

**Dieter TEICHERT**  
University of Konstanz

**DIE IDEE ANAMNETISCHER SOLIDARITÄT -  
ERINNERUNGSKULTUR, GEDÄCHTNISPOLITIK,  
GERECHTIGKEIT**

**The Idea of Anamnestic Solidarity – Culture of Remembering,  
Politics of Memory, and Justice**

**(Abstract)**

Proponents of anamnestic solidarity - W. Benjamin, J. Habermas, P. Ricoeur and others - argue that it is an ethical duty to remember political crimes and the suffering of the victims. The article analyses the idea of anamnestic solidarity and identifies five different arguments, namely (i) the strong argument for justice based on religious and metaphysical pre-suppositions, (ii) the weak argument for justice focussing on the beneficial effect of remembrance for those who are closely related to the victims, (iii) the argument from guilt and/or responsibility pointing to the collective identities of the victim and the malefactor, (iv) the universality argument, and (v) the preventive argument. I claim that (ii) and (iii) are important arguments for anamnestic solidarity whereas (i), (iv), and (v) are either not conclusive or not sufficient to justify the thesis of the proponents.

**Key words:** Anamnestic solidarity, remembering, politics of memory, justice, collective memory, collective identity, W. Benjamin, J. Habermas, P. Ricoeur, M. Halbwachs

Im aktuellen ‚Gedächtnis-Boom‘ der Sozial- und Kulturwissenschaften werden unterschiedliche Formen des Gedächtnisses und der Erinnerung ausgiebig diskutiert. Dabei stellen die politischen und ethischen Aspekte der Erinnerung ein besonders umstrittenes Problemfeld dar. Die Problematik einer Ethik der Erinnerung betrifft in erster Linie die Gesellschaften, die sich der Frage zu stellen haben, wie sie sich mit Blick auf Opfergruppen von Kriegen, politischer Gewalt, Völkermorden verhalten. Die öffentliche Aufarbeitung der politischen Verbrechen in der Zeit des Nationalsozialismus in Deutschland oder die Auseinandersetzung mit der Kolonialvergangenheit in Südafrika oder Australien sind Beispiele hierfür.

Die Frage einer Ethik der Erinnerung ist nicht losgelöst zu sehen von allgemeinen Aspekten des Verhältnisses zur Vergangenheit.<sup>1</sup> In den westlich-europäischen Gesellschaften ist dieses Verhältnis durch eine ebenso oft diagnostizierte wie selten genau analysierte Beschleunigung der Lebensverhältnisse geprägt.<sup>2</sup> Diese Beschleunigung reicht von der Verkürzung der Reisezeiten, über die Beschleunigung der Kommunikationen aufgrund elektronischer Medien bis zu den psychosozialen Aspekten des Umgangs mit der je eigenen Lebenszeit und der effizienzorientierten Zunahme von Arbeitsabläufen bei verkürzten Arbeitszeiten. Das Stichwort der Beschleunigung indiziert einen spezifischen Modus der Einstellung zur Vergangenheit. Diese wird nicht mehr in Form einer die Gesellschaft insgesamt prägenden Tradition präsent gehalten. Grob vereinfachend kann man sagen, dass die Gesellschaften der Gegenwart dazu tendieren, sich durch Permanenz der Reformen, Planung, Prognose des Künftigen zu stabilisieren. Auf Traditionsbestände, die für die herrschende Meinung nicht mehr die primären Triebkräfte der gesellschaftlichen Entwicklung sind, nehmen sie nur noch punktuell Bezug: Innovation statt Tradition. Die je eigene Gegenwart wird nicht als Fortsetzung und Erbin der Vergangenheit erfahren.

