

Zeitschrift: Colloquium Helveticum : cahiers suisses de littérature générale et comparée = Schweizer Hefte für allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft = quaderni svizzeri di letteratura generale e comparata

Herausgeber: Association suisse de littérature générale et comparée

Band: - (1998)

Heft: 27: Memoria

Artikel: Einleitung : Gedächtnis für ein Thema

Autor: Müller Farguell, Roger W.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1006455>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 14.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Roger W. Müller Farguell

Einleitung: Gedächtnis für ein Thema

Memoria – wer Gedächtnis hat für dieses Thema, kann auf eine Dekade zurückblicken, die einige paradigmatische Schwellenwerte aufweist. Einen nicht unerheblichen Anteil an der enormen Intensivierung der Forschungs- und Kongresstätigkeit in diesem Bereich tragen die Geistes- und Kulturwissenschaften bei, die schon seit Mitte der Achtzigerjahre mit ihrer Fülle von Publikationen zu einem veritablen Memoria-Boom beitragen. Glaubt man den Protagonisten der Kulturwissenschaften, so geht der epistemologische Trend “vom Erinnerungs-Diskurs zum Gedächtnis-Diskurs”, wobei sich “das Interesse vom individuellen zum kulturellen Gedächtnis, namentlich zu dem Gedächtnis als Kultur und der Kultur des Gedächtnisses”¹ verschiebe. Bei der aktuellen Fokussierung auf einen kulturwissenschaftlichen Kernbezirk bleiben allerdings jene klinischen Ergebnisse der kognitionswissenschaftlichen und neurologischen Forschung in aller Regel ausgeblendet, die seit dem 19. Jahrhundert auf eine kontinuierliche Tradition verweisen kann und derzeit das Interesse der Öffentlichkeit massgeblich prägt.

Die von den Vereinten Nationen für die Neunzigerjahre ausgelobte “Dekade des Gehirns” wird, gemessen an der Medienpräsenz, in erster Linie von den Ergebnissen der Neurologie beherrscht, die mit virtuellen Visualisierungstechniken der Tomographie, Spektroskopie und der Enzephalographie ein analytisches Instrumentarium verwirklichen, von dem Descartes im *Discours de la méthode* (1637), ebenso La Mettrie in *L’Homme machine* (1748) und über ein Jahrhundert später die lokalisationsforschenden Hirnphysiologen wie Exner, Hughlings Jackson oder Wernicke nur träumen konnten. Wo der

1 Sigrid Weigel, *Bilder des kulturellen Gedächtnisses. Beiträge zur Gegenwartsliteratur*, Dülmen-Hiddingsel, Tende, 1994, S. 41.

“Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn” im 18. Jahrhundert zur “Ästhetisierung des Gehirns”² führt, sich am Ende des 19. Jahrhunderts entlang der neurophysiologischen Leitforschung zur “Materialisierung des Ichs”³ entwickelt, scheinen wir dem Gedächtnis heute, am Ende des 20. Jahrhunderts bei seiner Arbeit förmlich zusehen zu können. Doch kaum hat sich die “Visiotypie”⁴ des optischen Paradigmas etabliert, schon melden Hirnforscher wie Ralf Galuske vom Frankfurter Max-Planck-Institut Bedenken an, ob “durch konsequentes Starren auf Gehirne” überhaupt noch ein wissenschaftlicher Fortschritt erzielt werden kann⁵. Dennoch hat die virtuelle Visualisierung zerebraler Vorgänge derzeit gute Chancen, in den medialen Schaufenstern des ausgehenden Millenniums als wissenschaftlicher Fetisch präsentiert zu werden.

In zweiter Linie wird die digitale Vernetzung als “globales Gedächtnis der Menschheit” zelebriert, ein Gedächtnis freilich, das den Privilegierten vorbehalten bleibt, die über einen kompetenten Zugang zur künstlichen Intelligenz verfügen. Beim Zugriff auf dieses Netzgedächtnis mag auf den ersten Blick etwa die Tatsache verblüffen, dass sich innert weniger Sekunden Publikationen zum vorliegenden Thema in vierstelliger Zahl auflisten lassen⁶. – Die Ernüchterung folgt dann bei der Triage. Der rational gesteuerten Informationsabwehr, die Harald Weinrich unlängst als “Oblivionismus der Wissenschaft”⁷ bezeichnet hat, bleibt bei solchem informellem Oversampling schliesslich einzig die Relevanz-Selektion im globalen Gedächtnis vorbehalten. “Neben dem Wissen”, so pointiert dazu Eberhard Lämmert in seiner Einleitung zum Sammelband *Vom Nutzen des Verges-*

2 Michael Hagner, *Homo cereбрalis. Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn*, Berlin, Berlin Verlag, 1997, S. 53.

3 Olaf Breidbach, *Die Materialisierung des Ichs. Zur Geschichte der Hirnforschung im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1997.

4 Uwe Pörksen, *Weltmarkt der Bilder. Eine Philosophie der Visiotypie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1997.

