dogmatische *Platonismus* wird im *Neuplatonismus* dahin aktualisiert, daß die Wahrheit in der Seele ihre totale Präsenz hat (Procl. in Alc. 474,15; 521,33): ἡ μνήμη ἐν νῷ διότι οὗτος αἰεὶ ἐαυτὸν νοεῖ *Augustinus* preist in Conf. j10,12ff das Gedächtnis als einen inneren Schatz: 10,5: das All intus in memoria (auch 11,23.33 über memoria und Zeit; Zeit als distentio animi; vgl. mus. 6,21: memoria lumen temporarium spatiorum). In "meminisse sui" und "meminisse dei" (trin. 14,15) ist die geistige Gegenwart des Menschen am nächsten zur Darstellung gebracht.

wagen zu können. Die von der Memoria repräsentierte Vergangenheit kann Grund der Ermöglichung sein auf eine größere Fülle sinnvollen Daseins hin, sodaß Wandlungen oft nur in der Kontinuität mit dem Geschehenen zu bewältigen sind. Negativverfahren können dabei eine Hilfe für Korrektur und Orientierung sein. Mnemosyne ist von substantieller Bedeutung für das Humanum des Menschen, im individuellen wie im allgemeinen-menschheitlichen Bereich. Im 4. Dekaloggebot ist vom Ehren von Vater und Mutter als den Personifikationen der Tradition die Rede, die Leben und Wohlergehen auf Erden gewährleisten. Hier hat der Mensch eine vom Jenseits seiner selbst bestätigte Instanz für die Integrität des Humanum, die ihn unter den Anspruch des Sollens stellt.¹⁸ Aus dem Sammelbecken reflektierender Erinnerung hat der Mensch die Basis, sich auf seinen Existenzsinn hin zu entwerfen und seine schöpferischen Neuentwürfe integrativ zu bündeln. Schon Sokrates hat die philosophische Fragestellung in großem Stil auf die unmittelbare Welt des menschlichen Daseins verlagert, wo der Mensch mit seinen Fragen im Mittelpunkt des Denkens steht, um sich auf sich und seine Um- und Mitwelt zurückbeugend (re-flectere), auf neue Weise in den Blick zu nehmen. Diese Hinwendung zum Persönlich-Individuellen hat die Frage bei sich, was dem Menschen ziemt und was ihn ziere. (Es ist die Frage Ciceros nach dem "decorum"). Was ist dem Menschen eigen und was gehört sich für ihn?

Zwei sprechende Schlüsselworte gilt es dabei zu erinnern, die als Grundbegriffe unserer Gesittung uns in große geistesgeschichtliche Zusammenhänge stellen und Fundament einer neuen Humanität sein könnten, das Bekenntnis zum Leben aus dem Geist, gerade auch in seiner Verflechtung mit dem Innerweltlichen, und die Bindung an das Transzendente. So ist mit dem Begriff "Humanität" die eigentlich zentrale und maßgebliche Sollensbestimmung menschlichen Ethos angezeigt. Die Menschlichkeit des Menschen ist das Ziel eines Prozesses, der sich zwar in der Geschichte, nicht aber durch sie vollzieht. Sie ist das Medium, in dem sich der Mensch als Mensch in seiner Geschichtlichkeit realisiert, wo das Vorgegebene, Mensch, zugleich das Aufgegebene ist, Mensch zu werden. Humanität und Geschichte bleiben aufeinander bezogen. Die Menschenwürde, eine Auszeichnung menschlicher Existenz in freier Selbstverantwortung, baut auf dem Bekenntnis zum Personsein des Menschen auf, seiner Individualität und der Freiheit zur Selbstverfügung. Sokrates bestimmt (nach dem Bericht Xenophons) die Freiheit als das "Tun des Besten"¹⁹, was sowohl Erkenntnis des Besseren wie eine Wahl im Sinne der "Vor-nahme", des "Vor-ziehens" (προαίρεσις) im Sinne einer sittlichen Entscheidung voraussetzt.²⁰ Für das wertschätzende Erkennen bedarf es einer "Meßkunst der Seele"²¹, einer sittlichen Freiheit, mit der Läuterung durch Selbstbeherrschung und dem Ziel der vollendeten Autarkie. Zugleich weiß Sokrates um die Notwendigkeit, sich von der Gottheit (Daimonion)²² durch Warnen, Abraten²³ belehren zu lassen, damit das Tun des Besten (ἀρετή) ganz in die Freiheit des Menschen gegeben sei. Sie ratifiziert sich als bürgerliche Tugend (πολιτικὴ ἀρετή),²⁴ die die Sorge für das Gemeinwesen voraussetzt. Sie ist auf das Seinsollen der Polis ausgerichtet. Sokrates vernimmt die "Gesetze" im Kerker als Stimme der "Gottheiten", wobei der eigentliche Inhalt dieser Freiheit die

18 Vgl. G. Pfahler, *Der Mensch und seine Vergangenheit*, Stuttgart 21950. W. Kluxen, *Ethik des Ethos*, Freiburg i.Br. 1974. J.B. Metz, *Erinnerung*, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. II, München 1973, 386-396.

19 Xenophon, *Mem.* IV 5,3.

20 *Ders.*, a.a.O. II 1,2; vgl. *Cyropaedia* V 2,12 u.ö.

