

CHRISTIAN LOTZ

Schuld und Reue. Die Konstitution der Erinnerung in ethischen Selbstverhältnissen

I. Einleitung

Der Vergangenheit unseres Lebens kommt im Allgemeinen ein merkwürdiger Status zu: auf der einen Seite konstituieren sich alle Erlebnisse unseres Lebens *als* vergangen. Daher könnte man davon ausgehen, dass sie uns nicht weiter tangieren. Sie sind eben nicht mehr. Alles, was ist, wird gewesen sein und seine Bedeutung für uns verlieren. Ereignisse geschehen und vergehen.

Wir können nicht nur von der Zeitphilosophie des 20. Jahrhunderts lernen, dass dem nicht so ist: schon auf den ersten Blick sieht man, dass alle Erlebnisse unseres Lebens einen spezifischen Bezug zum jeweils gegenwärtigen Leben behalten. Sie sind nicht bedeutungslos. Im Gegenteil: *als* vergangen behalten sie ihre Bedeutung. Wir sehen also schon auf den ersten Blick, dass wir den Zeitfaktor und den Erlebnisinhalt mitsamt seinem Zusammenhang voneinander zu trennen haben. Neben einem rein zeitlichen Zusammenhang all dessen, was an Erlebtem in unsere Lebensgeschichte eingegangen und ‚Bedeutung‘ gewonnen hat, stellen wir fest, dass wir offenbar in besonderer Weise von dem, was sich *als* vergangen konstituiert hat, betroffen sein können. Mit anderen Worten: das, was sich als etwas Vergangenes, aber zu Erinnerndes in unserem Leben für dieses gebildet hat, geht uns etwas an. Es *bedeutet* uns etwas und ist so ‚jgendwie‘ gegenwärtig. Wir können zu dem Erinnernten nicht nur in einem rein ‚neutralen‘, beobachtenden und distanzierteren Verhältnis stehen, sondern wir sind emotional ebenso mit einbezogen wie ethisch oder moralisch engagiert. Ein distanzloses Laborverhältnis ist dem Subjekt zu sich selbst im Gegensatz zu dem Verhältnis, das es in Bezug zu dem unterhält, was es nicht ist, verwehrt. Das Selbstverhältnis zeichnet sich geradezu dadurch aus, dass es *sich* in seinen Bezugnahmen in seinem Sein konstituiert. Daher hat jede spezifische Bezugnahme spezifische Sinnbildungen zur Folge.

Wenn wir etwa verzweifelt darüber sind, wie wir in unserer jeweiligen Vergangenheit gehandelt haben und welche Fehler wir gemacht haben, erleben wir die jeweils eigene Vergangenheit in einem komplexen Verhältnis: einerseits nämlich müssen wir etwas erinnern, also *vergegenwärtigen*,

andererseits aber *fühlen* wir uns darin in besonderer Weise angegangen, also *affiziert*, drittens aber drückt sich im Gefühl des Verzweifeltseins ein Wertverhältnis aus.¹ Offenbar erlebe ich mein vergangenes Leben als etwas, mit dem ich nicht (mehr) einverstanden bin. Ich erlebe es als etwas Negatives. Ich erlebe es also *wertbittig*. Wenn wir im Alltag davon sprechen, dass uns etwas *nicht kalt* lässt, so implizieren wir damit neben dem Faktum, dass wir in einem solchen Verhältnis uns zu unserem Leben als solchem verhalten, dass wir ein spezifisch ethisch-moralisches Verhältnis zu uns selbst und unserer Vergangenheit aufgebaut haben.

Emotionale Selbstverhältnisse können sich aber auch zu Konflikten entwickeln. Etwas *soll nicht* so sein wie es sich darstellt oder etwas *soll anders* sein als es sich darstellt. Wir erleben in diesen Fällen einen eigentümlichen Konflikt zwischen etwas, das sich als zunächst nicht änderbare (vergangene) Faktizität darstellt, dann aber offenbar nicht in unser Selbst, dem Bild von ihm oder in die Kohärenz unseres Lebens *passt*.² Wie bspw. Ludwig Binswanger unter Aufnahme der Theorien von Husserl und Heidegger gezeigt hat, ist das depressive Bewusstsein zumeist von solcher Qualität. Eine vergangene Handlung kann nicht als solche akzeptiert werden und stört gewissermaßen den Selbstbezug in der Gegenwart, so dass das depressive Bewusstsein sich durch eine ‚Entleerung‘ der Zukunftsdimension auszeichnet, weil es im Konfliktbewusstsein der Vergangenheit eine Dimension gewissermaßen *versinkt*.² Beispiele wie dieses können unsere Aufmerksamkeit darauf lenken, dass der Begriff der Erinnerung nicht nur eine kognitive, sondern ebenso eine emotional-affektive und eine praktische Komponente hat.

In meinem folgenden Beitrag möchte ich mich vorrangig mit der letzteren befassen. Mir scheint, dass wir es in Gefühlen wie Schuld oder Reue mit ausgezeichneten Fällen zu tun haben, in denen wir dasjenige, was wir gemeinhin als ‚Erinnerung‘ bezeichnen, aus einer praktischen Perspektive begreifen können und sogar müssen. Schuld und Reue sind *andere* Formen der Erinnerung. Die praktische Seite der Erinnerung folgt der Vergegenwärtigung nicht im Sinne eines sekundären Schrittes nach, sondern stellt ein Moment ihrer selbst dar. Erinnerung ist ein *praktisches Selbstverhältnis*, in dem wir nicht nur ein Verständnis unseres Lebenszusammenhanges herstellen, sondern uns darüber klar werden, was für

¹ Ich konstituiere mich in diesem Verhältnis *gegenwärtig* in meinem Sein und als Person. Das, was ich bin – als Ganzheit – konstituiert sich *in* meinem Selbstverhältnis.