5 “Boten der Erinnerung”, *Der Spiegel*, 12, 1997, S. 188.

6 Vgl. Karlsruher virtueller Katalog (KVK), <http://www.ubka.uni-karlsruhe.de/kvk.html>.

7 Harald Weinrich, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München, Beck, 1997, S. 267.

sens (1996), wird im Zeitalter der Digitalisierung in zunehmenden Masse "auch das Vergessenkönnen zu einer Überlebensfrage"⁸.

In dritter Linie tritt Memoria in der Öffentlichkeit in Gestalt einer permanenten Welle kalendarischer Erinnerungsaktionen auf. Geburts- und Todestage reputierter Persönlichkeiten reihen sich ebenso in die Maschinerien des kulturindustriellen Recyclings wie die Jahrestage und Zentenarfeiern historischer Eckdaten. Die Gedenkkultur zählt im Geschäft der Medienproduzenten längst zur Tagesroutine, die es professionell antizipierend abzuarbeiten gilt: Gedenkbeschleunigung und Gedankenflucht verstärken sich dabei wechselseitig. Erst die Frage nach der (Un-)darstellbarkeit des sogenannt kollektiven Gedächtnisses in Form von künstlerisch wie politisch umstrittener Holocaust-Denkmäler, -Museen oder der Mahnmahle aus der sowjetischen Besatzungszeit ist jüngst zur *pièce de résistance* für ein Überdenken medial induzierter Gedenkrituale geworden⁹. Namhafte Politologen und Kulturtheoretiker äussern überdies wiederholt den Verdacht, die Gedächtnisagenturen postmoderner Gesellschaften würden sich zunehmend in Versuchen überbieten, spektakuläre Situationen historischer Wiedererkennbarkeit zu inszenieren, um der sozio-kulturellen "Identitätsdiffusion" (Hermann Lübbe) kompensativ zu begegnen. Auch ohne kulturpessimistisches Ressentiment liesse sich das immense Interesse an Memoria am postulierten "Ende der grossen Erzählungen" (Jean-François Lyotard) als "Zerfallsprodukt der Geschichtsphilosophie" (Norbert Boltz) verstehen. Im Ausgang dieser skeptischen Einsicht läge schliesslich die Annahme, mit der publikumswirksamen Memoria-Renaissance sei ein Übergang vom historischen Raum zu dem der Werbung markiert. Damit wäre ein Paradigmenwechsel eingeleitet, der die Befürchtung Heideggers einholt, die "Vertreibung der Mnemosyne"¹⁰ würde im technokratisch verwalteten Gedächtnis

8 Eberhard Lämmert, "Vom Nutzen des Vergessens", *Vom Nutzen des Vergessens*, hg. v. G. Smith und H. M. Emrich, Berlin, Akademie, 1996, S. 10.

9 Vgl. Elisabeth Weber, Georg Christoph Tholen (Hg.), *Das Vergessen(e). Anamnesen des Undarstellbaren*, Wien, Turia & Kant, 1997.

10 Martin Heidegger, *Was heisst Denken?* (1951/52), Tübingen, Niemeyer, 1954, S. 11. Vgl. dazu Alexander García Düttmann, *Das Gedächtnis des Denkens. Versuch über Heidegger und Adorno*, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1991.

ohne Andenken auf Hochtouren betrieben. Selbst Jürgen Habermas muss in seiner Ontologisierungskritik an der Heideggerschen Seinsvergessenheit einräumen, jene "Leerformel des 'Andenkens'"¹¹ könne sich auch ein dezentriertes, postmodernes Bewusstsein einhandeln. Zur besagten Leerformel des "Andenkens" führt Jean Baudrillard 1989 anlässlich der pompösen Feierlichkeiten zum 200. Jahrestag der Französischen Revolution in einem Interview an, es gäbe zwei Formen des Vergessens: entweder das gewaltsame Auslöschen der Erinnerung oder, im Gegenteil, die aufsehererregende Ankurbelung der Memoria im Wettlauf von historischer Tagestribüne und Infotainment, was einem "Gedenken ohne Gedächtnis"¹² gleichkäme.

Zweifellos hat sich auch der Gedächtnisbegriff selbst von seiner ursprünglichen Wortbindung ans Denken, Gedenken und die Andacht soweit semantisch gelöst und pragmatisch gelockert, dass er zur historischen und sozialen Universal-Metapher fast beliebig sich verkoppeln lässt. Wo vom kollektiven, kulturellen und globalen Gedächtnis die Rede ist, verflacht die subjektive Einsenkung, während zugleich eine semantische Irritation zu beobachten ist, wie sie sich bei überdeterminierten Begriffen regelmässig einstellt. Doch dies sind nur oberflächliche Symptome. Es stellt sich in diesem Zusammenhang auch analytisch die Frage, ob Memoria, wo sie etwa zum Kollektiv-Denkmal hypostasiert oder medial verdinglicht in Anspruch genommen wird, in der Masse zur abstrakten Universal-Metapher verflacht, als sie nurmehr den Funktionsmodus des Eingedenkens anzeigt.