21 Platon, *Prot.* 356 c ff.

22 Platon, *Apol.* 31 c ff; Xenophon, *Mem.* I 1,9; IV 3,14.

23 Platon, *Apol.* 31 c-d; auch *Phaidros* 242 b-c.

24 Platon, *Prot.* 324 a f.

Frömmigkeit des "Folge Gott!" ist. Für den platonischen Sokrates bestimmt sich die Freiheit als das Sein des Guten. Die Frage, was gut oder das Gute sei, ist untrennbar an die Frage nach den Kriterien gebunden und stellt sich sowohl für den Gehalt wie für Handlung und Wille des Menschen. Dabei ist Freiheit nicht solipsistisch zu verstehen, sondern als Kommunikationsbegriff, der sich im Sich-Öffnen der Freiheit für andere Freiheit vermittelt. Sie begründet sich im Bejahen anderer Freiheit. Im Begriff des Subjekts ist der Begriff der Intersubjektivität (als der transzendental-logisch frühere Begriff) schon impliziert. Der Andere könnte einem nie fehlen und der Mensch könnte nie radikal einsam sein, wenn er nicht schon radikal auf den Anderen, auf Mitsein hin angelegt wäre. In der freien Bejahung der anderen Freiheit konstituiert sich Sozietät und wird so geschichtlich konkret. Ihr Grundaxiom ist, daß sie die Freiheit eines jeden in ihr anerkennen muß, ja dieses Grundgesetz mit ihrem Wesen identisch ist. Zur *conditio humana* gehört als bleibende Aufgabe die Humanisierung des Menschen selbst mit der Bejahung des Willens zum Leben, was die gegenseitige Anerkennung der Menschenwürde einschließt und die Bereitschaft, Leid zu mindern und Wohlfahrt für alle zu mehren. Diese immer neu zu ratifizierende Verpflichtung muß sich gegenüber einem Denken des "vermessenen Menschen" behaupten, ferner gegenüber der Funktionalisierung der Lebensvollzüge, und muß der inhumanen Erniedrigung des Menschen durch anonyme Apparaturen, Zwänge, Institutionen, ideologische und repressive Reglementierungen sowie der Degradierung zum beliebig disponierbaren Objekt wehren. Es geht um die Durchsetzung der als grundlegend und unverzichtbar anerkannten Grundformen von Humanität, weil Ethik dem Menschen zu seinem Menschsein aufgegeben ist.²⁵ Wenn nach J. Habermas die Humanisierung bezogen sein muß auf die Idee der "mit sich selbst identischen Person", so kann diesem Postulat überzeugend nur unter der Prämisse des "homo imago Dei" (Gen 1,26f) entsprochen werden, dem Glauben an die Gottebenbildlichkeit des Menschen, d.h. die unbedingte Achtung seiner Unverfügbarkeit. Dies gibt ihm einen nicht mehr überbietbaren Rang wie eine durch nichts zu desavouierende Unverfügbarkeit. Diese Würde hat durch die jüdisch-christliche Glaubenserfahrung Eingang in das abendländische Denken gefunden. Biblisch gesprochen ist es das "unendliche Gemeintsein" jedes einzelnen. Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen wird in der christlichen Botschaft eingeholt in das Christusereignis, worin jeder Mensch Adressat der erschienenen Menschenfreundlichkeit Gottes ist (Tit 3,4) und so in seiner Personwürde geadelt wird. In solch einer Bestimmung kann und darf kein Mensch des Menschen Gott noch des Menschen Wolf (J. Moltmann) sein. Auch das Schwache hat einen unantastbaren Wert. In der Haltung der Ehrfurcht gilt es, jedes menschliche Dasein als unverfügbar zu achten und zu hüten und zu schützen.²⁶ Eine christliche Humanität weiß sich auf das Mysterium des "Verbum caro factum est" (Joh 1,14) bezogen, die Selbstentäußerung Jesu Christi und seinen Abstieg in unseren Tod, die zugleich die eigentliche Not des Menschen als Schuldgeschichte deutlich macht und die wirkliche Befreiung und Humanisierung des Menschen an die Versöhnung mit Gott und seinen Frieden bindet. Darum wird der Mensch in den biblischen Schriften des NT grundlegend vom Inkarnationsgeheimnis her gesehen. Christus, als "Bild des unsichtbaren Gottes" (Kol 1,15; vgl. 2 Kor 4,4) eröffnet mit seiner Heilstat die Möglichkeit des "neuen Menschen" (νέος bzw. καινός ἄνθρωπος), was zugleich auch die Wirklichkeit des "alten Menschen" (παλαιός ἄνθρωπος Kol 3,9f) aufdeckt, der der dunklen Not der Sünde verhaftet ist. Johannes stellt den Menschen vor die Wahl des Von-

25 Vgl. H. Staudinger/M. Horkheimer, *Humanität und Religion*, Würzburg 1974.

26 Vgl. B. Stoeckle, *Grenzen der autonomen Moral*, München, 1974; G.H. Schwabe, *Ehrfurcht als Lebensbedingung*, in: *Heilskraft des Heiligen*, Freiburg i.Br. 1975; J. Moltmann, *Mensch*, Stuttgart 1971.

Gott-her-Seins oder Von-der-Finsternis-her-Seins. Der Mensch ist in eine geschichtliche und nicht in eine ontologische Dualität gestellt.²⁷ Sein Ziel findet er im endgültigen Leben bei Gott, wenn er "zu dem selben Bilde umgewandelt" (2 Kor 3,18) ist, wenn Gott "alles in allem" ist (1 Kor 15,28). Weil der Mensch durch seine beiden Grundfähigkeiten, dem Erkennen und Wollen (Lieben) sich selbst um ein Unendliches transzendiert, ist er letztlich nicht von sich selber, sondern von einem ihn übersteigenden Anderen her zu verstehen. Als "homo absconditus" ist er sich selbst verborgen und entzogen und daher auch innerweltlich nicht ausdefiniert. Über ihm steht das Wort des **Augustinus**: "Quaestio mihi factus sum!" Auch widerstreitet der Begriff der Ehrfurcht einer hybriden Wissenschaftstheorie, die vorgibt, den Menschen rational völlig vermessen bzw. instrumentell verplanen zu können. Schon **W.v. Goethe** sucht eine differenzierende Erfassung des Phänomens Ehrfurcht zu geben, indem er die Unterscheidung trifft von einer Ehrfurcht vor dem, was über uns ist, der Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist, und der Ehrfurcht vor dem, was uns gleich ist.²⁸ Aus allen dreien zusammen läßt er die oberste Ehrfurcht hervorgehen, die vor sich selbst. Mit diesem Wort ist eine spannungsvolle Einheit zum Ausdruck gebracht und zwar, die der Distanz und Nähe zum Gegenstand, eine - wie **M. Scheler** sagt - "Art Geist gewordene Scham", die den Dingen ihren letzten Geheimnischarakter nicht nehmen will.²⁹ Auch **F. Bollnow** gibt in seiner Anthropologie eine Analyse der Ehrfurcht und sieht in der Verletzlichkeit des ehrwürdigen Gegenstandes eine ihrer Hauptvoraussetzungen sowie im "timor finalis"³⁰, einen Hinweis auf die "Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist". Er sieht das "Leben" perspektivisch auf Ehrfurcht hin in der Doppeltheit seines Sinns als der alles Dasein tragenden und doch jedem frevelhaften Eingriff und der Verletzung schutzlos ausgelieferten Wirklichkeit, die in ihrer "übermächtigen Verletzlichkeit"³¹ Ehrfurcht erheischt und bedingt. Dies bildet den kulturkritischen Kern des Postulats einer "Ehrfurcht vor dem Leben", um die es **A. Schweitzer** geht.³²

