
Gerhard Richter

Der Schatz der Bilder

Bild und Erinnerung bei Heidegger

Was in den heutigen Fragestellungen der Philosophie sowie der hermeneutisch orientierten Literatur-, Kultur-, und Medienwissenschaften oft als Erinnerungsdiskurs bezeichnet wird, entwickelte sich im Laufe der letzten Jahrzehnte im Anschluß an grundlegende Beiträge wie die Studie der britischen Historikerin Frances A. Yates, *The Art of Memory* (1966), zu einem der meistbeachteten und weitestreichenden geisteswissenschaftlichen Forschungsgebiete überhaupt.¹ Konzepte und Theorien der persönlichen, kollektiven und gar kulturellen Erinnerung und ihrer medialen und sprachlichen Verfaßtheit haben durch die einschlägigen Veröffentlichungen von Wissenschaftlern wie Jan und Aleida Assmann, Renate Lachmann, Pierre Nora, Harald Weinrich oder James E. Young in den unterschiedlichsten Bezugsrahmen ein breites Bewußtsein erreicht, das Fragen der Ägyptologie ebenso erfaßt wie solche der Shoah-Mahnmale.² Dabei konnte auch auf den Begriff des kollektiven Gedächtnisses zurückgegriffen werden, welchen der französische Philosoph und Soziologe Maurice Halbwachs im Anschluß an seinen Lehrer Henri Bergson und in Zusammenarbeit mit seinem Kollegen Marcel Mauss entwickelte.³ Sofern im Zuge dieser Erinnerungsdiskurse auch auf vorausgegangene Philosophen und Theoretiker Bezug genommen wurde, so waren es meist Namen wie Aristoteles, Platon, Hegel, Nietzsche und Freud, die im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit standen. Eher selten hingegen sind die Gedanken Martin Heideggers zu Fragen der Erinnerung wahrgenommen worden. Traten sie im Zusammenhang der offiziellen Leitfragestellungen des Erinnerungsdiskurses überhaupt in das Blickfeld, fanden solche Auseinandersetzungen eher am Rande der Diskussionen statt. Diese mangelnde Aufmerksamkeit im Hinblick auf Heidegger schreibt sich nicht nur aus dem beträchtlichen Schwierigkeitsgrad und dem einem Anschluß an andere Denkformen sich oft verweigernden Gestus seines Denkens her, sondern auch aus der Radikalität und Mehrdeutigkeit seiner Sprache, der es weniger um instrumentalisierbare Ergebnisse als um die Erkundung eines jeweiligen Denkweges selbst geht und die in ihrer Kompromißlosigkeit und strengen Selbstbezüglichkeit nicht selten an das Unheimliche zu grenzen scheinen. Zudem entwickelt Heidegger im Laufe seines Denkens einen ontologisch-destruktiven Begriff der Zeitlichkeit, dessen Radikalität von herkömmlichen Zeit- und Erinnerungsvorstellungen kaum eingeholt oder angeeignet werden kann. Selbst in der seit langem ins schier

Uferlose tendierenden Forschungsliteratur zu Heidegger haben sich die Themen der Erinnerung und des Gedächtnisses im engeren Sinne offenbar noch keinen eigenständigen Ort umgrenzt.⁴ Sogar innerhalb des ebenso umsichtigen wie gründlichen, von Dieter Thomä kürzlich herausgegebenen *Heidegger-Handbuches* erhalten die Begriffe Erinnerung und Gedächtnis keine eigenen Einträge.⁵ Eine Ausnahme bildet in diesem Zusammenhang möglicherweise nur Heideggers Auseinandersetzung mit Friedrich Hölderlins poetischem Begriff des *Andenkens*, der besonders in Heideggers Freiburger Vorlesung im Wintersemester 1941/42 unter dem Titel *Hölderlins Hymne »Andenken«* zur Entfaltung kommt und der des öfteren sowohl aus der Perspektive der Hölderlin- wie auch jener der Heidegger-Forschung untersucht wurde.⁶

Dabei hat Heidegger seinen Lesern sehr wohl Hinweise hinterlassen, inwiefern aus der Perspektive des Seinsdenkens gewisse für den Erinnerungsdiskurs maßgebliche Fragestellungen neu beleuchtet werden können – insbesondere bezüglich der Beziehung von Erinnerung und ihrer bildlichen Vermittlung im Moment der Darstellung und der Auseinandersetzung mit der Sprachlichkeit des Bildes. Während die folgenden Ausführungen in keiner Weise den Anspruch erheben, die Begriffe Erinnerung und Bild im Gesamtdenken Heideggers erschöpfend zu rekonstruieren, sollen hier einige wenige repräsentative Momente der Konstellation von Erinnerung und Bildlichkeit in das Blickfeld gerückt werden. In diesem Zurückrufen einiger Motive, das ein Offenes bleiben muß, sollen sich wesentliche Züge der Beziehung von Erinnerung und Bild bei Heidegger herauskristallisieren, um diese Begriffe in seinem Denken in einem etwas weniger rätselhaften Lichte erscheinen zu lassen. Unter dem Gesichtspunkt dieser Beziehung läßt sich möglicherweise auch Heideggers ebenso grundsätzliche wie apodiktische Behauptung nachvollziehen, »vielleicht ist ›das Denken‹ stets ›Andenken‹«. ⁷ So ließe sich für sie im Sinne einer Heideggerschen Erörterung unvorgreiflich ein *Ort* finden.

Fragen nach der wechselseitigen Beziehung von Schrift, Bild und Erinnerung spielen im fundamental-ontologischen Denken Heideggers eine bedeutsame Rolle, zumal seit seiner ab 1934 mit zunehmender Intensität vorangetriebenen Auseinandersetzung mit Dichtern wie Hölderlin, Stefan George, Rainer Maria Rilke, Gottfried Benn und Georg Trakl und mit dichterisch denkenden, an der Bildlichkeit der Sprache orientierten Philosophen wie Nietzsche. Findet Heidegger im Denken der Vorsokratiker, allen voran Parmenides, Heraklit und Anaximander, eine für seinen eigenen Denkweg – nämlich im Abbau der Metaphysik und in Abkehr von der Schulphilosophie – entscheidende Auseinandersetzung mit Grundproblemen des Daseins, der Zeitlichkeit, des Wahrheitsbegriffs (*aletheia*), des Menschlichen als des Unheimlichen und eines zukünftigen Denkens des zu erfahrenden Ereignisses, so vertraut er seine Gedankenwege im Rahmen seiner

Erörterungen von Bild, Schrift, Erinnerung, aber auch des Aufeinander-Bezogen-seins des Dichtens, Denkens und Dankens, dem Wort und dem Sagen dieser deutschsprachigen Lyriker und Denker an.⁸ Er spricht mit ihnen, zu ihnen, ohne ihnen jedoch in diesem Sprechen ent-sprechen zu können; statt Ent-sprechungen handelt es sich in diesen Erörterungen um Angedachtes, um Berichte aus der Erfahrung des Denkens, bloße Hinweise oder *Winke*, wie er sagen würde. Während die stets noch zu denkende Seinsphilosophie, die Heidegger in seinem frühen Hauptwerk *Sein und Zeit* (1927) entfaltet, aus der Perspektive der Phänomenologie eher als anthropologische denn als im engeren Sinne philosophische Gestalt annimmt, wie sein Lehrer Edmund Husserl zunächst monierte, kann in den späteren Schriften Heideggers, deren reduktive Klassifizierung als »Heidegger II« Heidegger selbst allerdings mit Recht zurückwies, in ihrer zunehmenden Ausrichtung am Dichterischen von Anthropologie, insofern damit eine wissenschaftlich-empirische Ausrichtung am menschlichen Subjektivum bezeichnet wird, kaum mehr die Rede sein. Auch läßt sich trotz aller unverkennbaren Entwicklungsdynamik im Werke Heideggers bei gründlicher Lektüre die Behauptung nicht aufrechterhalten, daß sein Werk sich erst nach seiner sogenannten Kehre Mitte der 1930er Jahre von einem angeblichen cartesisch-kantianischen Transzendentalsubjektivismus befreit habe, der aber in *Sein und Zeit* noch Bestand gehabt habe.⁹ Vielmehr wendet sich Heidegger in seinen späteren Texten mit verstärkter Entschiedenheit jenen Bereichen des Denkens und des Noch-zu-Denkenden zu, in denen es nicht in erster Linie um die Abbildung eines jeweilig bereits bestimmten Bewußtseinsinhaltes oder eines voraussetzbaren transhistorisch-kulturellen Gedächtnisses geht, sondern um das vorsichtige Herantasten an einen bislang noch ungedacht gebliebenen Abgrund, einen Ab-grund, der in seiner Ab-gründigkeit zugleich einen Grund – im mehrfachen Sinne eines Bodens, einer Ursache und einer Begründung – besitzt und diesen Grund in der gelebten Erfahrung eines ab-gründigen Denkens erzittern läßt.