Im Jargon der Systemtheorie ausgedrückt heisst dies etwa soviel, wie jene Beobachtungs-Operationen anzugeben, die das "Systemgedächtnis" (Niklas Luhmann) als solches beschreiben. Kybernetisch betrachtet wäre Memoria die Differenz zwischen dem "Systemgedächtnis" und seiner jeweiligen Umwelt, zuzüglich der Differenz

11 Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1985, S. 168.

12 Stephan Krass, "Scharniere des Kulturbetriebs XIX: Der Gedenktag", *Neue Zürcher Zeitung*, 19.9.1995, S. 45.

zwischen dieser neuen und der bestehenden Information¹³. Demnach wäre Erinnerung erst im Rekurs auf eine vorgängige Betrachtung des "Systemgedächtnisses" beschreibbar, und zwar unter Berücksichtigung ihrer Funktion im Netzwerk beteiligter Systeme. Das "Systemgedächtnis" wäre folglich in keinem Moment absolut beschreibbar, sondern bliebe immerzu differenziell strukturiert; – oder anders, nämlich rhetorisch gesprochen: die Metapher des "Systemgedächtnisses" konstituiert sich metonymisch. Betrachtet man Kunst in diesem Sinne als autopoetisches System, das seine Selbstbeobachtung aus der Differenz zur Umwelt darstellt, so hat sie ein relationales Gedächtnis, aber keine Identität. Wer demnach Kunst als kollektives, kulturelles oder globales Gedächtnis beschreibt, kann dessen Inhalte erst am Horizont benachbarter Systeme zur Geltung bringen. Diese Modalität des Kunst-Gedächtnisses nennt Luhmann in Anlehnung an Renate Lachmanns Kultursemiotik¹⁴ "Intertextualität", insofern Kunstwerke wie Texte untereinander Diskurse führen, zitieren, übersetzen, ironisieren, um sich so über das einzelne Kunstwerk hinaus im Kunstsystem zu konstituieren. Über ein Gedächtnis verfügte ein solches Kunstsystem allerdings nur in dem Mass, als es einen *unmarked space* bildet, denn es sei unmöglich, "die Gesamtheit dessen, was im System vor sich geht, im Systemgedächtnis aufzubewahren und zu repräsentieren"¹⁵. Dieser Systemtheorie zufolge ist das Gedächtnis des Gedächtnisses also nicht vollständig repräsentierbar. Es würde am ehesten dem "Katalog der Kataloge" entsprechen, wie ihn Jorge L. Borges schon 1941 in der *Bibliothek von Babel* beschreibt: jener unauffindbare, einzig echte Katalog des

13 Vgl. Thomas Wägenbaur, "Memory and Recollection: The Cognitive and Literary Model", *The Poetics of Memory*, hg. v. Thomas Wägenbaur, Tübingen, Stauffenburg, 1998, S. 3-22. Dazu ferner Dirk Baecker, "Überlegungen zur Form des Gedächtnisses", *Gedächtnis. Probleme und Perspektiven der interdisziplinären Gedächtnisforschung*, hg. v. Siegfried J. Schmidt, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1992, S. 337-359.

14 Renate Lachmann, *Gedächtnis und Literatur, Intertextualität in der russischen Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.

15 Niklas Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1995, S. 394 f.

Gedächtnisarchivs, der sich auch selbst enthielte. Die kybernetisch begriffene Memoria ist wie diese Bibliothek: unbegrenzt und periodisch.

Wenn inmitten der galoppierenden Entwicklung der Memoria-Diskussion in der letzten Dekade eines deutlich wurde, so zumindest dies, dass die Theorie der Memoria ihre begriffliche Unschuld seit jenen Tagen des Gedächtniskünstlers Simonides von Keos (556-468 v. Chr.), als die rhetorische Merktechnik sich noch im Dienste des Grabkults und der Totenklage¹⁶ verdingte, recht gründlich verloren hat. Aus dem nekrologischen Vergangenheitsbezug antiker und mittelalterlicher Erinnerungskulturen, worin "die an den Toten sich knüpfende Erinnerung die Urform kultureller Erinnerung"¹⁷ darstellt, schälen sich spätestens seit Hegels Verdikt gegen die "aufgewärmte und billig wieder vergessene Mnemonik der Alten"¹⁸ und die mnemologisch wenig durchdachte semiotische Hohlform des Grabes eine Reihe analytischer Ansätze zur Konzeption der Memoria heraus, die das Denken in der Moderne geprägt haben. Dass indes die Simonides-Legende vom lobsingenden und trostspendenden Mnemotechniker bereits in der Antike nur eben ganz zweckvoll erfunden war, wusste schon Cicero in *De oratore* (II, 351-360) mit beiläufiger Ironie zu bemerken, dort, wo im Jahre 55 v. Chr. von jener "Urszene der Mnemotechnik" (Anselm Haverkamp) erstmals schriftlich berichtet wurde. Hartnäckig hält sich seither der Topos vom Gedächtniskünstler in der europäischen und angelsächsischen Literatur¹⁹. Immerhin hat sich mit der rhetorisch induzierten Vorstellung merktechnischer *loci* und *sedes* in den nachfolgenden Theorien der Memoria eine ästhetische Ideologie etabliert, die Gedächtnis als Raum und mnemisches Denken als Durchschreiten einer imaginären Topografie konzipiert. Als Verankerungstopos einer langen Reihe von rhetorischen

16 Stefan Goldmann, "Statt Totenklagen Gedächtnis – Zur Erfindung der Mnemotechnik durch Simonides von Keos", *Poetica*, Bd. 21, Heft 1-2, 1989, S. 43-66.