V. Appräsentierte Erinnerung (Konkretionen)

In einer philosophischen Hermeneutik der Erinnerung geht es nicht um ein geschichtslos-abstraktes Verhältnis zur Vergangenheit und ihre Inaktualität, sondern um die Erinnerung als kritische Kraft des Erinnernten, m.a.W. um das Praktischwerden der kritischen Vernunft. Diese ist nicht theorieleiose Subjektivität, oder bloßes Objekt, sondern inneres Moment eines kritischen Bewußtseins, das die Aufklärung in Selbstaufklärung travestieren kann. Der Erinnerungsvorgang vermittelt das Praktischwerden der Vernunft als Freiheit, die selbst ein Programm des neuzeitlichen Humanitätsverständnisses ist. So fordert **B. Spinoza** in seinem 1670 erschienenen "Theologisch-politischen Traktat" die Befreiung des Menschen von Aberglauben und politischem Zwang. Anerkennung der Freiheit ist Grund der Ermöglichung von Staat, Religion und

27 Vgl. **W.G. Kümmel**, Das Bild des Menschen im NT, 1948. **R. Bultmann**, Adam, wo bist du? Über das Menschen-Bild der Bibel, in: Glauben und Verstehen II, 1961, 105-116. **L. Scheffczyk**, Der moderne Mensch vor dem biblischen Menschen-Bild, 1964.

28 **W.v. Goethe**, Wilhelm Meisters Wanderjahre II, 1.

29 **M. Scheler**, Werke 3, 13ff. 28: Zur Rehabilitierung der Tugend; vgl. *Ders.*, Über Scham und Schamgefühl, Werke 10,65ff. Zum Thema vgl. auch **P. Wolff**, Vom Sinn der Ehrfurcht, 1935. **E. Beutler**, Vom Gewissen und von der Ehrfurcht, 1956. **A. Rüstow**, Ortsbestimmung der Gegenwart, 1957, 217ff.

30 Vgl. **Thomas v. Aquin** S.theol. II/II 9,19.

31 Vgl. **O.F. Bollnow**, Die Ehrfurcht, 21958, 69. Vgl. auch *Ders.*, Existenzphilosophie und Pädagogik, 31965, 146ff.

32 **A. Schweitzer**, Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben, 1966, 20.

Glauben.³³ Jedes empirische Handeln ist transzendental bestimmt, denn der Handelnde setzt sich zu seinem eigenen Handeln in ein Verhältnis, welches die Distanz hervorbringt, die die Differenz von Grund und Begründeten möglich macht. Die konstitutiven Momente der transzendentalen Freiheit sind das ursprüngliche "Sich-Öffnen" und damit das Eröffnen des Gehalts als Moment der Selbstvermittlung sowie des Selbstseins der neuen Offenheit und begründeten Gehaltlichkeit. Da der Gehalt die Selbstvermittlung bestimmt, hängt die Freiheit als Selbstbestimmung in ihrem Rang von dem vermittelnden Gehalt ab. Der Gehalt wird selbst wiederum an seinem Charakter der Freiheit gemessen, sodaß das Sich-Öffnen im Sich-Öffnen erfüllt. Dieses Sich-Öffnen in eine Differenz und der Rückbezug dieses Sich-Öffnens in sich bildet die formale Grundstruktur der transzendentalen Handlung. Es ist ein Er-Öffnen von "etwas", ein Gehalt und ein Sich-Entschließen auf ein Woraufhin. Die Wirklichkeit ist so, transzendental gesehen, ein Resultat von Freiheit. Sie aktualisiert sich nach S. Kierkegaard im ästhetischen, ethischen und religiösen Bereich. Unter dem Pseudonym Victor Eremita analysiert der Philosoph die allgemeinen menschlichen Existenzmöglichkeiten mit den beiden Sphären des Ästhetischen und des Ethischen. "Was aber heißt ästhetisch leben, und was heißt ethisch leben? Was ist das Ästhetische in einem Menschen, und was ist das Ethische? ...das Ästhetische in einem Menschen ist das, wodurch er unmittelbar ist, was er ist; das Ethische ist das, wodurch er wird, was er wird."³⁴ Was dem Ästhetiker fehlt, ist die Wahl, die dem Ethiker in seiner Lebensanschauung eignet. Indem letzterer sich für die Wahl entscheidet, hat er das Selbst und damit das Unbedingte als Subjekt der Wahl gewählt: "denn nur mich selbst kann ich absolut wählen, und absolute Wahl meiner selbst ist meine Freiheit, und nur indem ich mich selbst absolut gesetzt habe, habe ich eine absolute Differenz gesetzt, die nämlich von Gut und Böse." Mit der Setzung dieser Differenz unterstellt sich der Mensch der allgemein ethischen Forderung, aber als konkret Existierender. Der mit dem Ethischen verknüpfte Gedanke der Schuld und Reue verweisen auf das Stadium des Religiösen.³⁵ Kierkegaards anthropologische Bestimmung des Menschen lautet: "Das Selbst des Menschen ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und, indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu einem anderen verhält" (durch das es gesetzt ist).³⁶ Der Mensch ist eine Synthese von Ewigem und Zeitlichem, von Möglichkeit und Notwendigkeit. Das Selbst (oder der Geist) ist das Verhältnis zu diesem Verhältnis und darin das Verhalten zu Gott, der dem Menschen solche Investitur geschenkt hat. Mit dem Glauben aber wird eine Relation zum Absoluten eröffnet, ein Verhältnis, das eine neue Kategorie außerhalb des Ethischen auftut. "Des Glaubens Paradox ist dies, daß der Einzelne höher ist als das Allgemeine".³⁷ Die Sphäre des Ethischen wird,

33 Der Titel lautet: *Tractatus theologico-politívus continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tatum salva pietate & reipublicae pace posse concedi: sed eandem nisi cum pace reipublicae, ipsaque pietate tolli non posse*, Amsterdam 1670 (anonym), deutsch 1787 "Über Heilige Schrift, Judentum, Recht der höchsten Gewalt in geistlichen Dingen, und Freiheit zu philosophieren"). Es geht um die Freiheit des Vernunftgebrauchs, der auch die politische Stabilität erst garantiert. Spinoza sieht die Wahrheitskriterien in der Göttlichkeit des "natürlichen Lichts" und ist von der Selbständigkeit der Vernunft überzeugt. Er plädiert für die Freiheit des Denkens und trennt Glauben und Vernunft. Ein Staat ist für Spinoza umso freier, je mehr er seinen Bürgern Gedankenfreiheit zugesteht. Vgl. L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theolog.Polit.Traktat*, mit einem Vorwort zur Neuausgabe von N. Altwicker, 1981.