In einem 1951 auf »Bühlerhöhe« gehaltenen und 1954 im ersten Heft der von Walter Höllerer und Hans Bender herausgegebenen *Akzente. Zeitschrift für Dichtung* gedruckten Vortrag zu Hölderlin namens »... *dichterisch wohnt der Mensch* ...« legt Heidegger einige seiner Grundüberlegungen dar, welche für das Verständnis seiner Auffassung der Beziehung von Sprache, Dichtung und Dasein als repräsentativ gelten dürfen. »Der Mensch gebärdet sich«, so heißt es dort, »als sei er der Bildner und Meister der Sprache, während doch sie die Herrin des Menschen bleibt. Wenn dieses Herrschaftsverhältnis sich umkehrt, dann verfällt der Mensch auf seltsame Machenschaften. Die Sprache wird zum Mittel des Ausdrucks. Als Ausdruck kann die Sprache zum bloßen Druckmittel herabsinken. Daß man auch bei solcher Benutzung der Sprache noch auf die Sorgfalt des Sprechens hält, ist gut. Dies allein hilft uns jedoch nie auf der

Verkehrung des wahren Herrschaftsverhältnisses zwischen der Sprache und dem Menschen. Denn eigentlich spricht die Sprache.«¹⁰ Zeugt die fehlgeleitete Auffassung der Sprache als Medium des Ausdrucks von einer gewissen Wahnvorstellung der Bemächtigung und der Herrschaft, so wäre dem eine Sprachverbundenheit entgegenzudenken, in welcher der Denkende – und dieser wäre bei Heidegger immer auch der Dichtende und der Dankende – die Sprache als die oder das Sprechende zur Sprache kommen ließe, der Sprache als dem Sprechenden das Wort überließe, ohne sich dabei allerdings aus der Verantwortung des Sprechens und des Zur-Sprache-Gebrachten zu entwinden. Denn erst in dem Moment, in welchem der Sprache als der oder dem Sprechenden ein Ohr geschenkt wird, ist es dem Menschen möglich, einer Verantwortung im Sinne einer Ver-antwortung zu entsprechen, das heißt, Antwort zu stehen für ein Sprechen, das nicht mehr mit subjektiver Absicht oder souveräner Bemächtigung einer bloßen Mitteilung deckungsgleich ist. In diesem Sinne kann Heidegger auch argumentieren, daß die »Sprache [un]s zuerst und dann wieder zuletzt das Wesen einer Sache zulinkt[. Dies heißt jedoch nie, daß die Sprache in jeder beliebig aufgegriffenen Wortbedeutung uns schon mit dem durchsichtigen Wesen der Sache geradehin und endgültig wie mit einem gebrauchsfertigen Gegenstand beliefert. Das Entsprechen aber, worin der Mensch eigentlich auf den Zuspruch der Sprache hört, ist jenes Sagen, das im Element des Dichtens ist.«¹¹ In dem Ausmaße, in dem die Sprache uns ein Wesentliches zuwinkt, vielleicht sogar, ohne dieses Wesentliche auf den ersten Blick eigentlich zu benennen, wird auf den Zuspruch der Sprache gehört, der im Sinne Heideggers jedoch nie ein einfaches Bezeichnen sein kann, welches uns die Arbeit des Hörenlernens abnähme und somit die Möglichkeit verbaute, einem Wort oder einer Sache ein Ohr zu schenken. Vielmehr bedeutet den Zuspruch der Sprache hören lernen ein Sich-Öffnen gegenüber jenem, was selbst im Gesagten ungesagt und damit im Gedachten ungedacht zu bleiben gedenkt. In diesem Sinne ist für Heidegger insbesondere der Dichter derjenige, dessen Sagen sich dem Unvermuteten und dem zu leicht Überhörten im Zuspruch der Sprache zu öffnen vermag und dieses im Sagen noch Ungesagte zu entbergen in der Lage ist.

Einer der Hauptgründe für die Fähigkeit des dichtenden Denkens und des denkenden Dichtens, im Zuspruch der Sprache einen Weg ins Offene zu erfahren, findet sich in seiner Bildsprache – das heißt, chiastisch formuliert, der bildlichen Sprache und der Sprache der Bilder. So argumentiert Heidegger im Hinblick auf die Fragment gebliebenen Verse Hölderlins, die mit der Frage »Was ist Gott?« beginnen und aus der Zeit zwischen 1803 und 1806 stammen: »Der uns geläufige Name für Anblick und Aussehen von etwas lautet ›Bild‹. Das Wesen des Bildes ist: etwas sehen zu lassen. Dagegen sind die Abbilder und Nachbilder bereits Abarten des eigentlichen Bildes, das als Anblick das Unsichtbare sehen läßt und es so in ein ihm Fremdes einbildet. Weil das Dichten

jenes geheimnisvolle Maß nimmt, nämlich am Angesicht des Himmels, deshalb spricht es in ›Bildern‹. Darum sind die dichterischen Bilder Ein-Bildungen in einem ausgezeichneten Sinne: nicht bloße Phantasien und Illusionen, sondern Ein-Bildungen als erblickbare Einschlüsse des Fremden in den Anblick des Vertrauten.«¹² Zu reichhaltig ist diese bemerkenswerte Stelle, zu nuanciert und anspielungsreich, als daß hier ein erschöpfender Kommentar zu ihr geliefert werden könnte. Trotzdem sollen einige wenige ihrer Kerngedanken erörtert werden. Jenes, was betrachtet werden kann, weil es einen Anblick liefert und gleichzeitig selbst aussieht, ist das Bild, das zu sehen gibt und das in diesem Zu-sehen-Geben die Grundform des Bildes, ja des Bildlichen selbst vorstellt. Heidegger unterscheidet zwischen Bild und Abbild bzw. Nachbild, weil das Bild in seinem ursprünglichen Sinne nicht lediglich eine ab-bildende Nachgestaltung oder eines in größerem oder geringeren Ausmaße kopierende Wieder-holung eines anderswo bereits Gegebenen oder Gesetzten verkörpert, sondern jenes sichtbar macht, was sich als nicht sichtbar verhüllt, das heißt, sich nachgerade als jenes versteht, was sich, um als etwas Sichtbares überhaupt denkbar zu werden, sich stets als ein sich der Sichtbarkeit Entziehendes gebiert.