² Binswanger drückt die Konsequenz seiner Überlegung folgendermaßen aus: „Die Pro-
tento wird dadurch insofern unselbständig, als sie kein Wort über mehr hat, nichts, was
ihr zu ‚produzieren‘ übrig bleibe, es sei denn die zeitliche Objektivität der ‚zukünftigen‘
Leere oder der ‚Leere‘.“ (Binswanger 1960, 27).

Personen wir nicht nur als zukünftige, sondern als vergangene sein wollen.³ Auch die Vergangenheit ist mit in die Auseinandersetzung, wer wir sein wollen (und sind), einbezogen. Praktische Erinnerung kann damit als identitätsbildender Prozess begriffen werden. Wir werden sehen, dass der Unterschied zur Zukunftsdimension allerdings darin besteht, dass wir uns mit der *Faktizität* und Eindeutigkeit des vergangenen Lebens auseinandersetzen haben. Diese Perspektive erlaubt es uns, grundsätzlich kognitivistische und theoretizistische Modelle des Selbst in Frage zu stellen. Infolge ihrer repräsentationalistischen oder bildtheoretischen Konzeption der Erinnerung als ‚Bild‘ oder ‚Kopie‘ eines vergangenen Ereignisses verfehlen diese den intrinsischen Bezug zur Person oder zum Selbst. Als Vorbild bietet es sich an, diese Perspektive an derjenigen Position zu entwickeln, die Heidegger in *Sein und Zeit* demonstriert hat, die man aber auch bei Scheler und ansatzweise bei Husserl finden kann. Mithilfe deren Perspektive kann man die Identität des Selbst oder der Person grundsätzlich durch die zeitphilosophische Ausgangsposition als eine Auseinandersetzung des Selbst oder der Person mit sich und ihrem Lebens beschreiben, in der es um die *Ganzheit* bzw. einen kohärenten Lebenszusammenhang geht. Das Besondere ist allerdings, dass es nicht um irgendeine wie auch immer geartete ‚logische‘ Kohärenz geht. Abstrakte Identitätsphilosophie wird durch den Bezug auf die Zeitdimensionen des Lebens konkretisiert zu einer ‚Hermeneutik des Selbst‘ (Ricoeur) im doppelten Sinne des Genitivs.

Ich werde im Folgenden zunächst in einem ersten Schritt die grundsätzliche Aporie einer kognitivistischen Position in der Erinnerungstheorie skizzieren. Das grundlegende Paradox besteht darin, dass eine kognitive Bestimmung der Erinnerung grundsätzlich zweideutig hinsichtlich des Seinsstatus des Erinnerten bleibt. Auf der einen Seite nämlich muss man ablehnen, dass Erinnerung etwas mit Repräsentation zu tun hat. Erinnerungsbewusstsein ist kein Bildbewusstsein. Andererseits führt das zu der Konsequenz, dass sich das *Erinnerte* nur im Vollzug des Erinnerungsbewusstseins konstituiert. Es gibt nicht ‚hinter uns‘ eine ‚ansich‘ seiende Vergangenheit, auf die wir wie auf einen Speicher zurückgreifen können. Mit dieser Überlegung aber wird die kognitive Bestimmung der Erinnerung von sich aus über sich hinausgetrieben, denn in der kognitiven Perspektive bleibt das Vollzugs- und *Bildungsmoment* des Selbst *durch* den Vollzug der Erinnerung grundsätzlich unbestimmt, das man als ein praktisches Selbstverhältnis auslegen muss. Ich werde in einem zweiten Schritt als ein Beispiel für die Verschiebung der kognitiven

³ Vgl. insbesondere die achte Vorlesung zu Heidegger in Tugendhat 1993.

Komponente auf die Phänomene ‚Schuld‘ und ‚Reue‘ eingehen. Normalerweise gehen wir davon aus, dass wir zunächst in einem kognitiven Sinne Ereignisse unserer jeweiligen Vergangenheit repräsentieren und dann ein Schuld- oder Reuegefühl haben (oder vice versa). Diese Theorie ist aber bei näherer Betrachtung nicht einsichtig und wird den Phänomenen nicht gerecht. Schuld und Reue sind nicht ‚psychologisch-immanente‘ Zustände oder ‚Gefühle‘, die für sich betrachtet bedeutungslos sind oder gar auf externe Prozesse zurückzuführen sind. Man verfehlt sie, wenn man sie auf kognitive Prozesse zurückführt oder als symbolische Prozesse auslegt. Hier wird die These vertreten, dass sie sich durch eine Binnenstruktur auszeichnen, durch die wir uns selbst verständlich werden und gewissermaßen ‚auslegen‘. In anderen Worten: Reue und Schuld sind hermeneutische ‚Ereignisse‘ unserer Selbstausslegung und -erfassung.