34 S. Kierkegaard, *Entweder-Oder*, hg.v. E. Hirsch, 1957, 2, 189f.

35 Vgl. H. Fahrenbach, *Kierkegaards existenzdialektische Ethik*, 1968. H. Vetter, *Stadien der Existenz*, 1979.

36 S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, (1849).

37 S. Kierkegaard, *Furcht und Zittern. Dialektische Lyrik*, 1843.

ohne daß ihre Gültigkeit suspendiert wird, von der des Religiösen übergriffen.³⁸ Um diese Kategorie kreist vor allem **Kierkegaards** Denken. Das Thema seiner "Philosophischen Brocken" (1844) ist, ob es einen historischen Ausgangspunkt für ein ewiges Bewußtsein geben könne. Es geht um die Frage nach dem Verhältnis von Geschichte, Wissen und Glauben, wobei letzterer an das vom Verstand nicht einholbare Paradox gebunden wird. Ist für den sokratischen Schüler der Lehrer nur Anlaß, sich der bereits geschauten Wahrheit zu erinnern (Anamnesis), so muß die Offenbarung den Menschen aus dem Stand der Unwahrheit befreien und ihm auch die Bedingung eröffnen, sie verstehen zu können. Der Augenblick des Empfangens der Bedingung ist der Einbruch des Transzendent-Ewigen in die Zeitlichkeit und so Grund der Ermöglichung des Neuseins des Menschen. Das Paradox des Logos, der Fleisch geworden ist (Joh 1,14), streitet gegen den Verstand,³⁹ ist aber der Inhalt und die Leidenschaft des Glaubens. Durch den Glauben wird der Mensch "Jünger erster Hand" und so diesem Paradox "gleichzeitig". In seiner "Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift zu den Philosophischen Brocken (Mimisch-pathetisch-dialektische Schrift. Existentielle Einlage", Kopenhagen 1846) zeigt **Kierkegaard**, wie der Existierende sich durch das Religiöse zu seiner ewigen Seligkeit als dem absoluten Ziel verhält, das seine eigene Wirklichkeit umgestaltet. Als höchste Möglichkeit der Existenzstadien differenziert **Kierkegaard** das Religiöse in eine Religiosität A (der Immanenz) und eine Religiosität B, des Christlichen. Die Religiosität A ist gekennzeichnet durch das Streben, in der Dialektik der Verinnerlichung selbst das Gottesverhältnis zu finden, weil das Ewige "ubique et nusquam" sein kann. Die christliche Religiosität ist durch das Paradox bestimmt, daß das Ewige in der Zeit geworden ist. Gott stiftet in der Zeit ein grundlegendes Verhältnis zu Menschen.⁴⁰

Gültigkeit hat die Mutmaßung **Fr. Nietzsches**, "daß auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, ...unser Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein jahrtausendalter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Platons war, daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist."

Eine aneignende Memoria wäre daher eine sittliche Entscheidung für eine offene, im westlichen Humanismus verwurzelte Gesittungsgemeinschaft und Boden für eine "humanitäre Gesinnung". Sie muß die Ordnung einer offenen Gesellschaft wahren, die nach **K. Popper** "die kritischen Fähigkeiten des Menschen in Freiheit setzt".⁴¹ Die Erinnerung der Geschichte bietet den Ausblick auf Gewonnenes und Verlorenes, Gegenwärtiges und Erwartetes, Gedanken und Ideen. Die Entwicklung einer Kultur vollzieht sich nach **A.J. Toynbee** durch Herausforderung und Antwort (challenge/response), wobei eine schöpferische Minderheit die Antwort gibt, die die Nachahmung durch die Masse initiiert. Erinnerter Geschichte ist Rechenschaftslegung einer Kultur über die geistigen Einstellungen und kulturellen Haltungen einer Gemeinschaft über ihre Vergangenheit. Nach **H.G. Gadamer** ist Geschichte das, was uns immer schon vorausliegt: "Wir sind immer schon mitten in der Geschichte darin"; "Geschichte ist, was wir je waren und sind. Sie ist das Verbindliche unseres Schicksals".⁴² Geschichte verstehen, heißt nicht primär kausale Zusammenhänge und den geschichtlichen "Verlauf" darstellen, sondern ist das Vernehmen dessen, was den Menschen "in der Geschichte als ansprechend und angehend gegeben ist". Denn die Geschichte birgt die "Möglichkeiten unserer Zukunft": "Der Grundcharakter des

38 Vgl. **A. Paulsen**, S. **Kierkegaard**. Deuter unserer Existenz, 1955.

39 Vgl. **C.A. Scheier**, **Kierkegaards** Ärgernis. Die Logik der Faktizität in den "Philosophischen Bissen", 1983.

40 Vgl. **M. Theunissen/W. Greve** (Hrsg.), Materialien zur Philosophie S. **Kierkegaards**, 1979.

41 **K. Popper**, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I, 1957, 21.

42 **H.-G. Gadamer**, Kleine Schriften I, 1967, 44.158.10.

Geschichtlichseienden ist offenbar, bedeutend zu sein, aber dies in dem aktiven Sinn des Wortes; und das Sein zur Geschichte, sich etwas bedeuten zu lassen".⁴³ Das Sein zur Geschichte besagt, daß Verstehen und Erinnerung "kein vergegenständlichendes Verhalten eines wissenschaftlichen Gegenüber, sondern der Lebensvollzug der Überlieferung selber" ist.⁴⁴ Texte, in denen sich die Kultur realisiert und aufbewahrt sind ein Gedächtnisraum, die ein Makro-Gedächtnis bilden und akkumulieren. Solch ein Kulturraum ist der Umschluß eines "Gemeingedächtnisses". Dabei geht es um eine lebendige Erinnerung unserer verschiedenen kulturellen Phänomene, Traditionen und Felder (Kunst und Literatur, Politik und Gesellschaft, Religion und Recht), um das Traditum nicht als museales Objekt einer Kommentierung, sondern um Ancignung und Korrektur.