Das ab-gründige Aufeinandertreffen im Raum des Bildes, das Heidegger hier recht apodiktisch inszeniert, hat mit dem Aufeinandertreffen des Eigenen und des Fremden, das etwa in den heutigen Kulturwissenschaften von Forschern wie Benedict Anderson als »imaginierte Gemeinschaften« oder von Stephen Greenblatt als die Poetik des Anderen in der Szene der zwischenkulturellen Begegnung zu weitläufiger Popularität verhalf, wenig zu tun.¹³ Vielmehr geht es Heidegger um ein Moment des Sichtbarwerdens, welches als das Eigentliche des Bildes immer schon von der Ein-bildung des Fremden heimgesucht worden ist. In diesem Sinne gäbe es kein Bild, das nicht schon – in seiner Eigenschaft *als* Bild – ein ihm Fremdes in Szene setzte. Der Bindestrich, den Heidegger dem Wort Ein-bildung einschreibt, muß demnach auf doppelte Weise gelesen werden. Einerseits bezeichnet er das Bildwerden selbst, die Art und Weise nämlich, wie etwas überhaupt zu einem Bild wird, andererseits verweist er auf die imaginären Schichten dieser Einbildung, die sich immer auch auf der Ebene des Gedichteten und damit Poetisch-Erschaffenen abspielt. So kann Heidegger von der Ein-bildung des Bildes auch behaupten, daß sie – obwohl sie im Sichtbarwerden des Unsichtbaren einer Sichtbarmachung des Fremden, welches aber in diesem Moment nicht mehr *ausschließlich* als das Fremde auftritt, Vorschub leistet – bei allem Ein-bilden nicht bloße Illusion, kein reiner Wahn ist. Vielmehr leisten die Ein-bildungen des Bildes »erblickbare Einschlüsse des Fremden in den Anblick des Vertrauten«, bezeichnen also ein gleichsam verdoppelndes Sichtbarmachen des einen in der Gestalt des anderen, ohne daß dadurch die Wahrnehmbarkeit des einen oder des anderen *an sich* zersetzt werden würde. Man könnte es vielleicht so formulieren, daß sich im Bild das Fremde im

Eigenen als jenes begegnet, was im Eigenen immer schon fremd und im Fremden immer schon eigen war. Entscheidend bei dieser Denkbewegung des Bildes ist, daß sie *als Einschluß* sichtbar wird (»erblickbare Einschlüsse«), also weder als reine Aneignung des Fremden in das Eigene noch als restloses Aufgeben des Eigenen an das jeweils Fremde auftritt, sondern als Möglichkeitsform eines nachhaltigen Denkens der vielfach bestimmten Beziehungen des Eigenen und des Fremden, welche jeweils in sich selbst wiederum vielfach bestimmt sind, in der Bildhaftigkeit des Bildes in Bewegung gesetzt wird.

Ist dem Bild der dichterischen Schrift auf diese Weise bereits eine Begegnung zwischen Eigenem und Anderem, zwischen Eigenem im Anderen und Anderem im Eigenen eingeschrieben, so verlangt diese Verzahnung der dichterischen Schrift im Bild immer auch eine Art Historisierung, die sich der zeitlichen Struktur dieser bildlichen Beziehungsgeflechte widmet. Um in der Logik des Heideggerschen Denkens zu bleiben, hätte sich diese Hinwendung zum Zeitlichen im Bildlichen fortwährend auch als eine Art Geschichtlichkeit zu verstehen, und das heißt speziell im Sinne eines Geschichtsverständnisses, das sich von traditionellen Geschichtsauffassungen und Geschichtsschreibungen insofern unterscheidet, als es sich nicht an aufeinander abfolgenden Kausalitäten, welche in eine chronologische Darstellung übergehen sollen, ausrichtet, sondern vielmehr an einem zeitlich-geschichtlichen Ineinandergreifen, in welchem der Begriff der Zeitlichkeit im Bezug auf das Sein und das Seiende – und damit ebenfalls und gerade auf den Zuspruch des dichterischen Bildes – stets aufs neue zu denken gegeben wird. In einem Denken dieser Bezugsgeflechte hätte der Begriff der Erinnerung eine zentrale Rolle zu spielen, insofern nämlich ein zeitliches Denken bzw. ein Denken der Geschichtlichkeit alles Bildlichen ohne eine Erörterung der Beziehung von Erinnerung, Zeit und deren Darstellung im Bild kaum auskäme.

Aus diesem Blickwinkel betrachtet, eröffnen sich einander ergänzende Wechselschaltungen zwischen den geschichtstheoretischen und erinnerungstheoretischen Anliegen Heideggers und gewissen Problemhorizonten der Gegenwart, die sich stets erneut mit den zentralen Fragen der Geschichtlichkeit sowie den daraus für die Semiotik der Geschichtsschreibung folgenden Leitsätzen und dem damit verbundenen Begriff des kulturellen Gedächtnisses auseinandersetzen. Zu denken wäre hier nicht nur an jene Kulturphilosophen, die, wie Michel Foucault, aus Nietzsches radikaler Neubestimmung des Geschichtlichen entscheidende theoretische Impulse empfangen, sondern auch an jene, die im Anschluß an Walter Benjamins in den geschichtsphilosophischen Thesen entwickelte Modell der Zitierbarkeit und des Montagecharakters des Geschichtlichen danach trachten, experimentelle Formen der Geschichtsschreibung zu entwickeln, die sich des grundsätzlich sprachlichen Wesens aller Geschichtsvermittlung bewußt sind. Zu dieser Problemkonstellation gehören neben vielen

anderen die unkonventionellen medienhistorischen Untersuchungen von Friedrich Kittler ebenso wie Peter Sloterdijks formal schwer klassifizierbaren Randgänge durch die Geschichtlichkeit symbolischer Formen, die begriffshistorischen Theoriemodelle von Hans Blumenberg ebenso wie die darstellungstheoretische Aufarbeitung des deutschen Nationalsozialismus durch die französischen Denker Philippe Lacoue-Labarthe und Jean-Luc Nancy. Kühn gesprochen, ließe sich stellvertretend ein provokantes Wort Nietzsches als Motto über den durchaus heterogenen zeitgenössischen Diskurs der Geschichtlichkeit schreiben, einer Geschichtlichkeit, die sich als mögliche Erkenntnisform immer wieder auch selbst in Frage stellt, ja, gerade in der Selbsthinterfragung als historische Methode erst wirksam wird: »Alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst, entziehen sich der Definition; definierbar ist nur das, was keine Geschichte hat.«¹⁴ Ein auf vielfältige Weise artikuliertes Andenken an diese Maxime ist vom heutigen Diskurs des Geschichtlichen und seines Gedächtnisses unabtrennbar.

Doch kommen wir zurück auf Heideggers spezifisch seinsgeschichtlichen Beitrag zu diesem Problemfeld. Einzelne Hinweise darauf, wie eine grundsätzliche Verschränkung der hier verhandelten Begriffe zu denken wäre, finden sich hier und da im weit verzweigten Werk Heideggers. So geht es beispielsweise an einer Stelle in der Vorlesung zu Hölderlins Hymne *Andenken* um die von den gleichsam denkenden Bildern des Gedichts ausgehende Betrachtung des Erinnerns und des Erinnerten. »Aber das ist«, so heißt es dort, »eines der Geheimnisse des ›An-denkens‹, das wir sonst die ›Erinnerung‹ nennen. Dieses Hindenken geht zu Gewesenen fort und verläßt die Gegenwart. Doch zugleich kommt im Hindenken das Gewesene in der Gegenrichtung auf den Hindenkenden zu. Aber nicht etwa nur um jetzt als eine Art von Gegenwart stehen zu bleiben, als die Gegenwart des Vergegenwärtigten nämlich.« Heidegger erläutert diese Gedankenfigur wie folgt: »Wenn wir dem Erinnerten ganz sein Wesen lassen und sein Walten nirgends stören, dann erfahren wir, wie das Erinnerte bei seiner Wiederkehr gar nicht in der Gegenwart halt macht, um hier als noch Vergegenwärtigtes nur ein Ersatz für das Vergangene zu sein. Das Erinnerte schwingt sich über unsere Gegenwart hinweg und steht plötzlich in der Zukunft. Es kommt auf uns zu und ist noch irgendwie unerfüllt, ein ungehobener Schatz, obzwar es, als Vergangenes berechnet, sonst doch zum Abgeschlossenen und Unabänderlichen gerechnet wird.«¹⁵ Ist dem Sprechen der dichterischen Bilder Hölderlins eine Reflexion auf die Verfaßtheit der Erinnerung zu entnehmen, wie Heidegger nahelegt, stellt sich letztere als eine Instanz vor, welche die althergebrachte Kunst der Mnemotechnik, die sich bekanntlich der Logik der jeweils aufeinanderfolgenden Stufen des Aufnehmens, des Behaltens und des Abrufens widmet, unterbricht. Im Sinne Heideggers findet im dichterischen Bild der Hölderlinschen

Hymne, zumal im Moment des Grüßens und des Begrüßtseins, keine Bewegung statt, die bloß ein behaltene – und damit erfülltes und potentiell bereits zu sich selbst gekommene – Erinnerungsbild hervorkehrte, das ein Erfülltes auf der Spur der Wiederholung in den jeweiligen Moment des als Gegenwärtigkeit Bezeichneten einfügen könnte. Statt dessen schießt das Erinnerungsbild in seiner Zeitlichkeit über sich hinaus, bleibt Zukünftiges, ohne jemals wirklich gegenwärtig Anwesendes gewesen zu sein. Als bereits Vergangenes, das es in seiner Geste des Vorbei immer auch sein muß, bleibt das Bild der Erinnerung trotzdem auf die Zeitlichkeit eines noch ausstehenden Kommens fixiert, welchem sich das Denken noch zu öffnen hat.