II. Repräsentationen

Gewissermaßen als eine innere Konsequenz unseres natürlichen Denkens über die Welt verlängern wir normalerweise die repräsentationalistische Sichtweise auch auf unsere ‚innerer‘ Welt. Normalerweise gehen wir davon aus, dass sich die Beziehung zwischen unserem Bewusstsein und der ‚Realität‘ als eine Beziehung von ‚Innen‘ und ‚Außen‘ darstellt. In irgendeinem Sinne empfangen wir Informationen von ‚draußen‘, die dann von unserem kognitiven System in eine Repräsentation dessen, was wir vor uns haben, umgewandelt wird. Über den Status dieser ‚kognitiven Transsubstantiation‘ ist sich die wissenschaftliche Forschung bekanntermaßen uneinig. Im phänomenologischen Diskussionsrahmen kann man von einer Bildtheorie des Bewusstseins sprechen. Wir können hier dahin gestellt lassen, wie es sich mit solcherart Wahrnehmungstheorie verhält. An dieser Stelle ist nur von Interesse, dass wir die Repräsentations- oder Bildtheorie des Bewusstseins nicht nur auf die Wahrnehmung, sondern gewöhnlich auf alle Bewusstseinsvollzüge übertragen können. So könnte man davon ausgehen, dass wir in einer Erwartungsvorstellung etwas repräsentieren, das etwas zukünftig ‚Reales‘ repräsentiert, und in einer Erinnerungsvorstellung etwas repräsentieren, das etwas vergangenes Reales darstellt. Davon abgesehen, wie es sich mit dem Status des Realen verhält, sollte man zunächst an dieser Sichtweise korrigieren, dass sich Erwartungsbewusstsein und Erinnerungsbewusstsein bei genauerer Überlegung überhaupt nicht direkt auf ein Objekt beziehen. Nehmen wir als Beispiel ein Erwartungsbewusstsein. Wenn ich zum Beispiel er-

warte, dass nach dem Öffnen meiner Kühlschränktür der Schweizer Käse zu sehen sein wird, dann erwarte ich nicht im direkten Sinne den Schweizer Käse. Das hat einen einfachen Grund: wenn ich etwas erwarte nicht das Erwartete noch nicht eingetreten. Was ich erwarte, ist demnach die Erwartung des Schweizer Käses, sondern bloß die Wahrnehmung des Schweizer Käses. Gemeinhin sprechen wir hier von einem kognitiven oder propositionalen Gehalt einer Erwartung. Ich erwarte, dass ich den Schweizer Käse wahrnehmen werde, nicht den Schweizer Käse selbst. Nun könnte man nun weiter davon ausgehen, dass genau dieser Sachverhalt des Erwartens einer Schweizerkäsewahrnehmung für die Repräsentationstheorie des Bewusstseins spreche. Schließlich ist meine Erwartung dann erfüllt, wenn ich den Schweizer Käse nach dem Öffnen der Tür wahrnehme. In dieser Überlegung liegt aber ein Fehler in der temporalen Betrachtung. Eine Erwartung nämlich ist keine Erwartung mehr, wenn sich das, was ich erwarte, erfüllt. In anderen Worten: eine Erwartung erwartet das Erwartete immer im ‚zukünftigen‘ Sinne. Wenn ich aber den Schweizer Käse ‚wahrnehme‘, dann ist dieses *eo ipso* keine Erwartung mehr. In anderen Worten: es gibt kein Kriterium, um das Verhältnis von Erwartung und Wahrnehmung im Sinne einer Repräsentation zu deuten. Wenn ich den Schweizer Käse schließlich wahrnehme, dann kann ich mich nur noch an meine Erwartung erinnern. Daraus müssen wir schlussfolgern, dass wir – *wenn* wir im Erwartungsbewusstsein leben – kein Kriterium haben, um die Erwartung auf ihren repräsentierten Realitätsgehalt hin zu überprüfen.

Genau so verhält es sich auch mit dem einfachen Erinnerungs- bzw. Wiedererinnerungsbewusstsein.⁴ Das Argument oder die Beobachtung ist auch hier dieselbe: es gibt kein Kriterium *außerhalb* des Erinnerungsbewusstseins, um die ‚Richtigkeit‘ des Sachverhaltes zu prüfen. So wie meine Erwartung nicht dadurch ‚falsch‘ wird, dass ich nicht den erwarteten Schweizer Käse nach Öffnen der Kühlschränktür sehe, so wird auch mein Erinnerungsbewusstsein nicht ‚falsch‘, wenn ich *jetzt* etwas anderes sehe als das Erinnernte. Machen wir uns das klarer. *Wenn* das Erinnerungsbewusstsein ein repräsentationales Bewusstsein wäre, dann müsste ich die Richtigkeit des repräsentierten Erinnerungsgeltes *während* des vollziehenden Erinnerungsbewusstseins prüfen können. Das kann ich aber nicht. Ich kann zwar versuchen, meine *jetzige* Wahrnehmung mit in die Argumentation einzubeziehen, aber die Wahrnehmung des Schweizer Käses hilft mir nicht im geringsten weiter bei der Frage, ob

⁴ Ich gehe an dieser Stelle nicht auf den von Husserl entwickelten Unterschied von retentionalen, primären Erinnerungsbewusstsein und sekundärem Wiedererinnerungsbewusstsein ein. Vgl. dazu Bernet 1983.

meine Erinnerung an meine Erwartung des Schweizer Käse vor der aktuellen Wahrnehmung desselben richtig oder falsch war. Daraus müssen wir folgern, dass es nur ein *internes* Kriterium der Erinnerung geben kann, um die Richtigkeit einer Erinnerung zu prüfen, und das kann – konsequenterweise – nur das (oder, ein anderes) Erinnerungsbewusstsein selbst sein. Es wird demnach in einer Erinnerungsvorstellung nichts repräsentiert, das *außerhalb* des Erinnerungsbewusstseins liegt. Auf dieses ‚Außerhalb‘ bleibt mir jeglicher Zugriff verwehrt, denn dasjenige, das ich erinnere, ist *als* Erinnertes vergangen. Ich erinnere mich an etwas *als* vergangen. Um demnach zu prüfen, ob das Erinnerungsbewusstsein wirklich eine ‚Repräsentation‘ ist, muss ich auf eine *andere* Erinnerung zurückgreifen, bzw. ich muss versuchen, mir meine Erinnerung selbst klarer zu machen. Diese Klarheit aber kann ich nicht erreichen, indem ich auf eine Wahrnehmung zurückgreife. Meine Erinnerung an das Schulhaus, in dem ich als kleines Kind gesessen habe, wird nicht im geringsten richtiger oder falscher, wenn ich es jetzt vor mir – gegenwärtig – sehe. Um aber festzustellen, ob ich wirklich dort gesessen habe, muss ich – wenn wir den Fall der intersubjektiven Frage zunächst außer acht lassen – mich auf mein Erinnerungsbewusstsein selbst verlassen. Erinnerungsbewusstsein besitzt daher allenfalls *interne zeitliche* Referenzen.