Zur Gestaltung der Zeit gehört, zunächst die eigene Zeit und Zeitlichkeit zu akzeptieren, die Unterworfenheit unter das Gesetz des Werdens und Vergehens, sowie die Dreidimensionalität der Zeit, bei der die Überbetonung oder Vernachlässigung der einen wichtige Vollzüge unseres Menschseins ausblendet und deren Identität bedroht.⁴⁵ Durch das Ausklammern der Vergangenheit würde der Mensch einen wesentlichen Bestandteil seiner Herkunft verleugnen und damit sich selbst. In jedem ist die Herkunft wirksam mit ihren überkommenen positiven Handlungs- und Lebensvoraussetzungen. Eine erstarrende Behausung in der Vergangenheit kann aber auch der gegenwärtigen Wirklichkeit entfremden und den Blick für die Aufgaben und Möglichkeiten der Gegenwart verschleiern, aber auch den Ausblick über die Zeitlichkeit hinaus. Es werden Kreativität und Spontaneität restaurativ zugedeckt. Dem Humanum widersprechen beide Haltungen, das "Sich-nicht-erinnern-Wollen" als Desavouierung des Gewesenen sowie die konsequent restaurative Haltung, Gegenwart und Zukunft als Kopie des Vergangenen stillzustellen. Konkret geht es der Erinnerung um die Kritik aller totalitaristischen Daseinsentwürfe, die dem Vollkommenheitsraum von einer absoluten Humanisierung des Menschen und seiner Verhältnisse verpflichtet sind und das menschliche Dasein aus seiner geschichtlichen Verfassung lösen wollen. Zum geschichtlichen Menschen gehören aber nicht nur Glück, Freude, sondern auch Leid, Versagen, Schuld, Vergänglichkeit. Die Memoria gehört zum Wesen des endlichen und geschichtlichen Seins des Menschen, der sich erinnern kann. Sie bringt ihm zum Bewußtsein, daß in der Gegenwart und im Vorblick auf die Zukunft das Geschehene und Vergangene mitspricht.⁴⁶ Die Vernunft der Vergangenheit und ihre erinnernde Wiederherstellung (Appräsentierung) kann kritische Maßstäbe in die Hand geben, die schöpferische Phantasie befruchten und somit zum Vehikel von Freiheit werden (H. Marcuse). Ohne Gedächtnis würde der Mensch in die Unmenschlichkeit "einmarschieren" (Th. Adorno). Erinnernte Inhalte können normierende Macht

43 H.-G. Gadamer, a.a.O. 10.

44 Ders., a.a.O. 160. Vgl. Wahrheit und Methode, 2¹⁹⁶⁵.

45 Vgl. E. Minkowski, Die gelebte Zeit, Salzburg 1971. J. Mouroux, Eine Theologie der Zeit, Freiburg i.Br. 1965. D. Wiederkehr, In den Dimensionen der Zeit, Einsiedeln 1968. B. Stoeckle, Verabredung mit der Zeit, in: J. Gründel, V. Eid, Humanum, Düsseldorf 1972, 249-263.

46 Vgl. zum ganzen Themenkomplex G. Wunberg, "Mnemosyne - Literatur unter den Bedingungen der Moderne", in: Mnemosyne, hg.v. A. Assmann, D. Harth, Frankfurt/M. 1991, 88ff. Vgl. R. Lachmann, Literatur und Gedächtnis, Frankfurt 1990, 18ff. H. Weinrich, "Typen der Gedächtnismetaphorik" (1964), in: Sprache in Texten, Stuttgart 1976, 291ff. Y.H. Yerushalmi, Zakhor-Jewish History and Jewish Memory, New York 1978, 1989. H. Weinrich, "Gedächtniskultur-Kulturgedächtnis", in: Merkur 45 (1991) 569-582. F. Yates, The Art of Memory, London 1984. J. Assmann, "Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität", in: Kultur und Gedächtnis, hg.v. J. Assmann, T. Hölscher, Frankfurt/M. 1988, 9-19. A.A. Funkenstein, "Collective Memory and Historical Consciousness", in: History and Memory - Studies in the Representation of the Past, Bd. 1, hg.v. S. Friedländer, D. Dinner, Frankfurt/M. 1989, 5-27. Memoria - Vergessen und Erinnern, hg.v. A. Haverkamp, R. Lachmann, München 1993.

ausüben und als kommunikatives Handeln an geschichtliche Verweisungszusammenhänge rückbinden. Dabei ist zu beachten, was **Th. Adorno** in seinen "Thesen zur Tradition" sagt: "Tradition (stellt) heute vor einen unauflöselichen Widerspruch. Keine ist gegenwärtig und zu beschwören; ist aber eine jegliche ausgelöscht, so beginnt der Einmarsch in die Unmenschlichkeit." Für **H. Marcuse** kann die "Wiederherstellung der Vergangenheit" kritische Maßstäbe liefern für die Gegenwart. Er formuliert das Postulat: "Die Wiedereinsetzung der Erinnerung in ihr Recht als Mittel der Befreiung ist eine der edelsten Aufgaben des Denkens." "Das Gedächtnis ruft vergangene Schrecken wie vergangene Hoffnungen in die Erinnerung zurück... Und in den persönlichen Begebenheiten, die im individuellen Gedächtnis neu erstehen, setzen sich die Ängste und Sehnsüchte der Menschheit durch - das Allgemeine im Besonderen." **Th. Adorno** betont, "daß Tradition der Erkenntnis selbst immanent ist als das vermittelnde Moment ihrer Gegenstände. Erkenntnis verformt diese, sobald sie kraft stillstellender Objektivierung damit tabula rasa macht. Sie hat an sich, noch in ihrer dem Gehalt gegenüber verselbständigten Form, teil an Tradition als unbewußter Erinnerung; keine Frage könnte nur gefragt werden, in der Wissen vom Vergangenen nicht aufbewahrt wäre und weiterdrängte." Der Zukunftsoptimismus hat vielfach die Versuchung und Gefahr bei sich, Geschichte auszublenden und das historische Gedächtnis zu löschen. Solche Desavouierung befördert Instabilitäten im individuellen wie gesellschaftlichen Dasein. Im Horizont stehen die Gefahren und Schemen der Entwurzelung, des Unbehaustseins, der Heimatlosigkeit und Verlorenheit. Wirklicher Fortschritt will das Gute der Vergangenheit bewahren und das Defiziente und Mangelhafte der Gegenwart hin auf ein Besseres in der Zukunft übersteigen. "Fortschritt ist die Spur des Guten" (**Th. Adorno**),⁴⁷ muß Dauer haben und hat nur dort seinen wahren Platz, wo "keimhaft Vollendung ist" (**Th. Adorno**). Was Vollendung sei und welches Glück ein totales Engagement lohne, findet verschiedene Antworten wie Freiheit, Leben, Liebe, Wohlergehen u.a.m., Ziele, auf die hin sich Menschen in der Geschichte je neu entwerfen.