Trotz derartiger versteuter Hinweise hat Heidegger ebensowenig einen Text namens »Bild und Zeit« verfaßt wie er etwa einen Text unter dem Titel »Erinnerung und Zeit« vorgelegt hätte. Dennoch enthält sein Werk mehrere Winke, die in eine entsprechende Richtung weisen. Es soll im folgenden deshalb exemplarisch ein besonders reichhaltiger und schwieriger Text herangezogen werden, nämlich der vergleichsweise kurze Abschnitt X aus Heideggers ca. 900seitigem Doppelband *Nietzsche*, der seine wichtigsten Auseinandersetzungen mit den Schriften Nietzsches enthält, mit denen er im Rahmen seines grundsätzlichen Projekts eines Abbaus der Metaphysik auf vielfältige Weise Zwiesprache hielt und denen er von 1936 bis 1940 jährlich eine Vorlesung widmete.¹⁶ Dieser oft vernachlässigte Text, der den zweiten Nietzsche-Band abschließt und etwa zehn Druckseiten umfaßt, stammt aus dem Jahre 1941 und trägt den Titel *Erinnerung in die Metaphysik*.

Heideggers Überschrift legt durch ihre unvermutete Verwendung der Präposition zunächst die Frage nahe, inwiefern von einer Erinnerung *in* (und nicht vielmehr *an*) die Metaphysik die Rede sein kann. Denn im gewöhnlichen Sinne holt eine Erinnerung an einen Gegenstand diesen in das Gedächtnis zurück, hebt ihn sozusagen dergestalt hervor, daß er aus dem Strom des Vergessenen oder zumindest augenblicklich Nicht-Gegenwärtigen auftaucht und so im aktuellen Bewußtsein einen Platz einnimmt. Dabei bleiben der Gang der Erinnerung, ihre Bewegung und ihre Struktur, dem Gegenstand gleichsam äußerlich; die Erinnerung bleibt Mittel zum Zweck, welches an sich – angesichts seines jeweils meßbaren Erfolges oder Mißerfolges in bezug auf die Vergegenwärtigung dieses oder jenes Gegenstandes – nicht weiter bedacht wird. Was dieser Logik zufolge zählt, ist die Erinnerung, das Wieder-holen eines Sachverhaltes, eines Gefühls oder eines Begriffs. Eine Erinnerung an etwas, in diesem Falle an die Metaphysik, suggeriert dabei, daß etwas zunächst erinnert werden muß, weil es verlorengegangen ist und nun aus seiner Abwesenheit heraus wieder befördert zu werden verlangt. Was aber wäre dann mit einer Erinnerung *in* etwas gemeint, mit einer Bewegung also, welcher das Erinnerte nicht einfach äußerlich bleibt, sondern die sich im Vorgang des Wieder-holens gleichsam von ihrem eigenen

Standpunkt verabschiedet, indem sie sich auf etwas anderes zu- oder gar in es hineinbewegt? Wäre diese Er-innerung dann nicht auch eine Ent-äußerung, in der die Grenzen des Erinnerns und seiner Gegenstände aufgezeigt würden? In einer 1962, nämlich im Zusammenhang mit dem Vortrag *Zeit und Sein*, dem Text *Die Erinnerung in die Metaphysik* hinzugefügten und neuerdings erst veröffentlichten Randnotiz präzisiert Heidegger das Verständnis von Erinnerung, das hier auf dem Spiel steht: »Erinnerung: Eingehenlassen in das *Eigene* der Metaphysik im Sinne des Anwesenlassens: das Anwesende als solches im Ganzen. Anwesen-Lassen: Seins-Geschick.«¹⁷ Der schwierige Erinnerungsbegriff, der in diesem Bild zur Sprache drängt, entfaltet sich nicht im Sinne eines aneignenden Wieder-holens eines Verlorenen oder Verdeckten, sondern ebnet den Weg für ein Lassen, ein doppeltes Lassen des Eingehens und des Anwesens. Die Erinnerung in die Metaphysik benennt die Art und Weise, das Eigene der Metaphysik dort erfahrbar zu machen, wo sich die Erinnerung an sie und in sie hinein zu entäußern in der Lage ist, das heißt, die Erinnerung als einen Weg in etwas hinein aufzufassen, als einen Weg, der nichts mit Einfühlung in einen Gegenstand zu tun hat, sondern vielmehr mit dem denkenden Anwesenlassen dieses Gegenstands in einem sich öffnenden Andenken, welches seinerseits stets nur *unterwegs* ist.

Ist diese Erinnerung als ein Eingehenlassen in das Eigene durch und als das Fremde stets unterwegs im Sinne eines noch ausstehenden Sich-Öffnens, verkörpert sie im Sinne Heideggers eine der möglichen Erfahrungen der Seinsgeschichte. »Die Erinnerung in die Geschichte des Seins«, so heißt es, »denkt die Geschichte als die jemals ferne Ankunft eines Austrags des Wesens der Wahrheit, in welchem Wesen das Sein selbst sich anfänglich ereignet. Die Erinnerung hilft dem Andenken an die Wahrheit des Seins dadurch, daß sie daran denken läßt, inwiefern das Wesen der Wahrheit zugleich die Wahrheit des Wesens ist.« Heidegger fügt hinzu: »Sein und Wahrheit gehören einander, wie sie, ineinander gewunden, einer noch verborgenen Verwindung in den Anfang zugehören, dessen sich lichtende Anfängnis das Kommende bleibt.«¹⁸ Der Erinnerungsbegriff, der hier gedacht werden soll, bezieht sich demzufolge weniger auf die wieder-holende Geste einer geschichtlichen Bemächtigung, durch die ein ehemals Anwesendes zurücktransportiert werden kann, als vielmehr auf eine Vorstellung der Erinnerung in die Geschichte hinein als einer Ankunft, ein stets noch zu bedenkendes und ausstehendes Ankommen, von dem einmal gesagt werden wird, daß es einst den Anfang gemacht habe. Hier spielt Heidegger unausgesprochen auf entsprechende Überlegungen an, die er im Vorjahr, also 1941, in dem Manuskript *Über den Anfang* hinsichtlich der Beziehung zwischen Ereignis und Verabschiedung als Problematik des Anfangs und der Anfänglichkeit entwickelt hatte.¹⁹ Ebenso spielt hier die Unterscheidung zwischen Beginn und Anfang, die in der vorausgegangenen Vorlesung vom Winter-

semester 1934/35 über Hölderlins Hymnen *Germania* und *Der Rhein* getroffen wird, eine Rolle: Der Beginn bezeichnet im Sinne Heideggers ein bloßes Anheben von etwas, während der Anfang, als das Ursprüngliche schlechthin, jenes ist, aus dem etwas überhaupt entspringen kann.²⁰ Die Ankunft der Geschichte, welche die Erinnerung in die Geschichte zeitigt, ist dabei als eine jeweils noch ferne, ausstehende zu denken, nicht als Zielpunkt einer planbaren Aneignung, sondern als die Möglichkeit dessen, was im Kommen überhaupt noch zu kommen imstande ist. So verstanden, bezieht sich die Erinnerung nicht auf Fertiges, in seinem Fertig-Sein Wieder-holbares, sondern eher auf eine Art Spur, die sich dem Gegenwärtigen in der Erinnerung bereits als die Denkbare eines Anfänglichen, eines Zukünftigen und damit stets noch Kommenden einschreibt.