Wenn diese phänomenologischen Überlegungen korrekt sein sollten, führt uns dies zu einem weiteren Problem. Wenn nämlich keine externe Quelle außerhalb des Erinnerungsbewusstseins zur Verfügung steht, um das Erinnerungsbewusstsein selbst zu befragen, konstituieren sich unsere Erinnerungen und damit unser eigenes vergangenes Leben in ständiger Selbstkorrektur und Veränderung *durch* eben dasselbe Erinnerungsbewusstsein. Wir ‚ändern‘ nicht den anschaulichen Gehalt unserer Erinnerungen durch die gegenwärtigen Wahrnehmungen, die wir haben, sondern im anschaulichen Sinne ändern *sich* Erinnerungen durch *interne* Korrektur der Erinnerungen. Damit geht uns aber genau dasjenige Kriterium verloren, um die ‚letzte Wahrheit‘ unserer Erinnerungsvorstellungen zu prüfen. In anderen Worten: als Referent des Erinnerungsbewusstseins kann allenfalls das ideale Korrelat aller Erinnerungen begriffen werden, die ich mit Bezug auf den Referenten vollziehen kann. Illustrieren wir dies an einem Beispiel: nehmen wir an, dass meine Erinnerung an das Schulhaus, in dem ich gesessen habe, aus welchen Gründen auch immer zweifelhaft wird. Wir hatten bereits festgestellt, dass es mir nicht helfen wird, zu dem Schulhaus zu reisen, um es *jetzt* zu betrachten. Das Wahrnehmungsbewusstsein des Schulhauses kann mir zwar Assoziationen liefern, aber nicht das externe Kriterium (das die Repräsentationstheorie der Erinnerung voraussetzt). Die Assoziationen nämlich führen

mich im besten Falle wieder *zurück* in mein Erinnerungsbewusstsein. Das hat Husserl minutiös und beispielhaft in seinen Manuskripten herausgearbeitet: In der Wahrnehmung von etwas kann es eine assoziative Weckung geben, die zwei Gehalte in einer Gegenwart zusammenbindet. Diese Weckung aber führt mich aus dem Wahrnehmungsvollzug heraus. Das gegenwärtige Schulhaus weckt eine Erinnerung, aber kann den Gehalt der letzteren niemals im anschaulichen Sinne ersetzen. Natürlich kann ich glauben, dass ich im Schulhaus gesessen habe, weil es jetzt vor mir steht, aber dieser Glaube greift nicht in die anschauliche Erinnerungsvorstellung selbst ein. Er bleibt ihr äußerlich. Ich kann demnach nur versuchen, mich ‚besser‘ oder ‚genauer‘ zu erinnern, aber einen letzten Anhaltspunkt, ob ich wirklich so in dem Schulhaus gesessen habe wie ich meine mich zu erinnern, werde ich nicht erhalten. Er stellt sich als ein *Idealfall* meines Erinnerungsbewusstseins im Sinne eines regulativen Ideals dar. Ich *weiß* gewissermaßen, dass ich mich genau erinnern *könnte*, wenn die Umstände oder meine Kapazitäten nur gut genug *wären*. Dieses Bewusstsein des Idealfalles ist selbst internes Moment des Erinnerungsbewusstseins. Husserl hat diese Struktur in seinen Manuskripten äußerst genau herausgearbeitet, worauf ich hier nicht weiter eingehen möchte.⁵

Aber wie es auch um diesen Idealfall bestellt sein mag: Die vorhergehenden Überlegungen müssen zu der Konsequenz führen, dass sich meine Erinnerungen intern verändern und korrigieren lassen. Da das Erinnerungsbewusstsein dasjenige Bewusstsein ist, in dem ich *mich* mit (m)einer Vergangenheit im Sinne eines durchgängigen Lebens und einer Biographie *anschaulich* erfasse, muss auch die Idee einer eindeutigen Lebensgeschichte ins Wanken geraten.⁶

II. Ethisches Selbstverhältnis

Die Diskussion des Repräsentationsgedankens hat uns dazu geführt, die kognitive Vorstellung des Erinnerungsbewusstseins über sich selbst hinauszutreiben. Der Referent der Repräsentation kann allenfalls als ein heuristisch anzusetzender Idealfall interpretiert werden, und der Aufweis des autokonstitutiven Moments zwingt zu der Einsicht, dass selbst jeder noch so kognitive Vollzug durch seinen Vollzugscharakter *das konstituiert, was er zu repräsentieren beansprucht*. Oder, um es anders auszudrücken: Erinnerungen haben – wie Wünsche und Absichten – eine reflexive Struktur.

⁵ Vgl. insbesondere die Ausführungen in Hua XI, 192-211; 365-385.