17 Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, Beck, 1992, S. 61.

18 Georg W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, § 462.

19 Vgl. Ulrich Ernst, "Die Bibliothek im Kopf: Gedächtniskünstler in der europäischen und amerikanischen Literatur", *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, 105, 1997, S. 86-123.

und semiotischen Enzyklopädien hat diese Verschränkung von Ort und Weg, Topos und Methodos, sich zum epistemologischen “Denkmal des eigenen *procedere*”²⁰ erhoben, wie Anselm Haverkamp dazu einschlägig vermerkt. Gekoppelt an die topische Metaphorik von Haus und Tempel, Archiv und Bibliothek sowie den entsprechenden iterativen Figuren von (Um-)Wegen, Bahnungen und Gedankengängen, die sie durchziehen, grundiert die exemplarische Legende aus dem Lehrbuch der Rhetorik einen Hauptteil der Memoria-Konzepte bis ins 18. Jahrhundert hinein. In deren Schatten werden weiterhin die von Platon inaugurierten Memoria-Konzepte von Buch und Schrift, Palimpsest, Merkbild und Spur sowie deren komplementäre Strategien des Lesens, der Ekphrasis und des typo-grafischen Prägens und Merkens tradiert. Nicht selten stehen den vorherrschenden Raum-Ideologien der Memoria überdies das Zählen, formelhaftes Reduzieren und Rubrizieren zur Seite, überhaupt die mathematischen, astrologischen und kabbalistischen Denkfiguren, die besonders im Barock als Hilfstechiken der *ars memorativa* zur Anwendung gelangen²¹. Im Zuge neuerer Methodologie zeichnet sich immer deutlicher ab, wie unzulänglich ein streng topisches Verständnis der Memoria-Phänomenologie im Sinne der von Harald Weinrich 1964²² vorgeschlagenen Polarität von Magazin- und Tafel-Konzeptionen geworden ist, und wie eine differenziertere, selbstreflexive Tropologie wissenschaftlicher Denkfiguren²³ sich dazu anschickt, den Lektüre-Kanon zur Memoria-Literatur auch rückwirkend aufzurollen²⁴.

20 Anselm Haverkamp, “Auswendigkeit. Das Gedächtnis der Rhetorik”, *Gedächtniskunst: Raum – Bild – Schrift. Studien zur Mnemotechnik*, hg. v. Anselm Haverkamp und Renate Lachmann, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1991, S. 28.

21 Vgl. Stefan Rieger, *Speichern/Merken. Die künstlichen Intelligenzen des Barock*, München, Fink, 1997.

22 Harald Weinrich, “Typen der Gedächtnismetaphorik”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. 9, 1964, S. 23-26, wiederabgedruckt in ders., *Sprache in Texten*, Stuttgart, Bouvier, 1976, S. 291-294.

23 Vgl. Aleida Assmann, “Zur Metaphorik der Erinnerung”, *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, hg. v. Aleida Assmann und Dietrich Harth, Frankfurt a. Main, Fischer, 1991, S. 13-35.

24 Vgl. Jacques Derrida, *Dem Archiv verschrieben. Eine Freudsche Impression*, aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek und Hans Naumann, Berlin, Brinkmann & Bose, 1997.

Seit mit dem Niedergang der Schulrhetorik um 1800 auch die Mnemotechnik ihre beherrschende Stellung einbüsst, haben die damit verbundenen logisch-figurativen Konzeptionen keineswegs abgedankt. Vielmehr leben sie "unterhalb der modernen, ästhetisch gerichteten Aufmerksamkeiten"²⁵ fort, tauchen etwa in Baudelaires Definition der Kunst als einer "mnémotechnie du beau"²⁶ oder komplementär dazu in de Quinceys Rhetorik-Definition als einem kunstvollen "management of thoughts"²⁷ wieder auf. Ein Kennzeichen moderner Memoria-Konzeptionen stellt der Übergang von den klassischen Topologien zu hybriden Tropologien dar. Nur drei Namen, Sigmund Freud, Richard Semon und Aby Warburg, seien in diesem Zusammenhang genannt, welche den Memoria-Diskurs auf der Schwelle von Leib und Seele situieren: Während beim jungen Neuro-Psychologen Freud die Schrift als Gedächtnisspur mit neuronaler Bahnung und Widerstand figuriert, fasst der Darwinist Richard Semon die "Mneme" als phylogenetischen "Engrammschatz" des individuellen Körpers auf, und schliesslich versammelt Aby Warburg in seinem Frankfurter Mnemosyne-Atlas (1924-1929) unzählige Bilder zur Körpersprache in einem umfassenden ethnischen Archiv, um "die Wanderung der Bilder, die das kollektive Gedächtnis der Menschheit transportieren"²⁸ zu dokumentieren. In den genannten Dispositiven dient stets der Körper als *tertium comparationis*, um Memoria auf ganz unterschiedliche Bereiche zu übertragen.