An dieser Stelle könnte der Verdacht aufkommen, daß Heideggers Denken der Erinnerung über das Ursprüngliche des Anfänglichen einem gewissen ursprungsmythischen Diskurs eingeschrieben ist, dem schließlich auch andere Gesichtspunkte seines Denkens nicht ganz fern stehen. Ist aber die Logik eines ursprungsmythischen Denkens, so könnte weiter gefragt werden, in der kulturtheoretischen und diskursanalytischen Kritik der letzten Jahrzehnte nicht nachhaltig problematisiert, ja, diskreditiert worden? Haben nicht aus religionsphilosophischer Perspektive Denker wie Paul Tillich und Klaus Heinrich, aus einem radikal-genealogischen Nietzscheanismus Mentalitätshistoriker wie Foucault, aus einer dekonstruktiven Sichtweise Theoretiker wie Jacques Derrida und mit performativitätstheoretischem Anspruch Geschlechterforscherinnen wie Judith Butler das Mythisch-Verklärende eines jeglichen Ursprungsdenkens ein für alle Mal enlarvt? Ist die Figur des Ursprungs, um mit Benjamin zu sprechen, nicht immer auch ein Ursprung, also ein originärer Sprung in etwas hinein und zugleich ein Makel oder ein sich deutlich abzeichnender Riß, wie etwa der Sprung, der sich durch eine defekte Schüssel zieht? Bleibt nicht auch und gerade das angeblich Ursprüngliche dem Zitatförmigen einer jeden kulturellen Semiotik verhaftet? Ist der Ursprung letztlich gar nicht ursprünglich, sondern vielmehr unter ideologischen, politischen und (meist unausgesprochenen) sprachtheoretischen Voraussetzungen nachträglich *abgeleitet*? Mit Sicherheit. Doch wäre es voreilig, Heideggers Denken der Erinnerung und des sie vermittelnden Bildes auf eine einseitig teleologische, mythisierend verschleiende oder verdeckt heilsgeschichtliche Grundlage zu reduzieren. Zum einen speisen sich ja die Diskurse, die dem ursprungsmythischen Denken kritisch gegenüberstehen, gerade aus den theoretischen Einsichten Heideggers, wie es etwa bei Derrida und der Dekonstruktion überhaupt (und in der Nachfolge ebenso bei Butler) in besonderem Maße der Fall ist. Und zum anderen bleibt gerade das Bild des Anfänglichen, das Heidegger in seiner Erörterung der Erinnerung vorschwebt, keineswegs auf eine unhinterfragte Annahme eines Selbst-Identischen, Sichselbst-Genügenden und aus dem Gewordensein Herausgenommenen beschränkt.

sondern stellt gerade jene Vorstellungen in Frage, welche das Anfängliche der Erinnerung als einen verklärten und in sich ruhenden Denkgestus nostalgisch in Szene setzen möchten.

Das Anfängliche nämlich, von dem Heidegger in seiner Erörterung der Erinnerung in die Metaphysik ausgeht, fängt nicht lediglich mit diesem oder jenem Ereignis oder Umstand an, als brauche es Ereignis oder Umstand, um zu sich selbst als dem Anfänglichen gelangen zu können. Im Gegenteil, das »Anfängliche ereignet sich allem Kommenden voraus und kommt deshalb, obzwar verhüllt, als das reine Kommen auf den geschichtlichen Menschen zu.«²¹ Das Anfängliche hätte demnach immer bereits begonnen und käme, selbst wenn es dazu bestimmt wäre, ein jeweils Vergangenes zu werden, stets noch aus dem Zukünftigen. Mit diesem Bild des Kommens ist für Heidegger allerdings auch gesagt, daß das Anfängliche als das reine Kommen nie einfach ein Vergangenes sein kann, das im Rückwärtsgekehrtsein des Ehemaligen sich auflöst. »Das Anfängliche«, so argumentiert er, »finden wir deshalb auch nie in der historischen Rückwendung zum Vergangenen, sondern nur im Andenken I. . I.«²² Das Anfängliche wäre demzufolge sowohl auf ein zukünftiges Kommen ausgerichtet als auch auf ein Andenken an dieses Kommen. So schreibt Heidegger: »Zu Zeiten kann für die Einübung der Achtsamkeit des inständigen seinsgeschichtlichen Denkens die Erinnerung in die Geschichte der einzig gangbare Gang in das Anfängliche sein.«²³ Der Erinnerungsbegriff, der hier umkreist wird, hätte sich mithin als Offenhalten einer Möglichkeit zu erweisen und als ein geschichtlich vermitteltes Denken an der Anfänglichkeit eines noch Ausstehenden und Aufuns-Zukommenden sich auszurichten.

Verwendet Heidegger in dieser Bestimmung der Erinnerung in die Geschichte als Element der Erinnerung in die Metaphysik den Begriff der *Achtsamkeit*, so sollte dieser Achtsamkeit Achtung geschenkt werden. Denn der Erinnerungsbegriff, den es hier denken zu lernen gilt, ist an eine Haltung der Achtsamkeit gebunden, der es auferlegt ist, sich stets neue Denkwege zu erarbeiten und sich nicht mit den Ergebnissen des bisher Beschrittenen zufriedenzugeben oder eine Erfahrung oder einen Gedanken als selbstverständlich und unhinterfragbar hinzunehmen. Im emphatischen Sinne verstanden, benennt die Achtsamkeit eine Grundhaltung des rastlosen Denkens, das jeweils noch zu sich selbst finden will. Die Achtsamkeit des Denkens gehört hier ebenfalls dem Bereich desjenigen an, was Heidegger ein Jahrzehnt später in seinem Münchener Vortrag von 1953, *Die Frage nach der Technik*, als wahrhaft besinnendes Denken vom rein rechnend-berechnenden Denken des Naturwissenschaftlichen abgrenzt.²⁴

Die Achtsamkeit des Denkens hätte sich auch und gerade auf die Erinnerung zu erstrecken, ja die Erinnerung hätte eine besondere Form der Achtsamkeit zu sein. Einer solchen Achtsamkeit eigneten aber keineswegs das bloße Festhalten oder das Kolportieren. Deshalb argumentiert Heidegger: »Die Erinnerung be-

richtet nicht über vergangene Meinungen und Vorstellungen vom Sein. Sie verfolgt auch nicht deren Einflußverhältnisse und erzählt nicht von Standpunkten innerhalb einer Begriffsgeschichte. Sie kennt nicht den Fortschritt und Rückschritt einer Abfolge von Problemen an sich, die eine Problemgeschichte ausfüllen sollen.«²⁵ Es sei demnach ein Fehler, Vergangenes lediglich unter dem Gesichtspunkt einer forcierten Aktualisierung »zur Nutzung für die Gegenwart« zu betrachten, zumal wenn es sich dabei um eine von vornherein parteiisch motivierte Begriffshistorie handelt. Vielmehr hätte die Erinnerung *in* etwas – etwa in die Geschichte oder in die Metaphysik – dem Umstand Rechnung zu tragen, daß »jeder Denker die innere Grenze jedes Denkers [überschreitet]«. ²⁶ Mit dieser Formulierung meint Heidegger kein Besseres und kein Übertrumpfen, auch kein listiges Übertrumpfen der eigenen erbrachten Denkleistung, sondern das je eigene Stoßen an eine Grenze des Denkbaren, welches wieder zum Weg des Denkens zurückführt. Die Grenze »besteht darin, daß der Denker sein Eigenstes selbst nie sagen kann. Es muß unsagbar bleiben, weil das sagbare Wort aus dem Unsagbaren seine Bestimmung empfängt«. ²⁷ Der Denkende kann das ihm Eigenste niemals sagen, weil dieses, insofern es den Namen des Denkens überhaupt verdient und sich nicht von vornherein auf den Bereich der Schulphilosophie, des Berechnenden und des bloßen Kalküls beschränkt, gerade von dem, was nicht gesagt werden kann, dem Unaussprechbaren und Ungedachten, dem Nicht-Erinnerten und Dunkelen unhintergebar geprägt ist. Das Eigenste des erinnernden Denkens wäre also gerade jenes, was sich dem Eigenen entzieht, genauer: das sich dem je Eigenen auf eigene und jeweils einzigartige Weise entzieht. Deshalb ist hinsichtlich des Eigensten des Denkers auch nicht von einem »Besitztum« zu sprechen, das bei Bedarf eigenmächtig aktiviert werden könnte – vielmehr handelt es sich um *Zuwürfe* und *Entwürfe*, die dem erinnernden Denken seine Geschichtlichkeit verleihen. ²⁸