Das Christentum versteht sich - auch im griechisch-römischen Traditionsraum mit seinem Logos, seiner Metaphysik und seinem Rechtsdenken - als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft, die sich auf ein Ereignis bezogen weiß, das diese Erinnerung einrückt in den Kontext einer Geschichte und in das Thema einer Freiheit und Erlösung. In ihrer eschatologischen Ausrichtung ist sie wiederholende "Erinnerung nach vorn". Im christlichen Verständnis hat Erinnerung, bzw. ihr soziales Pendant, die Tradition, das Moment der Vermittlung zwischen dem Absolutem göttlicher Offenbarung, seiner entschiedenen Entscheidung Gottes für uns in Jesu Christo. Der christliche Glaube legt sich kategorial aus als *memoria passionis, mortis et resurrectionis* Jesu Christi, im christologischen und soteriologischen Mysterium. Er versteht sich als Erinnerung des "wunderbaren Tausches", des "*admirabile commercium*", der Annahme der *conditio humana* in Jesus Christus. Es ist das zugleich die Annahme menschlicher Allfälligkeit, Zufälligkeit und Hinfälligkeit. Der christliche Glaube ist eine "gefährliche Erinnerung" (**J.B. Metz**); seine Wahrheiten können ja nie so gedacht werden, daß sie nur "gedacht" werden. Es ist dies eine Geschichte, die sich von jenseits unserer selbst uns zugänglich gemacht hat und zu Aufbruch, Umkehr und Befreiung ruft.⁴⁸ Von der Notwendigkeit, sich an die Begegnung mit Jesus bis in die

47 *Th. W. Adorno*, Fortschritt, in: *H. Kuhn, F. Wiedmann* (Hg.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München 1964, 30-48. *R.W. Meyer* (Hg.), *Das Problem des Fortschritts-heute*, Darmstadt 1969. *W. Oelmüller* (Hg.), *Fortschritt wohin?*, Düsseldorf 1972. Vgl. *R.D. Laing*, *Das Selbst und die Anderen*, London 1969.

48 Vgl. *J.B. Metz*, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 1977, bes. 176ff.

sinnliche Dimension hinein zu erinnern, spricht der Beginn von 1 Joh 1,1-4. **W. Benjamin** spricht in seinen "geschichtsphilosophischen Thesen" von der Erinnerung der "Leidensgeschichte der Welt". Freiheitserinnerung ist so auch grundlegend Erinnerung des geschichtlich akkumulierten Leidens. Die Erinnerung ist nicht eine rein unterwerfende Attitüde gegenüber der Vergangenheit noch reine Ideologiekritik. Als erinnerte Leidensgeschichte kann es die Gestalt "gefährlicher Überlieferung" annehmen und vermittelt sich narrativ in "gefährlichen Geschichten". Das Subjekt als ein "in Geschichten verstricktes Bewußtsein" (**Schapp**) ist in der Geschichtlichkeit des Bewußtseins rückgebunden an ein "Bewußtsein in Geschichten" (**H. Lübke**). So kann man sagen: *Historia magistra vitae*, die Geschichte übt ihr Lehramt aus.

VI. Die Rettung vor dem Vergessen (**W. Benjamin**) und die Gegenwart der Vergangenheit im Heute (**M. Proust**) (ein ideengeschichtlicher Vergleich)

Im Sinne von **Augustinus**, der in den *Confessiones* (XI 20 (26)) schreibt: "Es gibt drei Zeiten: Gegenwart von Vergangem, Gegenwart von Gegenwärtigem, Gegenwart von Zukünftigem", sieht **W. Benjamin** die Gegenwart als Polarisierung von Vergangenheit und Zukunft. In der subjektiven Erfahrung einer qualitativen Zeit wird jeder Moment als unvergleichlich und einzigartig erlebt. Das geschichtliche Erinnern wird zum "Eingedenksein", zur Reanimation vergangener Ereignisse, um an ihnen das Unabgeholte und Versäumte zu vollenden. Die Vergangenheit ist nicht bloß wiederzufinden, sondern sie ist zu "retten", d.h. man muß ihr in der Gegenwart neue Aktualität geben. Dies aber meint nicht Repristinierung der Vergangenheit, sondern ihre Rettung vor dem Vergessen. Was uns die hermeneutische Tradition von ihr vermittelt, ist immer schon Selektion und Interpretation, nach **W. Benjamin** "die Geschichte der Sieger". In einem historischen Perspektivenwechsel, verbunden mit einer moralisch-ethischen Anschauung und Entscheidung gilt es, die Geschichte "dem Gedächtnis der Namenlosen" zu weihen. Mit dem Begriff des "Eingedenkens", das ein Verhältnis zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit stiftet, können Begebenheiten der Vergangenheit in der gegenwärtigen Erfahrung reaktualisiert werden. (Das Judentum hat dafür die Kategorie des *Zekher*). In solchem Anschließen der Gegenwart an die Traditionen kann Vergangenheit durch die Gegenwart verändert werden, retrospektiv durch die Korrektur ihrer Irrtümer, und prospektiv im Ergreifen der der Gegenwart je aufgetanen Möglichkeit des Sichereignens und Ergreifens des Neuen. **Benjamin** nennt diesen Vorgang "Erlösung", aber vor dem Richterstuhl der Gegenwart. In einer Notiz zu den Thesen "Über den Begriff der Geschichte" schreibt er: "Das apokryphe Wort eines Evangeliums: worüber ich einen Jeden treffe, darüber will ich ihn richten - wirft ein eigentümliches Licht auf den jüngsten Tag. Es erinnert an Kafkas Notiz: das jüngste Gericht ist ein Standgericht. Aber es fügt dem etwas hinzu: der jüngste Tag würde sich, nach diesem Worte, von den anderen nicht unterscheiden. Dieses Evangelienwort gibt jedenfalls den Kanon für den Begriff der Gegenwart ab, den der Historiker zu dem seinen macht. Jeder Augenblick ist der des Gerichts über gewisse Augenblicke, die ihm vorangegangen."⁴⁹ Für **Benjamin** wäre die Aufgabe des Eingedenkens die Rettung des Gescheiterten. Erlösung ist eine gegenwärtige Möglichkeit, "zu vollenden, was uns vorenthalten worden ist". Der Blick ist auf die aufspürende Wachheit und Fähigkeit gerichtet, den Keim des Neuen im Gegenwärtigen

49 *W. Benjamin*, Gesammelte Schriften (hg. *R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser*), Frankfurt/M. 1980 ff Bd. 1/3, S. 1245.