25 Anselm Haverkamp, "Text als Mnemotechnik – Panorama einer Diskussion", *Gedächtniskunst*, a.a.O., S. 11.

26 Charles Baudelaire, "Salon de 1846", *Oeuvres complètes*, hg. v. C. Pichois, Paris, Gallimard, 1976, Bd. 2, S. 455. Zum Paradigmenwechsel von mythologischer zur autopoetischen Memoria vgl. John E Jackson, "Le changement de paradigme I", ders., *Mémoire et création poétique*, Paris, Mercure de France, 1992, S. 179-224. Dazu ferner Manfred Koch, "Mnemotechnik des Schönen". *Studien zur poetischen Erinnerung in Romantik und Symbolismus*, Tübingen, 1988, sowie zu Baudelaire D. J. Mossop, "Baudelaire et l'art mnémotique", *Symposium, Quarterly Journal in Modern Foreign Literatures*, 33/4, 1979, S. 345-357, und Hans-Jost Frey, "Über die Erinnerung bei Baudelaire", *Symposium*, 33/4, a.a.O., S. 312-330.

27 Thomas de Quincey, "Rhetoric", *The Collected Writings*, hg. v. D. Masson, New York, AMS Press, 1968, Bd. 10, S. 101.

28 Aby Warburg, *Ausgewählte Schriften und Würdigungen*, hg. v. D. Wuttke, Baden-Baden, Koerner, 1979.

Dieser Überschreitung von angestammten Memoria-Bereichen geht Nietzsche mit der Frage voraus, wie dem Körper ein schmerzliches Gedächtnis gemacht wird. Seine Antwort in der zweiten Abhandlung der *Genealogie der Moral* (1887) ist zivilisationskritisch und radikal-tropologisch zugleich: Zwar vergass man den bildsprachlichen Ursprung der Gedächtnisbildung am Leibe, was Moral und Gesetz aber nicht daran hindert, darin eingepprägtes schlechtes Gewissen interpretatorisch auszubeuten. Es ist zudem Nietzsches gedanklicher Vorstoß, der Geschichte des Gedächtnisses ein "aktives, im strengen Sinne positives Hemmungsvermögen" (Kritische Gesamtausgabe VI,2,307), namentlich das "Vergessen-können" entgegenzusetzen. In der Freudschen Psychoanalyse wird eben dieses hemmende und zu Umwegen zwingende Moment des Vergessens und Verdrängens zur treibenden Kraft konstruktiver/konstruierter Erinnerungsarbeit.

Im Zeichen eines wachsenden Bewusstseins für die Unterminierung des Bewusstseins stehen in der Folge sowohl die strukturelle Entkoppelung von Bewusstsein und Gedächtnis bei Freud, wie auch die epische Kultivierung der *mémoire involontaire* bei Proust: Beiden Konzeptionen lag je schon der Verdacht einer prinzipiellen Unverfügbarkeit der Erinnerung zugrunde, eine Hypothese mithin, die sich im frühen 20. Jahrhundert zum Basis-Theorem in der Memoria-Literatur verdichtet hat. Jene Durchlässigkeit von Erinnern und Vergessen, namentlich die "kopernikanische Wende" in der "Dialektik des Erwachens", wo Vergessenes im Nu erinnerlich und Erträumtes zur Ähnlichkeit entstellt wird, wie sie Benjamin für die Individual-Anamnese im Kollektiv zur Geltung bringt, stehen im Zeichen einer gewandelten Denkform in der Moderne, die gegenüber den enzyklopädischen, rituellen und monumentalischen Erinnerungsformen nunmehr auch dem Zwang, dem Nutzen und der Erklärungsbedürftigkeit des Vergessens einen entsprechenden Raum zumisst.

Friedrich G. Jünger hat diese innere Abhängigkeit von Denken und Vergessen mit der Formel auf den Punkt gebracht, Gedächtnis sei auf Abruf gesetztes "Verwahrensvergessen"²⁹. In Jüngers Rückführung der Memoria-Konzeption von der cartesianischen Bewusstseins-

29 Friedrich Georg Jünger, *Gedächtnis und Erinnerung*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1957, S. 17.

Philosophie in eine Ontologie des gedachten Denkens wird "Vergessenheit" – paradox, wie es scheint – im "Gedächtnis" verwahrt. Die Idee einer Interdependenz von Erinnern und Vergessen, zumal die Vorstellung einer systemischen Schichtung von Gedächtnis und Amnesie, ist indes kein echter epistemologischer Fortschritt, genießt aber bei jeder Forschergeneration den Vorzug, gleichsam aufs Neue entdeckt zu werden. Spätestens seit William James 1890 in den *Principles of Psychology* die Mehrschichtigkeit des Gedächtnisses postulierte, besitzt auch in der naturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung jene Theorie bis heute ein gewisses Hausrecht, dass vermeintlich Vergessenes sich in unterschiedlich kodierten Mustern eines Mehrspeichersystems mit seinen funktional differenzierten "levels of processing"³⁰ im Prinzip ohne Ende bewahren könne, – womit sich Freuds einst so verblüffende Vermutung bestätigt sieht, kein Traum, kein Gedachtes werde je wirklich vergessen.