Die *Zuwürfe* und *Entwürfe*, die das erinnernde Denken, welchem das Eigenste als das Unsagbare dunkel bleibt, durchwirken, sind ihrerseits von einem Vordenken bestimmt, das gerade in seinem Vorwärtsgerichtetsein die Geschichtlichkeit des Seins erinnert. Die Rückkehr an den Anfang des Denkens – nicht aber an seinen Beginn – wäre dann in Wahrheit gleichfalls ein Vorausdenken in das noch Ungedachte. Aus dieser Perspektive kann Heidegger den Begriff der Erinnerung folgendermaßen umreißen: »Die Erinnerung in die Geschichte des Seins ist ein Vordenken in den Anfang und vom Sein selbst ereignet. Das Ereignis gewährt je die Frist, aus der die Geschichte die Gewähr einer Zeit nimmt. Jene Frist, zu der sich das Sein ins Offene ergibt, kann aber nie aus der historisch gerechneten Zeit und mit deren Maßen gefunden werden. Die gewährte Frist zeigt sich nur einer Besinnung, die bereits die Geschichte des Seins zu ahnen vermag, glücke dies auch nur in der Gestalt einer wesentlichen Not, die alles Wahre und Wirkliche laut- und folgenlos erschüttert.«²⁹ Wird in diesem

Sinne Zeitlichkeit durch ihr Vor an ihr Nach dergestalt gebunden, daß ein Nach-denken über ein Vor-denken an einem Begriff der Geschichtlichkeit und des Ereignisses bestimmend ausgerichtet ist, so ist die Erinnerung in die Metaphysik und in die Geschichte des Seins und seiner Vergessenheit mit einer Bewegung zusammenzudenken, die sich stets in das Offene bewegt. Das Sein wäre in dieser Bewegung gar als das Offene selbst zu erfahren, das zwar geschichtlich bestimmt und situiert ist, dem aber die historische Zeitrechnung nie gerecht werden könnte. Es käme demnach nicht auf eine historische Datierung eines Seins und seiner Beziehung zum Seienden an, sondern auf ein besinnendes Denken, das sich mit dem angeblich Gegebenen und der historischen Zeit kein Maß teilt, ja es wäre in seiner Offenheit das Maßlose schlechthin. Nur im Augenblick der Gefahr, im Moment dessen, was Heidegger vieldeutig als »wesentliche Not« bezeichnet, der aber auch die unhintergehbare Achtsamkeit des Denkens anzugehören hätte, ereignete sich eine Ahnung dessen, was einer Erinnerung in die Geschichte des Sein wesentlich wäre.

Heidegger schließt diesen Gedanken mit einer bemerkenswerten Figur ab, nämlich mit dem Bild einer »wesentlichen Not, die alles Wahre und Wirkliche laut- und folgenlos erschüttert«. Es bleibt erklärungsbedürftig, wie diese Not überhaupt zu denken sei und aus welchem Grunde, wenn sie doch eine so wesentliche ist, von ihr behauptet werden kann, daß sie auf laut- und folgenlose Weise erschüttere. Das Bild einer Erschütterung beschwört zunächst eine Art Beben des Bestehenden herauf, eine spürbare und phänomenologisch erfahrbare Störung dessen, was ist. Doch anders als bei einem Erdbeben, anders als etwa im Falle des für das 18. Jahrhundert so folgenreichen Erdbebens von Lissabon, anders als das unfafßbare Erdbeben von San Francisco im Jahre 1906, ja anders sogar als das literarische *Erdbeben in Chili* des von Heidegger geschätzten Heinrich von Kleist, gibt sich die Erschütterung alles Wahren und Wirklichen hier laut- und folgenlos. Es wäre zu einfach zu behaupten, Heidegger schlosse sich hier lediglich einem gewissen Quietismus an, oder er sei von der Folgeschwere und Bedeutsamkeit des erinnernden Denkens nicht angemessen überzeugt. Im Gegenteil, die wesentliche Not, die »alles Wahre und Wirkliche laut- und folgenlos erschüttert«, ist nicht als Ausnahmezustand zu denken, als unglückliche Abweichung von einem ansonsten notlosen Dasein. Das Laut- und Folgenlose der Erschütterung liegt vielmehr darin begründet, daß sie fortwährend stattfindet, gleichsam unbemerkt und ungedacht bleibt – und somit dem Ungesagten, Dunklen des ursprünglichen Anfangs immer schon eingeschrieben ist. In diesem Sinne wäre die Erschütterung als immerwährender Anfang aufzufassen, der uns immer schon auf Schritt und Tritt in geradezu unheimlicher Weise begleitet, nicht jedoch als Beginn eines Ausnahmezustandes, in dessen Nachfolge regelmäßig bereits ein Ende abzusehen ist. Die Erinnerung in die Metaphysik wäre demzufolge auch stets eine Sensibilisierung für jene unheimliche Erschüt-

terung des Seins und des Daseins, die fortwährend am Werk ist und uns doch unter den Bedingungen des gedankenlosen, kalkulierenden Denkens in der Lebenswelt verschlossen bleibt. Nichts anderes als eine erinnernde Öffnung dieser Erschütterung auf den Denkweg ins Offene wäre dem Denkenden damit auferlegt. Hatte Heidegger in seiner *Einführung in die Metaphysik* im Hinblick auf die *Antigone* des Sophokles das griechische Verständnis des Menschen im *deinon* als »das Unheimlichste des Unheimlichen« bestimmt, so wäre die fortwährende, eigenste und ursprünglichste, aber dennoch laut- und folgenlose – weil ungedachte – Erschütterung wohl eine der wichtigsten Nebenwirkungen dieses Unheimlichsten.³⁰

Die Erinnerung in die Metaphysik inszeniert somit ein unheimliches Bild der geschichtlichen Erschütterung, deren sich unser Denken stets noch zu bemächtigen hat. Sind wir nun im Bilde? Haben wir uns ein Bild machen können? Welche Gedanken haben sich auf dem beschrittenen Weg herausgebildet? Bildet dieser Weg selbst eine Erinnerung in die Metaphysik, oder müßte er noch weiter bebildert werden?

Dabei erreicht der Wahrheitsgehalt eines Bildes, und damit auch das Bild einer Erinnerung in die Metaphysik, das tatsächliche Denken und Erfahren nie in der Form *des Bildes* an sich, sondern stets nur als *ein Bild*, als dieses oder jenes, was sich in diesem Moment in seiner Einzigartigkeit vor oder in uns auftut. Wir erfahren *diese* Bilder, hier und jetzt. Wir begegnen ihnen in jeweils unterschiedlicher Medialität, etwa als sprachliche, dichterische, gemalte, photographische, filmische, architektonische, elektronische oder imaginäre Bilder. Zu fragen wäre deshalb unter anderem immer auch, wie sich das Bild zu den Bildern verhalte und *eine* Erinnerung zu *der* Erinnerung.

Des weiteren könnten diese grundsätzlichen Fragen um eine Erwägung des Unterschieds von Erinnerung und Gedächtnis angereichert werden. Im Sinne der Paragraphen 460–464 von Hegels *Enzyklopädie* bezieht sich die Erinnerung nämlich auf das In-sich-Aufnehmen von etwas, das einverleibende oder verinnerlichende Er-innern eines Gegenstands, das von einem »er innert« abgeleitet wird und das stets einer Bewegung der tatsächlichen Aneignung angehört. Das Gedächtnis hingegen, das sich vom Gedanken und dem Denken ableitet, geht mit einer gedanklich-reflexiven Tätigkeit einher, in der sich der Gedanke im Gedächtnis immer erst noch zu bilden hat.³¹ In seinen verschiedenen Überlegungen zur wort- und seinsgeschichtlichen Beziehung von Denken, Danken, Gedanke und Gedächtnis ist Heidegger sich dieser Sachlage durchaus bewußt. Jedoch ist in unserer Er-örterung der besonderen Denkfigur einer Verschränkung des Bildlichen und des im weitesten Sinne Mnemonischen nachgegangen worden, für welche eher ästhetisch vermittelte Unterscheidungen und Bestimmungen im Vordergrund stehen.