⁶ Vgl. dazu Tengelyi 1997.

tur. Das kann nun zum nächsten Schritt der hier vorgestellten Überlegungen hinführen, nämlich zum Einbezug des „praktischen Selbstverhältnisses“ (Tugendhaft). Dieses praktische Selbstverhältnis schließt ein, dass wir „selbstinterpretierende“ und „selbstevaluierende“ Wesen sind.⁷ In anderen Worten: wir legen uns durch unsere Erinnerungen nicht nur als das, was wir sind, aus, sondern wir können dazu auch Stellung nehmen. Einfacher gesagt: wir können uns selbst ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ finden. Dieses muss sich nicht auf einzelne Handlungen beziehen, sondern kann auch die *gesamte* Person umgreifen. In einer Stimmung wie ‚Zufriedenheit‘ kommt der Vollzug eines *Wertbewusstseins* meiner Person zum Vorschein. Der springende Punkt ist, nicht den Fehler zu machen, diese Stellungnahmen allzusehnell als sprachliche Äußerungen und Urteile unserer selbst über uns selbst kognitivistisch zu deuten. Praktische Selbstverhältnisse sind nicht nach dem Muster von Meinungen strukturiert, die auf einen Wahrheitswert bezogen sind, sondern sie sind so gebaut, dass sie sich intern auf Handlungen, auf unseren Lebenszusammenhang und somit auf personale Identität richten.⁸

Die Abwehr der kognitivistischen Repräsentationstheorie des Bewusstseins überhaupt, und des Erinnerungsbewusstseins im Speziellen muss dazu führen, dass wir das Verhältnis, das sich in diesen Vollzügen ausdrückt, als ein *dynamisches* reinterpretieren. Als Selbst oder Person konstituieren wir uns demnach laufend *durch* die Bewusstseinsvollzüge: wir haben nicht eine Vergangenheit, sondern wir *sind* ständig unsere Vergangenheit. Das hat auch Heidegger in *Sein und Zeit* im Sinn gehabt, wenn er gleich zu Anfang schreibt:

Das Dasein ist je in seinem faktischen Sein, wie und ‚was‘ es schon war. Ob ausdrücklich oder nicht, *ist* es seine Vergangenheit. Und das nicht nur so, dass sich ihm seine Vergangenheit gleichsam ‚hinter‘ ihm herschiebt und es Vergangenes als noch vorhandene Eigenschaft besitzt, die zuweilen in ihm nachwirkt. (SuZ, 20).⁹

Wenn die These eines *anschaulichen*¹⁰ starren Ansich-Seins der Vergangenheit durch den dynamischen Vollzugs- und Interpretationscharakter der Erinnerung nicht mehr haltbar ist, müssen wir uns fragen, warum wir trotzdem davon ausgehen, dass wir eine eindeutige Lebensgeschichte und eine eindeutige Vergangenheit besitzen. Darüber hinaus müssen wir uns im expliziten Sinne dieser vergewissern. Wie wir oben festgestellt

⁷ Vgl. Steinfarth 2001, 26ff.; vgl. Husserl 1996, 211.

⁸ Vgl. dazu auch Steinfarth 2001, 51ff.

⁹ Zu Heidegger siehe auch den Beitrag von Th. Wolf in diesem Band.

¹⁰ Ich lasse hier symbolische Vergangenheitsbezüge wie die Erzählung außer Acht.

haben, können wir dies nur in der Erinnerung selbst tun. Die entscheidende Einsicht besteht daher darin zu erkennen, dass die interne und konstitutive *Unsicherheit* des Erinnerungsbewusstseins nur durch andere, hier praktisch genannte Vollzüge, *ausgeglichen* werden kann. Dazu zählt jeder stimmungsmäßige Bezug, durch den wir zu uns selbst verhalten. Solche Bezüge sind Ausdruck einer hermeneutischen Selbstvergewisserung. Selbst in einfachsten Gemütszuständen, in denen wir uns ‚irgendwie‘ gut oder schlecht fühlen, geben wir einer Gesamtsituation Ausdruck, wie es uns um uns selbst bestellt und ‚zumeist‘ ist. Die Stimmung, wie Heidegger in *Sein und Zeit* schreibt, „macht offenbar, wie einem ist und wird“ (SuZ, 134). Das Gut- oder Schlechtfühlen ist aber neben der Konfrontation mit der eigenen Existenz bereits eine implizite Auseinandersetzung mit unserem eigenen Leben und unseren Zielen, es als solches gestalten zu wollen, und es gestalten zu müssen. In solcherart Gefühlen, in denen wir uns selbst *als* wir selbst konstituieren, zeigt sich die „importance of what we care about“ (Harry Frankfurt).

Unser personales Verhältnis und unsere Identität würde vollends zusammenbrechen, wenn wir uns nicht zumindest einer Vergangenheit *verschern* könnten. Dieses geschieht in der hermeneutischen Selbstauslegung. Wenn es der Fall sein sollte, wie es in der Einleitung angedeutet wurde, dass Schuld und Reue als hermeneutische Vollzüge und damit selbst als Erinnerungsvollzüge begriffen werden können, könnte uns das zu der Hypothese leiten, dass wir in ‚sogenannten‘ Gefühlen wie Schuld oder Reue den instabilen und sich laufend ändernden eindeutigen Charakter unserer Vergangenheit in einen stabilen *verwandeln*. Genau dies soll in diesem letzten Schritt dargelegt werden anhand des Gefühls der Reue. Wie in der Schuld nämlich *fixieren* wir in der Reue den instabilen Charakter unseres Erinnerungsverhältnisses.¹¹ Erst durch die praktische ethische Selbstausrichtung unserer selbst kommen wir dazu davon zu sprechen, dass wir eine eindeutige Vergangenheit *besitzen* können. Wir machen uns den unsicheren Charakter unseres vergangenen Lebens *zuzugewinnen* und sichern ihn als einen Teil unserer Identität.¹² In erster Linie stellt sich daher das Reueverhältnis als ein Anerkennungs- und Bestätigungsverhältnis ein. Ich bestätige, wer ich bin und was ich war, und kann so einen Bezug zu meiner Gesamtperson aufrechterhalten und bilden.

¹¹ Das könnte auch eine psychologische Konsequenz haben. In den von der Psychologie beobachteten „falschen Schuldgefühlen“ könnte es für uns eine Möglichkeit geben, unsere Identität in einem inauthentischen Sinne zu *stabilisieren*. Die falschen Schuldgefühle sind Versuche des Ich, sich eindeutig zu erfassen.