Dass nun aus der Einsicht in die Bedingungen des Vergessens keine positive *ars oblivionalis* nach dem Muster der rhetorischen Mnemotechniken zu etablieren ist, hat bereits Umberto Eco³¹ mit grösster Klarheit dargelegt. Er begründet in aller Kürze so: Da Vergessen kein intentionaler Akt sei, noch ein semiotischer Thesaurus all dessen etabliert werden könne, was abwesend sei, könne auch die Kunst des Vergessens, ausser vielleicht zu Täuschungszwecken, keine lehrbare Disziplin bilden. Das hat Theodor W. Adorno wiederum nicht daran gehindert, in seinem Brief an Walter Benjamin vom 29. Februar 1940 über eine "dialektische Theorie des Vergessens" nachzudenken. Sie wäre am ehesten als eine "Theorie der Verdinglichung"³² zu verstehen, denn, so argumentiert Adorno, "alle Verdinglichung ist ein Vergessen: Objekte werden dinghaft in dem Augenblick, wo sie festgehalten sind, ohne in allen ihren Stücken aktuell gegenwärtig zu sein: wo etwas von ihnen vergessen ist". Von daher

30 Vgl. dazu A. D. Baddley, *Human Memory. Theory and Practice*, Boston, Basic Books, 1990; ferner Gerald E. Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire – On the Matter of the Mind*, New York, Basic Books, 1992.

31 Umberto Eco, "An 'Ars Oblivionalis'? Forget It!", *Publications of the Modern Language Association*, Bd. 103, 1988, S. 251-261.

32 Henri Lonitz (Hg.), *Theodor W. Adorno – Walter Benjamin. Briefwechsel 1928-1940*, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1994, S. 417.

stellt Adorno die Frage, die sich leicht auch gegen die blitzende Klarsicht Umberto Ecos wenden liesse, inwiefern dieses Vergessen das Erfahrungsbildende sei, genauer: "das epische Vergessen und wieweit es das reflektorische Vergessen ist" (ebd.). Mit Blick auf Kafkas Erzählungen verdeutlicht er das Vergessene als dialektische Kehrseite der Verdinglichung, wenn es heisst, es bliebe "allemal die Spur des vergessenen Menschlichen am Ding" (ebd.). Walter Benjamin jedenfalls hat Adorno in seiner Antwort vom 7. Juli zugestimmt, stellten Kafkas Tiergestalten doch das vergessene Menschliche an den Dingen dar, insofern es *nicht* durch Arbeit gestiftet sei. Insbesondere findet Benjamin den "locus classicus einer Theorie des Vergessens" in Tiecks Märchennovelle *Der blonde Eckbert*, und zwar dort, wo der Name des Hündchens Strohmian als Platzhalter fürs Vergessene entsteht. Einmal zur Ersatzform verdinglicht, begründet sich das Vergessen ausgerechnet im Andenken des Namens selbst. Seine epische und reflektorische Dimension gewinnt das Vergessen tatsächlich dadurch, dass es ein darstellbarer Akt ist. Dass Vergessenes in dem Mass erzählbar bleibt wie es die negative Dialektik der Erfahrung bildet, wendet die kritische Theorie in der Folge reflektologisch gegen eine melancholische Kontemplations-Kultur, die dem Vergessen emphatisch zuspricht.

Blieben wir an dieser Stelle stehen, dann würde die Reflexion zur Memoria-Diskussion in ein bedenkliches Paradox einmünden, wonach ein Gedachtes nie wirklich vergessen, Vergessenes aber nie wirklich verdinglicht sein kann. Auch das Erzählen nach Auschwitz wäre von diesem Paradoxon in gefährlicher Weise betroffen, – wie überhaupt das Erzählen nach einer traumatisch vernichtenden Katastrophe. Das literarische Erzählen hat seine Unschuld, Gedächtnis wiederbringlich festzuhalten, längst an den skeptischen Verdacht verloren, dass es stets seinen Halbpakt zum Vergessen beiträgt, ja Vergessenes sogar in dem, was noch konventionell erzählbar scheint, schliesslich restlos festgeschrieben würde. An diesem Widerspruch laboriert im Grunde jeder Versuch, der traumatisierenden Gewalt einen anamnestischen Ort in der Literatur zu verleihen, ohne dabei Gefahr zu laufen, dereinst zum literarischen Topos zu gerinnen. Nachkriegs-Autoren wie Robert Antelme, Patrick Modiano, Georges Perec oder Primo Levi haben sich dieser Darstellungs-Problematik