zu erahnen,⁵⁰ die auf dem Grunde der Vergangenheit verborgenen Funken der Hoffnung als "Splitter der messianischen Zeit". Benjamin beschreibt den Begriff des Eingedenkens: "Das Eingedenken kann das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenen machen"⁵¹. Die Jetztzeit hat eine "theologische" Valenz, ist die Möglichkeit, in retrospektiver Weise die Bedeutung der geschichtlichen Zeit zu verändern. W. Benjamin schreibt: "Im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen."⁵² Das Eingedenken wird als Kategorie des Ethischen aufgefaßt, wobei der Begriff der Erlösung sowohl ein Funktionsbegriff der erfahrenen Gegenwart der Menschen ist, die sich diese ganz zu eigen machen. Die messianische Welt ist für ihn "die Welt allseitiger und integraler Aktualität".⁵³ Erlösung aber bedeutet auch, die Zukunft in der Erfahrung des Glücks inmitten der Gegenwart und als Gegenentwurf zu allem Scheitern zu erfahren. Benjamin versteht Jetztzeit und Vergangenheit konstellativ, und letztere durch die erste voll.⁵⁴ Geschichte ist nicht ein unerschöpfliches Reservoir beliebig zitierbarer Tradition, die sich gleichgültig zum Moment ihrer Erkenntnis verhielte: "Denn es ist ein unwiederbringliches Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, die sich nicht als in ihm gemeint erkannte" (I 695). Diesen subkutanen Bezug der Vergangenheit zur Gegenwart umschreibt Benjamin bewußt mit theologischem Vokabular: "Ist dem so, dann besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem. Dann sind wir auf der Erde erwartet worden. Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine s c h w a c h e messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat" (I 694). "Der Historiker ist ein rückwärts gewandter Prophet. Er schaut seine eigne Zeit im Medium von verflochtenen Verhängnissen" (I 1250), den Sammelbegriff für Elend und Leid, Not und Unterdrückung und die Schmerzensschreie.

Ähnlich zielt auch die Proust'sche Erfahrung⁵⁵ auf das Bewußtsein eines Heute, in welchem die Vergangenheit in der Gegenwart wieder aufersteht. Thema des Romanwerks von Marcel Proust (1871-1922) ist die zerstörerische Wirkung der verrinnenden Zeit auf Mensch und Welt und die Suche der Wiederauferstehung der Vergangenheit in der Gegenwart. Der "Held" des Romans ist die Erinnerung, die das bisherige Leben des Ich-Erzählers Marcel, als "temps perdu", als "verlorene Zeit" gestaltet, ein Motiv, dessen zentrales Thema die Geschichte einer künstlerischen Berufung ist. Proust erstellt "sein unermeßliches Gebäude der Erinnerung", einer

50 W. Benjamin, Das Passagen-Werk, hg.v. R. Tiedemann, Frankfurt/M. 1982, 611.

51 W. Benjamin, Das Passagen-Werk, a.a.O. 589.

52 W. Benjamin, a.a.O. 589.

53 W. Benjamin, Gesammelte Schriften, a.a.O. I/3 1239.

54 Vgl. H.H. Holz, Prismatisches Denken, in: Über Walter Benjamin, Mit Beiträgen von Theodor W. Adorno u.a., Frankfurt/M. 1968, 105ff. G. Kaiser, Walter Benjamins 'Geschichtsphilosophische Thesen'. Zur Kontroverse der Benjamin-Interpreten, in: DVjs 46 (1972) 588ff. R. Tiedemann, Historischer Materialismus oder politischer Messianismus? Politische Gehalte in der Geschichtsphilosophie Walter Benjamins, in: P. Bulthaupt (Hrsg.), Materialien zu Benjamins Thesen 'Über den Begriff der Geschichte'. Beiträge und Interpretationen, Frankfurt/M. 1975, 77-121.

55 M. Proust, Auf der Suche nach der verlorenen Zeit (E. Rechel-Mertens), 7 Bde, Frankfurt/M./Zürich 1953-1957. W. Benjamin, Zum Bilde Prousts, in: Ders., Schriften, Bd. 2, Frankfurt/M. 1955, 132-147. J.-F. Revel, Sur Proust. Remarques sur "A la recherche du temps perdu", Paris 1960. S. Beckett, Marcel Proust, Zürich 1960. Th.W. Adorno, Kleine Proust-Kommentare, in: Ders., Noten zur Literatur II, Frankfurt 1961, 95-109. J. Daniel, Temps et mystification dans "A la recherche du temps perdu", Paris 1963. G. Poulet, L'espace proustien, Paris 1963. C. Savage, Death in "A la recherche du temps perdu", in: Forum 4 (1963) 7-11.

"unvollendeten Kathedrale gleich", besessen auf der Suche nach Glück, Wahrheit und Schönheit. Der dargestellte Weg führt durch unermeßliche Leiden und Desillusionierungen, um in der Kunst die einzige Sinnggebung zu finden. Das ästhetische Erlebnis verbindet sich mit dem partiellen "Wiederfinden der verlorenen Zeit" mittels der durch Sinneseindrücke evozierten "unwillkürlichen Erinnerung" (*mémoire involontaire*), welche die Vergangenheit durch das "Wunder der Analogie" in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit neu erleben läßt. Die erinnerte Welt erscheint in geschlossene Erlebniseinheiten konvex gebündelt, einer Stunde, eines Tages, einer Woche, worin sich die Zeitabschnitte der Vergangenheit verdichten und appäsentieren. Das abschließende, alle Erfahrungen plötzlich erhellende Erlebnis der Erinnerung ist das der "wiedergefundenen Zeit". Dieses Wiederfinden ist für Proust die Geschichte einer künstlerischen Berufung. In der von einer unzähligen Vielfalt von Assoziationen durchwobenen Erinnerung begreift Proust das eigentliche Leben (*Bergsons "durée"*), in seiner Fülle der unbegrenzten Gleichzeitigkeit.⁵⁶ Kraft der Erinnerung will der Erzähler die verlorene Vergangenheit zurückrufen und im Subjekt aufleuchten lassen. Dies klingt schon in seinem Frühwerk "Les plaisirs et les jours" (1896) (Tage der Freuden) in dem Satz an: "Ich begriff, daß Noah die Welt nie so gut sehen konnte wie von der Arche aus, obwohl sie verschlossen war und es Nacht war auf der Erde." Proust beschreibt ein Leben, das durch die Erinnerung erlebt wird. Die Welt der "Recherche" ist eine Reise in die unbekanntes Tiefen der Erinnerung, in ein Universum magnum, beleuchtet von einer *Laterna magica* und ihrer irisierenden Vielfalt. Proust will die im Unterbewußtsein versunkene Welt wiederfinden durch Erinnern, das als "intuitives" durch zufällige Sinneseindrücke ausgelöst wird. Nur auf dem Weg über diese Gefühlserinnerung (*mémoire affective*) könne Längstvergessenes wiederbelebt werden. Dies geschieht zunächst durch ein zufälliges Aufblitzen, eine "Illumination", um zur verstandesmäßigen Bewältigung und Ausdehnung des Bewußtseinsinhaltes fortzuschreiten, zur Analyse, um dann die erinnerten Zustände ins Wort zu heben, in den expressiven Ausdruck, d.h. sie neu zu erschaffen. Das Vergangene kann im Gedächtnis wieder aufleben. Die spontan rückerinnerte Vergangenheit fließt in die Gegenwart ein - meistens durch einen unwillkürlichen Gedächtnisakt (*mémoire involontaire*), der das erinnerte, frühere Ich gegenwärtig setzt. Diese innere Zeit als seelische Wirklichkeit ist die *durée réelle*. Fallen äußere und innere Zeit im Moment seltener Identität von Gegenwart und Vergangenheit zusammen, so geschieht ein Aufblitzen jenes "kleinen Quantums reiner Zeit": "Eine aus der Ordnung der Zeit herausgehobene Minute hat in uns, damit er sie erlebe, den von der Ordnung der Zeit freigewordenen Menschen wieder neu erschaffen" (VII 295). Diese fortwährend neu erschaffene innere Zeit ist die Substanz unseres Ich. Sein letzter Band - "Die wiedergefundene Zeit" - zeigt, wie der Ich-Erzähler Marcel den Begriff der Zeit wiederentdeckt. Mittels der Erinnerung wird der Vergangenheit die verlorene Zeit entrissen, zum Kunstwerk gestaltet und so verewigt. Auf diese Weise sind die "der Zeit entzogenen Fragmente des Daseins" - die "illuminations rétrospectives" - wiederaufgefunden und gerettet. Proust schreibt: "Zweifellos fügten alle diese verschiedenen Ebenen, auf welche die Zeit, seitdem ich mir bei Gelegenheit dieses Festes ihrer wieder deutlich bewußt geworden war, mein Leben nacheinander verlegte, indem es mir den Gedanken suggerierte, daß man in einem Buche, welches eine davon würde schildern wollen, im Gegensatz zu der Psychologie, die man gewöhnlich anwendet,