¹² In welchem Sinne wir in solchen Vollzügen somit Aspekte unserer Identität *abspraken*, kann an dieser Stelle nicht diskutiert werden.

Während ich nämlich, wenn ich nicht bereue, mir noch zweifelhaft sein kann, ob ich etwas getan habe oder nicht (bzw. ob ich mir etwas im Sinne des Schuldgefühls zuschreiben soll oder nicht), gelingt mir dies in der recht verstandenen Reuebeziehung, die nichts mit billiger Buße zu tun hat, *nicht* mehr. Ich bestätige in solcherart fühlenden Verhältnissen mein Sein und nehme ihm die Offenheit, die ihm grundsätzlich durch die oben ausgeführte autokonstitutive Dimension der Erinnerung zukommt. In anderen Worten: erst in einem Vollzug wie der Reue versichere ich mich meiner eigenen Vergangenheit und mache sie mir im strengen Sinne zueigen.

III. Schuld

Wenn wir, wie oben ausgeführt, nicht mehr auf die Repräsentationstheorie zurückgreifen können, muss das dazu führen, auch die Struktur von Gefühlen und Emotionen erneut zu bedenken. Wir könnten nämlich auf den Gedanken kommen, dass Gefühle symbolische Anzeichen von etwas anderem sind; dass in ihnen also ein kognitiver Gehalt zu Vorschein kommt und gewissermaßen bloss symbolisch verdichtet wird. So könnte man z. B. der Meinung sein, dass das Gefühl der Schuld bloß der *Andruck* davon ist, dass wir eine sittliche Forderung verletzt haben. In diesem Fall wäre die Schuld bloß das sichtbare Anzeichen von etwas, das es selbst nicht ist, nämlich Zeichen der moralischen Forderung. Im Gefühl käme das, *wogegen* ich verstoßen habe, gerade erst im Sinne eines Abdruckes zum Vorschein. Sartre hat überzeugend argumentiert, dass eine solche Auffassung unseres emotionalen Seins eine Relation impliziert, die uns aus dem Bewusstsein heraustreten lässt, sobald wir sie in diesem Sinne versuchen zu thematisieren. In solchen symbolischen oder kausalen Konstruktionen aber beschreiben und interpretieren wir im eigentlichen Sinne nicht mehr das Phänomen selbst. Es ist eine Illusion zu meinen, dass wir etwas über das Gefühl der Schuld lernen, wenn wir es auf externe Faktoren im Sinne einer *Wirkung* zurückführen.¹³ Wir können – konsequenterweise – etwas über externe Mechanismen lernen, aber nichts über das Schuldigfühlen selbst. Dagegen empfiehlt Sartre, „offen anzuerkennen, dass alles, was im Bewusstsein passiert, seine Erklärung nur aus dem Bewusstsein selbst erhalten kann“.¹⁴ Gegen eine kausale und repräsentationalistische Interpretation von Gefühlen oder Emotionen

¹³ Vgl. Sartre 1997, 284.

¹⁴ Ebd., 287.

kann man daher im Sinne von Sartre anführen, dass Gefühle als eine Möglichkeit des Selbstbezuges eine *aktive* Auseinandersetzung mit dem eigenen Sein und dem eigenen Leben darstellen. Anders formuliert: in Gefühlen setzen wir uns mit uns selbst auseinander. Die Emotion „ist nicht reine und unsagbare Qualität wie das Ziegelrot oder der reine Eindruck von Schmerz [...]“. Sie hat einen Sinn, sie *bedeutet etwas für mein psychisches Leben*.¹⁵

So hat auch Heidegger angeführt, dass die Schuld im Sinne eines *Schuldgefühls* oder *Schuldigenkönnens* intern als eine Struktur begriffen werden muss, in der ich mich mit mir selbst in einem praktischen Sinne konfrontiere und so *dynamisch* bilde. Im Vollzug meines Schuldgefühls nämlich stelle ich einen ausgezeichneten Bezug zu meiner eigenen Zukunft in dem Sinne her, dass ich mich selbst für die Möglichkeit öffne, mir Handlungen als die meinigen zuschreiben zu können. So ist das im Heideggerschen Sinne verstandene Schuldigsein nicht eine *Reaktion*, eine *Wirkung* oder ein *Symbol* für etwas anderes als es selbst, sondern als Phänomen muss es so verstanden werden, dass ich mich in ihm anerkenne als *möglichen* Akteur meiner Handlungen. Im Verstehen meiner möglichen Schuld also mache ich mich selbst verantwortlich für das, was ich tun *kann*. Dieser Gedanke ist intansisch betrachtet völlig konsequent: Um eine autonome Handlung vollziehen zu können, muss ich ein Bewusstsein oder ein Verstehen der Möglichkeit voraussetzen, dass ich schuldig sein *könnte*. Andernfalls würde ich meine Handlung nicht *als* autonome (selbstverantwortliche) Handlung begreifen können, sondern sie als etwas mir *Äußerliches* erfahren.¹⁶ Für die hier verhandelte Thematik ist zunächst nicht die normative Dimension von Interesse, sondern ausschließlich der Selbstbezug, der Teil des Phänomens selbst ist. Wenn wir nämlich Schuld nicht in dem Sinne interpretieren, dass sie einer Handlung nachfolgt, sondern wenn wir einsehen, dass wir eigentlich schon vor jeder Handlung deren *Möglichkeiten* verstanden haben müssen, dann verlagert sich auch das Schulphänomen in ein zukünftiges Selbstverhältnis. Die Möglichkeit der Schuld wäre demnach als eine Form *praktischer Erwartung* zu fassen, in der ich mein zukünftiges Sein sozusagen auf mich nehme und es als zu meinem Leben gehörig verstehe. Damit verhalte ich mich in einem ausgezeichneten Sinne zu meiner eigenen Zukunft und meiner darin implizierten Lebens Ganzheit. In diesem Sinne konstituieren wir uns selbst im Verstehen der Schuld als Selbst.