der Memoria in unterschiedlicher Weise angenommen. Jeanne Bem kontrastiert in ihrem Beitrag *La mémoire, l'écriture et l'impossible à dire* einerseits die "écriture blanche" Antelmes, der die Auslöschung eines tyrannischen Gedächtnisses thematisiert, mit Modiano andererseits, der einen hypertrophisierenden Gedächtnis-Kult betreibt, um schliesslich bei Perec eine Dekonstruktion der mnemischen Örtlichkeit zu beobachten, worin sich die fragmentierte, lückenhafte Anamnese in einer ebenso fragmentierten und lückenhaften Textualität widerspiegelt. Quer zu den individuellen Biografien weist Bem eine Schreibung der Memoria nach, die zwischen Spur und Lücke manövriert ("entre la trace et la lacune"). Die Frage, wie sich die Lektüre den literarischen Bedingungen einer skeptisch verhärteten Mnemosyne jeweils stellt, drängt sich besonders dort auf, wo Texte – wie jene Primo Levis' – sich ausdrücklich der eindimensional psychologisierenden, poetologisierenden oder rhetorisierenden Vereinnahmung verschliessen. Solchen Reserven gegen die Verdinglichung der Memoria ist Hubert Thüring in seinem vorliegenden Aufsatz zu Levis' "Traum vom Erzählen" nachgegangen. Probeweise aufgeschlüsselt wird darin der Versuch, nach Auschwitz "im Gedächtnis der Literatur" zu überleben. Dabei zeichnet sich eine mnemonische Praxis ab, die ihre literarische Erinnerungsarbeit mit grösster erzählerischer Affektivität wider den drohenden "Memorizid" vorantreibt, ein tödliches Vergessen, das sie in topischen oder methodischen Festschreibungen wiedererkennt. Zweifellos hat hier Memoria aufgehört, sich gemäss der rhetorischen Mnemonik häuslich einzurichten.

Ebenso wie Erinnerung eine Grundvoraussetzung jeder Kultur bildet, so richtet auch der Zusammenbruch der tradierten Welt eine ganze Erinnerungskultur zugrunde. Im alt-testamentarischen Buch der *Prediger* wird der Widerspruch zur traditionellen, kollektiv überlieferten Welt in radikaler Weise offenkundig: "Der Früheren gedenkt man nicht mehr", – und: "Nichts ist es mit dem Erinnern". Dass nichts mehr sei mit der Erinnerung, jene beharrliche Verweigerung humaner Transzendenz im Buch Qohelet, wonach am Ende nichts als das bare Vergessen stehe, lässt sich nach Martin Roses einsichtsvoller Lektüre erst vor dem historischen Hintergrund des Zusammenbruchs des Alten Israel im sechsten vorchristlichen Jahrhundert verstehen. Wo die gemeinschaftlichen Institutionen, der Staat, eine Nation

auseinanderbrach, die wirtschaftliche, intellektuelle und religiöse Oberschicht ins babylonische Exil verschleppt wurde, blieb – ausser dem Wort – nichts, was die materielle Kohärenz eines kollektiven Gedächtnisses hätte bilden können. Bedeutsam erscheint in der hier vorherrschenden Sprache des katastrophischen Bewusstseins, wie das “Sehen” allgegenwärtig ist, das Beobachtete indessen ihr fast unsäglich wird: Wie im traumatisierten Gedächtnis bricht das Beobachtbare und das Sagbare auseinander.

Anders verfährt Goethe mit dem, was ihm in Form der epochalen Zäsur der Französischen Revolution begegnet. Auch hier werden Kollektiv wie Individuum schmerzlich aus vertrauten Bahnen gerissen, wogegen Goethes zeitgenössische Schriften – namentlich die *Campagne in Frankreich* und die *Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten* – den Widerstand wandlungs-träger Erfahrungsgehalte aufbieten. Dass dies nicht einzig ideologiekritisch auf Goethes eskapistischen Konservatismus abgebucht werden kann, es vielmehr einen retardierenden Zug “langsamer Mentalität” und die Beharrlichkeit kollektiver Erinnerung darstellt, darauf macht Manfred Kochs Beitrag in diesem Band aufmerksam. Wo um 1800 ein historiographisches, weltgeschichtliches Bewusstsein als kollektives Gedächtnis sich etabliert, verliert der Beobachter seine privilegierte Stellung als deutungsbefugte Instanz an eine sich unabsehbar fortentwickelnde Geschichte und deren künftige Historiographen. Goethes inzwischen etwas abgedroschener Sinnspruch nach der Schlacht von Valmy, “von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus und ihr könnt sagen, ihr seid dabeigewesen”, entpuppt sich aus dieser epistemologischen Sicht tatsächlich als Entmächtigung anschaulicher Gegenwart. Allein die Rhythmik der Wiederkehr einer Zerstörung kollektiven Gedächtnisses wird zum anthropologischen Leitmotiv inmitten erschütternder Weltbegebenheiten, und die Berufung aufs Gespräch, die gemeinschaftliche Bildung aus dem Weltmarkt literarischer Motive bilden das bewegliche Fundament figuralen Gedächtnisses einer neuen, modernen Kommunikation: *memoria mobilis*. In wiederholten Spiegelungen fragmentierter Erfahrung wird darin kollektives Gedächtnis als zerstreutes rekonstituiert.