Soviel steht jedenfalls fest: Die Frage, wie das Bild des Mnemonischen mit dem Problem der Darstellbarkeit und deren Denkbarkeit zusammenhängt, stellt sich Heidegger direkt oder indirekt über die Auseinandersetzung mit dem Bild und dem Bildhaften schlechthin, zu der er im Zuge seiner kunstphilosophischen und dichtungstheoretischen Erörterungen auf die eine oder andere Weise immer wieder zurückkehrt. So heißt es etwa in dem 1952 im Bayrischen Rundfunk gesprochenen Vortrag *Was heißt Denken?*, in dem Heidegger sich erneut auf Hölderlin – insbesondere dessen Hymnenentwurf *Mnemosyne* – bezieht, vom Gedächtnis: »Offenbar nennt dieses Wort hier anderes als nur die von der Psychologie gemeinte Fähigkeit, Vergangenes in der Vorstellung zu behalten. Gedächtnis denkt an das Gedachte. [...] Gedächtnis, das gesammelte Andenken an das zu-Denkende, ist der Quellgrund des Dichtens. Demnach beruht das Wesen der Dichtung im Denken.«³² Und in der gleichnamigen Freiburger Vorlesung vom Wintersemester 1951/52 und Sommersemester 1952 bemerkt Heidegger: »Aus dem Gedächtnis und innerhalb seiner schüttet dann die Seele den Schatz der Bilder aus, d.h. der Anblicke, von denen sie selbst erblickt ist.«³³ Das Gedachte des Gedächtnisses stellt sich dem Denkenden also in Form der Bilder vor, gar als Schatz der Bilder, aus dem das gedenkende, erinnernde, andenkende Moment schöpft. Die an-denkende Betrachtung der Bilder deutet dabei stets in zwei Richtungen gleichzeitig, des Sie-Sehens und des Von-ihnen-Gesehenwerdens, des Sie-Lesens und des Durch-sie-Gelesenwerdens. Das ist der »Schatz« der Bilder, ja der Bildlichkeit überhaupt.

Nicht darum kann es dabei gehen, wie im ersten Vorlesungszyklus zu Hölderlin gewarnt wird, im Bildzusammenhang der Dichtung ausschließlich eine Form der Veranschaulichung, gar der anschaulichen Versinnlichung zu suchen. Vielmehr bezieht sich die Auseinandersetzung mit dem Bild auf eine gewisse *Grundstimmung*, also sowohl auf eine gewisse Gefühlslage als auch auf eine musikalisch ausgerichtete Tonalität, die allerdings mit dem beliebigen Gefühl des Dichters oder Künstlers nichts zu tun hat, sondern auf eine Ursprünglichkeit verweist, welcher das Bild entspricht. »Nicht verdeutlichen soll das Bild«, so Heidegger, »sondern verhüllen, nicht geläufig machen, sondern selten, nicht näherbringen, sondern in die Ferne stellen, und das, je ursprünglicher die Grundstimmung ist.«³⁴ Das Bild bildet demnach nicht einfach ab, ist keine Illustration eines anderweit bereits vorgegebenen Sachverhalts, der nur noch seiner anschaulichen Versinnlichung harret, um populär gemacht zu werden. »Deshalb«, so fügt Heidegger an einer späteren Stelle hinzu, »dürfen wir in dem Bildzusammenhang unserer Dichtung nicht nach seiner größtmöglich verdeutlichen Kraft Ausschau halten, sondern umgekehrt: wir müssen ihn in seiner verhüllenden Kraft anzueignen versuchen.«³⁵ Gedacht wird hier weder eine Kantische Vorstellung der Form, durch welche die Kunst Aufschlüsse über die Möglichkeitsbedingungen verschiedener Urteilsformen zuließe, noch eine Hegelsche Kon-

kretisierung des Absoluten im jeweiligen Bilde der künstlerischen Gestaltung, weder eine Schopenhauersche Verklärung des künstlerischen Bildes als Ausdruck von Wille und Vorstellung, noch schließlich ein an Nietzsche anknüpfender Begriff des Künstlerischen als Bild des reinen Wollens. Hingegen verlangt Heideggers Auseinandersetzung mit dem Bild ein Einlassen in das dunkel Verhüllte, in jenes, was sich bei aller Nähe nie ganz aufklären läßt, sondern vielmehr in der Ferne, ja *als* Ferne verharret. Was das Bild, sowohl das Bild der Erinnerung als auch die Erinnerung an das Bild, zur Sprache bringt, sind demnach auch nie reine Begriffe und allgemeine Bestimmungszusammenhänge, sondern die noch zu lesenden Spuren von etwas, das stets im Begriff ist, sich zu entziehen, dessen Entzugscharakter jedoch gerade seine unbequeme Wahrheit ausmacht.

Was das Heideggersche Denken dem Erinnerungsdiskurs auferlegt, ist die grundsätzliche Auseinandersetzung mit einer stets aufs neue zu verstehenden Zeitlichkeit, die sowohl dem Begrifflich-Sinnlichen sich annähert als auch in ihrer unhintergehbaren Vermitteltheit – und damit ihrer Bildlichkeit – jedem direkten Zugriff auf das Erinnerungte sich verschließt. Ein strenges Nachdenken über die persönliche, kollektive und kulturelle Erinnerung hätte somit stets auch und vor allem für jenes Verantwortung zu übernehmen, das sich im Augenblick einer erhofften Darstellbarkeit sowohl als Möglichkeitsbedingung als auch als unüberbrückbares Hindernis erweist. Das undenkbbare Bild dieser nachhaltigen Verantwortung ist das wahre Bild der Erinnerung, derer gedacht werden muß.

Anmerkungen

- 1 Frances A. Yates: *The Art of Memory*, Chicago 2001. Einen Überblick über die jüngeren medientheoretischen Ansätze im Diskurs der Erinnerung und des Gedächtnisses bietet der von Siegfried J. Schmidt herausgegebene Sammelband *Gedächtnis. Probleme und Perspektiven der interdisziplinären Gedächtnisforschung*, Frankfurt 1990, sowie der von Aleida Assmann, Manfred Weinberg und Martin Windisch herausgegebene Band *Medien des Gedächtnisses* (Sonderheft der *Deutschen Vierteljahrschrift*), Stuttgart 1998. Einige grundsätzliche Überlegungen zur Erfahrbarkeit eines tradierenden kulturellen Gedächtnisses finden sich neuerdings bei Mirko Wischke: *Ohne Vermächtnis. Zur Phänomenologie von Tradition, Gedächtnis und Sprache*, in: *Europa, Welt und Humanität im 21. Jahrhundert. Phänomenologische Perspektiven (=Phainomena, XVI/60–61 [2007])*, hg. von Andrina Tonkli-Komel.
- 2 Vgl. zum Beispiel Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992; Aleida Assmann: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999; Renate Lachmann: *Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der russischen Moderne*, Frankfurt/Main 1990; Pierre Nora: *Les lieux de mémoire*, Paris 1984–1992; Harald Weinrich: *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München 1997;