¹⁵ Ebd., 316.

¹⁶ Bekanntlich ist das die Selbstinterpretation, die im Sinne des ‚Man‘ vollzogen wird.

Die Reue nun stellt sich als das umgekehrte Verhältnis dar. Im Gefühl der Reue stelle ich einen einheitlichen Lebensbezug in dem Sinne her, dass ich rückwirkend mein vergangenes Sein „auf mich nehme“ und es eindeutig mir zuschreiben kann. Während wir uns nämlich schuldig fühlen können für Dinge, die wir bloß *intendieren*, können wir in der Reue keinen Zukunftsbezug herstellen. „Nobody ever feels remorse for his unexecuted designs; [...] it would be absurd to feel remorse prior to a misdeed“.¹⁷ Das möchte ich in einem letzten Schritt beleuchten.

IV. Reue

Bekanntlich ist die Reue in der Moderne unter Verdacht geraten. Insbesondere Nietzsche hat immer wieder mit ausgreifendem Sarkasmus gegen die christliche Bußpraxis und deren Ressentiments gewettert. Für Nietzsche hat die Reue mit billiger Hinwegnahme des Schuldverständnisses zu tun. In der zudem öffentlich ausgetragenen Reuekultur nimmt sich jeder seine Schuld und damit seine Verantwortlichkeit durch den Versuch, sich moralisch zu entlasten. Somit ist die Kultur der Reue dem Verdacht der Heuchelei unterworfen.¹⁸ Sie versucht, die Vergangenheit vergessen zu machen und ist „Feigheit gegen die eigene That“ (KSA 12, 515).¹⁹ Diese psychologische Diagnose soll hier nicht in Abrede gestellt werden. Worum es hier geht, ist nicht die Rehabilitierung von Reue und Verzeihung, sondern um den Versuch, den *inneren* (idealen) Sinn des Phänomens der Reue im phänomenologischen Sinne sichtbar zu machen.

Die Idee der Reue kann man sichtbar machen, wenn man von vorn herein im Sinne Heideggers von einem *Reuezeitigen* spricht, d. h. dem Verständnis, dass es eine Möglichkeit gibt, sich vor die eigene Gewesenheit so zu bringen, dass dieses Verständnis nicht mehr durch den Ver-

¹⁷ Thalberg 1963, 546.

¹⁸ Vgl. KSA 8, 73: „Es ist gar nicht wahr, dass die Griechen nur auf dieses Leben ihre Blicke gerichtet hatten. Sie litten auch an der Todes- und Höllenangst. Aber keine Reue und Zerknirschung.“ – Ebd., 339: „Von zwei überein Empfindungen kann allmählich die Philosophie erlösen: erstens von der Furcht auf dem Sterbebette, weil da nichts zu fürchten ist, zweitens von der Reue und Gewissensqual nach der That, weil jede That ganz unvermeidlich war. Hinsichtlich alles Vergangenen ist ein kalter Fatalismus die philosophische Gesinnung.“ – Siehe hierzu auch den Beitrag von Th. Wolf.
¹⁹ Vgl. KSA 10, 480.

such gekennzeichnet ist, dem eigenen Gewesensein auszuweichen.²⁰ So wie Heidegger implizit eine Trennung vollzieht zwischen der ‚eigentlichen‘ und ‚uneigentlichen‘ Form des Schuldigseins (Annahme und Flieden vor der endlichen Fehlbarkeit), so kann man eben dies auch von der Reue behaupten. Nur derjenige, der sich in der Möglichkeit verstanden hat, nicht nur Fehler machen zu können (Schuld), sondern dies im Nachhinein auch *bestätigen* zu können, kann sich als ein verantwortlich Handelnder vor *und* nach der Tat entwerfen. Den Heideggerschen eher ‚negativen‘ Analysen des Schuldigseins wäre damit etwas Positives zur Seite gestellt, denn das Verstehen der eigentlichen Reue ist eine, wie Scheler es ausdrückt, „positive, befreiende, aufbauende“ (GW 9, 29) Möglichkeit. Die Reue setzt die *Anerkennung* des eigenen Schuldigseins voraus. Reue wäre damit sozusagen die verborgene Rückseite des unsicheren Erinnerungsbewusstseins. In der vollen und durchsichtigen *Annahme* meines möglichen gewesenen Seins verstehe ich mich erst als eine Person, deren Identität *wirklich* aus den Ereignissen besteht, die ich erinnern kann. In anderen Worten: im Verstehen der Reue *fixieren* wir all diejenigen vergangenen Momente, denen wir uns in einem bloßen Erinnerungsvollzug nur unsicher sein können. Das, praktische Selbstverhältnis führt daher zu einer *Erfüllung* des Erinnerungsbewusstseins. Es ‚bestimmt‘, was zu meiner Identität in einem endgültigen und sicheren Sinne gehört. Reue in diesem Sinne hat nichts mit billiger Buße und billigem Loswerden von moralischer Schuld zu tun, sondern mit ihrer vollen Bestätigung und *Beziehung* folgt, wie Scheler erkennt, eine „Selbstpreisgabe vor sich selbst“ (GW 9, 38) im Sinne eines Sichtbarmachen des handelnden (gewesenen) Selbst. Im Verstehen meiner selbst als bereuen Könnender anerkenne ich, dass gewesene Handlungen auch in der Zukunft immer *meine* Handlung bleiben werden. Ich bestätige also meine Selbstautorschaft und Selbstbestimmung meiner eigenen Person. Im Reuezeitigen können bleibt es mir verwehrt zu sagen, dass die Anderen mit meine Möglichkeiten abgenommen haben oder ich nicht verantwortlich sein kann. Ganz im Gegenteil: ich bestätige mich als freies Wesen und konstituiere so erst ein Selbst im anspruchsvollen Sinne von Autonomie. Die Reue ist kein Phänomen, das *gegen* das Schuldigsein gerichtet ist,