56 Vgl. L. Pierre-Quint, Marcel Proust, sa vie, son oeuvre, Paris 1946. F. Delattre, Bergson et Proust, 1948. G. Poulet, Zeit und Raum, dt. 1966. A. Maurois, Auf den Spuren Prousts, Hamburg 1956. G. Brée, Du temps perdu au temps retrouvé, 1950. H.R. Jauss, Zeit und Erinnerung in M. Prousts 'A la recherche du temps perdu', Diss. Heidelberg 1963.

eine Art von Raumpychologie benutzen müsse, den Auferstehungen, die mein Gedächtnis zustande gebracht hatte, eine neue Schönheit hinzu, seitdem ich mich in der Bibliothek ganz für mich meinen Überlegungen überließ, insofern das Gedächtnis, indem es die Vergangenheit in unveränderter Gestalt in die Gegenwart einführt - so nämlich, wie sie sich in dem Augenblick präsentierte, als sie selbst noch Gegenwart war - gerade jene große Dimension der Zeit zum Verschwinden bringt, in der das Leben sich realisiert" (VII 538).

Der etwa 3000 Seiten umfassende Roman *M. Prousts*, "des Mannes eines einzigen Buches" (B. de Fallois), ist nach dem Baugesetz freier Erinnerungsassoziationen und räumlicher wie zeitlicher Perspektiven aufgebaut. Im Schlußteil erlebt der Erzähler den Totentanz seiner morbiden Gesellschaftsepoche mit den altgewordenen, von der Zeiterosion gezeichneten Romanfiguren aus seiner Jugendzeit. Die Zeit wird sichtbar an den Gestalten, die "gleichsam eine Offenbarung der Zeit" sind. Sie erscheinen dem Ich-Erzähler Marcel wie "eine Puppenmaskerade, übergossen von den nichtstofflichen Farben der Jahre, Puppen, die die Zeit nach außen treten lassen, die Zeit, die gewöhnlich nicht sichtbar ist, die, um sichtbar zu werden, nach Körpern sucht und überall da, wo sie sie findet, sich ihrer bemächtigt." In der Bibliothek des Herzogs erfaßt ihn die visionäre Vorstellung, das ganze, vergessene und verlorene Leben literarisch festzuhalten, um in der Suche nach der verlorenen Zeit diese zu finden und so Vergänglichkeit und Vergessen aufzuheben. Das riesenhafte Romanwerk schließt mit dem geheimen Schlüsselbegriff, der in alle Szenen eingewoben ist, Zeit.

Die platonische Anamnese hat bei Proust ihre dichterische Travestierung gefunden. Das Vergangene wird im gegenwärtigen Augenblick lebendig und durchdringt sich im Außerzeitlichen, dem Mysterium dessen, was Geburt des Dichters heißen kann mit dem Thema der "wiedergefundenen Zeit". Grundquelle des Kunstwerks ist das "moi profond", das Ich, das die Eindrücke sich assimiliert und verarbeitet. Die Konstante ist die Erfahrung des Selbst, wobei das einheitsstiftende Element der als isoliert und wechselnd erfahrenen Aspekte das "Wunder der Analogie" (VII 291) ist, die sich in der Erfahrung als "unwillkürliche Erinnerung" ("mémoire involontaire"), im Stil als "Metapher" ausdrückt. Das Wechselspiel von Vergessen und unwillkürlicher Erinnerung konstituiert die Zeiterfahrung des Erzählers und bildet das Fundament der Recherche: eine zufällige sinnliche Empfindung, die mit einer früheren übereinstimmt, um diese und das assoziative Mitfeld, auch das damalige Ich, in ihrem vollen Wirklichkeitsgehalt dem Vergessen zu entreißen. Die so erinnerte Vergangenheit entwindet sich der verändernden Macht der Zeit, hat den Duft der Ursprünglichkeit und den vollen Affektgehalt bei sich, statt zur bloßen, dem Subjekt selbst äußerlich bleibenden Tatsachenerinnerung zu degenerieren (vgl. VII 282-290). Die Erinnerungsbereiche werden durch die "mémoire involontaire" hervorgerufen. Die Dinge werden mit allen Sinnen in allen Aspekten wahrgenommen und registriert (erinnertes Ich), um durch Vergleich oder "Metapher" im weiteren Sinn (der uneigentlichen und vergleichenden Redeweise) in den Kontext des ganzen Lebens integriert zu werden. Nach der Synthese von erinnertem und erinnerndem Ich geht es um das Festhalten der Bedeutung des Faktums mit dem Schritt vom Individuell-Besonderen zum Überindividuell-Allgemeinen. Für M. Proust läßt allein die Kunst zur Selbstidentität, zum Mitmenschen und den Zugang zur Wirklichkeit finden. E. Köhler schreibt: "Das Finden des Suchers Marcel (= Vorname des Erzählers, des Verfassers) bestätigt das Nicht-findenkönnen des modernen Romanhelden gerade dadurch, daß die Sinneinheit dieses Lebens nur noch aus einem Zufall gewonnen werden kann und sich allein in der Kunst, nicht aber im Leben selbst zu realisieren vermag".⁵⁷

57 L. Bersani, Proust. The Fiction of Life and of Art, 1966. E. Köhler, Marcel Proust, 21967.