- sowie James E. Young: *At Memory's Edge. After-Images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture*, New Haven 2002.
- 3 Maurice Halbwachs: *La Mémoire collective*, Paris 1997.
- 4 Unter den Ausnahmen, welche wie immer die Regel bestätigen, seien die folgenden wichtigen Beiträge genannt: David Farrell Krell: *Of Having-Been. Heidegger and Nietzsche on the Time of Forgetting and Remembrance*, in: Krell: *Of Memory, Reminiscence, and Writing*, Bloomington 1990; Alexander García Düttman: *Das Gedächtnis des Denkens. Versuch über Heidegger und Adorno*, Frankfurt/Main 1991, sowie Teile des von John McCumber und Rebecca Comay herausgegebenen Sammelbands *Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger*, Evanston 1999. Siehe neuerdings auch den kurzen Aufsatz von Mario Wenning: *Adorno, Heidegger, and the Problem of Remembrance*, in: *Adorno and Heidegger. Philosophical Questions*, hg. von Iain Macdonald und Krzysztof Ziarek, Stanford 2008.
- 5 Dieter Thomä: *Heidegger-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, Stuttgart 2003.
- 6 Und dies sowohl aus wohlwollend-weiterführender als auch aus entschieden ablehnender Perspektive. Stellvertretend für erstere sei hier genannt Avital Ronell: *On the Misery of Theory without Poetry. Heidegger's Reading of Hölderlin's »Andenken«*, in: *PMLA*, 120(2005)1; stellvertretend für letztere die Studie des Philosophen Dieter Henrich: *Der Gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht*, Stuttgart 1986, die sich den unvorhersehbaren und deshalb riskanten Denkwegen der Heideggerschen Auslegung ausdrücklich nicht öffnen möchte und statt dessen auf vermeintliche Sicherheit setzt.
- 7 Martin Heidegger: *Hölderlins Hymne »Andenken«* (Gesamtausgabe, Bd. 52), Frankfurt/Main 1992, S. 55.
- 8 Siehe etwa den Abschnitt »Über die Verfahrensweise im allgemeinen. Dichten und Denken«, in Martin Heidegger: *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«* (Gesamtausgabe, Bd. 39), Frankfurt/Main 1989, S. 3 ff. Zur verzweigten Diskussion der Verschränkung von Dichten und Denken bei Heidegger siehe unter anderen Beda Allemann: *Denken, Dichten: Literaturtheoretisch*, in: *Kunst und Technik*, hg. von Walter Biemel und Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Berlin 1989, sowie Christoph Jamme: *»Dem Dichten vor-denken«. Aspekte von Heideggers »Zwiesprache« mit Hölderlin im Kontext seiner Kunstphilosophie*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 38(1984), S. 191–218. Hinsichtlich der allgemeinen Frage des Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit im Sinne des Heideggerschen Denkens der Poetik siehe John Sallis: *Poetics*, in: Sallis: *Echoes. After Heidegger*, Bloomington 1990, sowie das von William V. Spanos herausgegebene Sonderheft »Martin Heidegger and Literature« der Zeitschrift *boundary*, 4(1976)2.
- 9 Überzeugend nachgewiesen hat dies unter anderen Frederick A. Olafson: *The Unity of Heidegger's Thought*, in: *The Cambridge Companion to Heidegger*, hg. von Charles Guignon, Cambridge 1993, S. 97 f. Ausführlicher zum selben Thema ders.: *Heidegger and the Philosophy of Mind*, New Haven 1987. Vgl. ebenfalls Michael Großheim: *Philosophie im Wandel der Grundstimmungen. Zu Martin Heideggers Denkweg von 1927 bis 1933*, in: *Existenz und Kooperation*, hg. von Rold Fechner und Carsten Schlüter-Knauer, Berlin 1993, sowie neuerdings die konzise Diskussion bei Dieter Thomä: *Stichwort: Kehre. Was wäre, wenn es sie nicht gäbe?*, in: *Heidegger-Handbuch*, S. 134–141.
- 10 Martin Heidegger: *»... dichterisch wohnet der Mensch ...«*, in: Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart 2000, S. 184.
- 11 Ebd.

- 12 Ebd., S. 194 f.
- 13 Vgl. Benedict Anderson: *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London 1983, sowie Stephen Greenblatt: *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*, Chicago 1992.
- 14 Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse; Zur Genealogie der Moral*, in: *Kritische Studienausgabe*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 5, München–Berlin 1999, S. 317.
- 15 Heidegger: *Hölderlins Hymne »Andenken«*, S. 54. Vgl. ferner auch den Kommentar Wennings, der diesen Passus als Hinweis auf einen er-innernden »Aufbewahrungs-ort der Bedeutung« verstehen möchte. Menning: *Remembrance*, S. 157.
- 16 Für unsere Zwecke können die verzweigten und nuancierten Zwiegespräche Heideggers mit dem Denken Nietzsches, dem die Bände als solche gewidmet sind, ebenso ausgeklammert bleiben wie die hinsichtlich der Geschichte der bei beiden Denkern abzubauenen Metaphysik stellbare Frage, wer von beiden wen »überwindet«, wie Rüdiger Safranski zu bedenken gibt: *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Frankfurt/Main 1997, S. 332–343. Hinsichtlich der Beziehung des Denkens Nietzsches und Heideggers siehe Eckhard Heftrich: *Nietzsche im Denken Heideggers*, in: *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, hg. von Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 1970.
- 17 Martin Heidegger: *Die Erinnerung in die Metaphysik*, in: Heidegger: *Nietzsche*, Bd. 2, Stuttgart 1998, S. 439. Diese Auflage des Nietzsche-Buches enthält erstmals die von Heidegger hinzugefügten Randbemerkungen aus dem Handexemplar.
- 18 Heidegger: *Die Erinnerung in die Metaphysik*, S. 439.
- 19 Martin Heidegger: *Über den Anfang* (Gesamtausgabe, Bd. 70), Frankfurt/Main 2005, S. 122.
- 20 Heidegger: *Hölderlins Hymnen »Germania« und »Der Rhein«*, S. 3 f.
- 21 Heidegger: *Die Erinnerung in die Metaphysik*, S. 439.
- 22 Ebd.
- 23 Ebd., S. 440.
- 24 Martin Heidegger: *Die Frage nach der Technik*, in: Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*. Im Zusammenhang einer Diskussion in kleinem Rahmen, welche auf die Tagung, anlässlich derer dieser Vortrag gehalten wurde, vorbereiten sollte, entwarf Heidegger auch den dem Technik-Aufsatz begleitend zur Seite gestellten Text *Wissenschaft und Besinnung*, in: Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*.
- 25 Heidegger: *Die Erinnerung in die Metaphysik*, S. 442.
- 26 Ebd.
- 27 Ebd., S. 442 f.
- 28 Ebd., S. 443.
- 29 Ebd., S. 448.
- 30 Vgl. Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1958, S. 124. Zur Diskussion des *deinon* in Heideggers Deutung der *Antigone* vgl. neuerdings Claire Pearson Geiman: *Heidegger's Antigones*, in: *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, hg. von Richard Polt und Gregory Fried, New Haven 2001. Einige grundsätzliche Überlegungen zu Heideggers Aneignung der Griechen und der Antike finden sich nunmehr auch bei Glenn W. Most: *Heidegger und die Griechen*, in: *Merkur*, 56 (2002), S. 113–123.
- 31 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in: Hegel: *Werke*, Bd. 10.3, Frankfurt/Main 1986, S. 282.
- 32 Martin Heidegger: *Was heißt Denken?*, in: Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*, S. 130 f.
-

Diese Stelle erscheint in abgewandelter Form auch in der Vorlesung *Was heißt Denken?* (Gesamtausgabe, Bd. 8), Frankfurt/Main 2002, S. 13.

33 Heidegger: *Was heißt Denken?* (Gesamtausgabe, Bd. 8), S. 144. Vgl. zu dieser Stelle auch Alexander García Düttmanns treffend-konzisen Kommentar: »Ohne Wink und ohne Blick keine Sprache und kein Gedächtnis: kein Denken«. (*Das Gedächtnis des Denkens. Versuch über Heidegger und Adorno*, S. 262).

34 Heidegger: *Hölderlins Hymnen »Germania« und »Der Rhein«*, S. 116.

35 Ebd., S. 119. Vgl. zu diesen Stellen auch den erhellenden Kommentar von Günter Figal, der bei der Erwägung dieser Bildbestimmungen daran erinnert, »daß es philosophisch unmöglich listl, in eine bestimmte Zeit zu versetzen, weil die Philosophie immer nur allgemeine Bestimmungen der Zeit geben kann«. *Martin Heidegger zur Einführung*, 4., verbesserte Aufl., Hamburg, 2003, S. 137.