²⁰ In diesem Sinne kann man Schelers Entwurf – wenn man die religiöse Rhetorik beiseite lässt – in einem sachlichen Sinne als einen Erweiterungsvorschlag lesen. Vgl. z. B. GW 9, 36: „Nicht die bereute Schuld, sondern nur die *unbereute* hat auf die Zukunft des Lebens jene determinierende und bindende Gewalt“.

sondern dessen Bestätigung. Die Freiheit wird auch im Reueakt wirksamlicht im Sinne einer hermeneutischen Selbstkonstitution.²¹

Erst dieser nicht-kognitive Sinn der Erinnerung ermöglicht den Sachverhalt, dass Erinnerungsbewusstsein für die personale Identität eine zentrale Rolle spielen kann. Ohne diese praktisch zu nennenden Momente bleibt mir jede Selbstbildung im Sinne einer nicht nur passivisch verlaufenden Selbsterfassung verwehrt. In anderen Worten: Erinnerungsbewusstsein wird erst praktisch *verwirklicht* bzw. *wirklich*.

Literatur

- BINSWANGER, Ludwig 1960: *Melancholia und Manie*. Pfullingen.
 BERNET, Rudolf 1983: 'Die ungewöhnliche Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins', in: *Phänomenologische Forschungen* 14, 16-57.
 HEIDEGGER, Martin 1985: *Sein und Zeit*. Tübingen. (= SuZ)
 HUSSERL, Edmund 1952ff: *Gesammelte Werke (Husserliana)*. Dordrecht (= Hua).
 HUSSERL, Edmund 1996: 'Wert des Lebens. Wert der Welt. Sinnlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit <Februar 1923>', hrsg. v. Ulrich Melle, in: *Husserl Studies* 13/3, 201-235.
 NIETZSCHE, Friedrich 1999: *Kritische Gesamtausgabe*. Berlin (= KSA)
 ROTHAL, Robert 1967: 'Moral Weakness and Remorse', in: *Mind* 76, 576-579.
 SARTRE, Jean-Paul 1997: *Die Transzendenz des Ego*. Philosophische Essays 1931-1939. Reinbek.
 SCHELER, Max 1954ff: *Gesammelte Werke*. Bern (= GW)
 THALBERG, I. 1963: 'Remorse', in: *Mind* 72, 545-555.
 TENGELYI, László 1997: 'Lebensgeschichte als Selbstkonstitution bei Husserl', in: *Husserl studies*, 13/2, 155-167.
 TUGENDHAT, Ernst 1993: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt a. M.

²¹ Das kann man auch im psychologischen Sinne auslegen. Scheeler schreibt: „Nicht die bereute Schuld, sondern nur die *unbereute* hat auf die Zukunft des Lebens jene determinierende und bindende Gewalt.“ (GW 9, 36)

KONSTANTIN POLLOK

'Wider das Vergessen' Umwege über Locke und Wittgenstein zum politischen Begriff der Erinnerung

„Man muß manchmal einen Ausdruck aus der Sprache herausziehen, ihn zum Reinen geben, – und kann ihn dann wieder in den Verkehr einführen.“
 (L. Wittgenstein)¹

Der Soziologe Wolf Lepenies schrieb 1997 in einem Nachwort zu Elie Wiesels *Ethics and Memory*: „Lange Zeit haben nicht nur die Deutschen, sondern die Europäer sich in der Illusion gewiegt, endlich im *posthistorische* angekommen zu sein und nunmehr mit der Geschichte auf eine Politik der Erinnerung endlich verzichten zu können. Diese Illusion ist den Deutschen mit der Vereinigung, sie ist den Europäern seit dem Bürgerkrieg im zerfallenden Jugoslawien vergangen. In Deutschland muss unser kollektives Gedächtnis sich mit der zweiten deutschen Diktatur auseinandersetzen und steht erneut vor der Frage, wie wir mit dem Erbe der ersten umgegangen sind und welche Lehren wir daraus gezogen haben.“²

Der braune Terror einer ‚Geheimen Staatspolizei‘ sowie der rote Terror eines ‚Ministeriums für Staatssicherheit‘ sind derart ungeheuerere Stationen der deutschen Geschichte, dass ein Vergessen der damit verbundenen Taten selbst zur historischen Ungeheuerlichkeit wird. Eine ‚Politik der Erinnerung‘ hat demzufolge die Aufgabe, das ‚kollektive Gedächtnis‘ zu schärfen, das naturgemäß mit zunehmendem zeitlichen Abstand dieser Ereignisse schwächer zu werden droht. Die deutsche und europäische Jugend muss, so das *Credo Lepenies‘*, gegen eine kollektive Amnesie immunisiert werden.

Doch wenn eine heranwachsende Generation der Vergangenheit ihrer eigenen Gemeinschaft mit einem beträchtlichen Maß an Desinteresse begegnet und diese Vergangenheit gewissermaßen ‚abschütteln‘ möchte, dann stellt sich meines Erachtens weniger die Frage nach dem historischen Selbstverständnis dieser Personen, sondern vielmehr die nach dem öffentlichen Umgang mit der politischen Erinnerung. Wenn sich also die

¹ ÜG 504.

² Wiesel 1997, 51.

Erinnerung

Philosophische Positionen
und Perspektiven

Herausgegeben von
Christian Lotz, Thomas R. Wolf
und Walter Ch. Zimmerli

Wilhelm Fink Verlag