Und was, wenn sich der Körper selbst als Gedächtnis darstellen liesse? Genauer: der kultur-mnestische Zusammenhang von Kleidung

und Nacktheit, Mimik, Gestik und Habitus, worin sich Erinnerung und Wiederholung als Trägheitsmomente der Lebenspraxis manifestieren? Wieder wäre mit der "mémoire du corps" (Bergson) eine Gedächtnisform im Spiel, die das Bewusstsein unterläuft, um dafür eine kulturpragmatische Mneme zu bilden. Heiner Weidmann, der sich in diesem Band mit der neoklassischen Mode um 1800 sowie mit deren neo-neo-klassischen Wiederkehr um 1900 befasst, macht in seiner Untersuchung eine Körper-Rhetorik geltend, deren Kodizes auf einer kulturellen Anamnese im Sinne einer körperlichen Wiedererkennung atavistischer Verhaltenskulturen beruht. Im Zusammenspiel von Erinnerung, Wiederholung und Vergessen erzeugt Mode aus der jeweiligen Lesart kultureller Repertoires eine habituelle Form der Erinnerung.

Und wie, fragt Alain Faudemay in seinem Beitrag, wenn die Erinnerung sinnlicher Erfahrung im Text sich sträubt und widersinnig wird? Ausgehend von einem *close reading* des Baudelairschen Gedichtes *Le Flacon* aus den *Fleurs du mal*, erkundet er jenen betörenden Rausch des Parfums, der dem Textgefäß mimetisch entsteigt. Sinnliche Erinnerung kehrt hier allegorisch als Andere wieder: etwa als untote Revenante, die den körperlichen Verfall erotisch sublimiert, oder als Wiederkehr des Vergangenen, das sich auf phantastische Weise dupliziert und verwandelt. – Doppelgänger der Erinnerung allemal, die sich zu sinnlichen Allegorien des Lesens aufwerfen, dabei widersprüchlich bleiben bis in die Oxymora und die stilistischen Ambiguitäten des Textes. Wenn am Ende vom persuasiven Vampirismus in Baudelaires Texten die Rede ist, dann in strenger Konsequenz des vorliegenden Themas: "le souvenir est un mort vivant".

Die (Lektüre-)Erfahrung, dass in der Erinnerung etwas Gegensätzliches arbeitet, worin aber auch ein vorantreibender Widerstand liegt, ist nicht allein ein psychologischer, sondern ebenso ein textanalytischer Befund. Auf konzeptueller Ebene, so führt Manfred Weinberg in seinem Beitrag aus, kehrt dieser Befund als paradoxe Verfasstheit der Memoria wieder. Aus den Rhetoriken der Antike ist die Binsenweisheit bekannt, nur das Aussergewöhnliche hafte im Gedächtnis, was etwa das Bild des Erhabenen (und des Abgrunds) miteinschliesst. Das Erhabene prägt sich dadurch unvergesslich ein,

dass sich Unendliches aufs Bildliche reduziert. Das Bild des Erhabenen, dies zeigen die einschlägigen Theorien von Longinus bis Kant und Lyotard, wird daher notwendig eine unangemessene Darstellung sein: sie greift im Unendlichen zu kurz. Wer folglich mit erhabener Bildlichkeit memoriert, greift geflissentlich zu kurz, um Erinnerung, die – wie das Erhabene – nie ganz zu Ende gedacht werden kann, figurativ darstellen zu können. Diesen mnemotechnischen Kunstgriff vergessen zu machen, gilt schliesslich die analytische Aufmerksamkeit auf dem Weg vom präsentischen Gedächtnis zum unab-schliessbaren Erinnern, mithin eine nicht ganz unbedenkliche Methode, droht sie doch das innere Zeitgeschehen aus den Fugen zu bringen.

Der Versuch, ein Gedächtnis zu schaffen für ein Thema wie *Memo-ria*, kann selbst nur eine Einleitung sein zu weiteren Ausführungen. Der vorliegende Band stellt in seiner thematischen wie methodischen Vielfalt die offen deklarierte Heterogenität einer fortgeschrittenen Diskussion dar, die er selbst keineswegs abbildet, sondern deren Bestandteil er ist. Diese Diskussion hatte auch Bestand im Kreis der interuniversitären Arbeitsgruppe der komparatistischen Gesellschaft der Schweiz sowie in deren Berner Jahreskongress vom Juli 1997. Allen Teilnehmenden sei an dieser Stelle für diese und alle daran anschliessenden Beiträge gedankt.