Weil so vieles immer schneller veraltet, weil in immer kürzeren Fristen immer mehr Vergangenheit produziert wird, ist das Gedächtnis ein modisches Thema. Ein Spezialist für historische Gedächtnisforschung schreibt provokativ: „Nur deshalb spricht man so viel vom Gedächtnis, weil es keines mehr gibt.“<sup>3</sup> Ob das tatsächlich zutrifft, erscheint indes mehr als fraglich. Gedächtnis und Erinnern sind in kulturphilosophischer Sicht zwar keine invarianten Phänomene. Aber die Variabilität der Formen des Gedächtnisses und der Erinnerung bedeutet kein Ende des Erinnerns. Im Gegenteil: „Wir leben in einer Zeit, in der die Erinnerung wie noch niemals zuvor zu einem Faktor öffentlicher Diskussion geworden ist. An die Erinnerung wir appelliert, um zu heilen, zu beschuldigen, zu rechtfertigen. Sie ist zu einem wesentlichen Bestandteil individueller und kollektiver Identitätsstiftung geworden und bietet eine Schauplatz für Konflikt ebenso wie für Identifikation.“<sup>4</sup> Das Thema der folgenden Überlegungen ist die Idee einer ‚anamnetischen Solidarität‘, einer Einstellung zur Vergangenheit, die das Erinnern insbesondere an die Opfer politisch motivierter Verbrechen der Vergangenheit als ethisch-moralisch

---

<sup>1</sup> Erinnerung, Gedächtnis und Vergessen werden hier nur auf der Ebene der Kulturphilosophie und Ethik thematisiert. Die individualpsychologische und erkenntnistheoretischen Aspekte der Begriffe des Erinnerns und des Gedächtnisses klammere ich aus. Insbesondere erörtere ich nicht die Frage nach dem Verhältnis des individualpsychologischen Erinnerns und des kollektiven Gedächtnisses.

<sup>2</sup> Insbesondere Hermann Lübbe hat die Aufmerksamkeit auf dieses Phänomen gerichtet und es in zahlreichen Veröffentlichungen analysiert; vgl. Lübbe (1983), Lübbe (1992), Lübbe (1996).

<sup>3</sup> Nora (1990), 11.

<sup>4</sup> Antze, Lambek (1996), VII (zitiert nach Assmann (1999), 15).

bedeutsam einschätzt. Mein Ziel ist es, Klarheit über diesen Gedanken, seine Grundlagen, seine Reichweite und seine Umsetzbarkeit zu gewinnen. Zu diesem Zweck werde ich Texte von W. Benjamin, J. Habermas und P. Ricoeur analysieren. Ich werde unterschiedliche Argumente herausarbeiten, mit denen die Autoren das Erinnern als eine ethisch relevante Handlung erweisen wollen.

### **1. ‚Anamnetische Solidarität‘ bei W. Benjamin**

Die positivistische oder historicistische Einstellung zur Geschichte nimmt Abstand von jeder wertenden Stellungnahme und beschreibt in nüchterner Sachlichkeit, wie es eigentlich gewesen ist. In den Schriften Walter Benjamins wird ein Modell des Bezugs auf Vergangenes entworfen, das explizit als Gegenposition zu einer verwissenschaftlichten Geschichtsauffassung auftritt und die ethische Bedeutsamkeit des Verhaltens zur Geschichte hervorhebt. Benjamin versteht die Vergegenwärtigung von Vergangenen als Teil eines Bemühens um eine gesellschaftliche Praxis, in der ein gehaltvoller Begriff von Gerechtigkeit seine Verwirklichung findet. Er hebt die Bedeutung einer bestimmten Form der Erinnerung hervor, die den Opfern geschichtlicher Prozesse gilt. Ein gutes, gelingendes Leben und eine Kultur, in der sich das gute Leben der Individuen entfalten kann, impliziert in dieser Perspektive ein Bedenken der historischen Voraussetzungen gegenwärtiger Praxis.<sup>5</sup>

Die das Konzept anamnetischer Solidarität auszeichnende Verbindung von Geschichtsschreibung und gesellschaftlicher Praxis ist nicht leicht verständlich. Bei Benjamin wird diese Verbindung zudem dadurch kompliziert, dass er mit geschichtstheologischen Formulierungen arbeitet und diese in einer sehr eigenwilligen Weise mit marxistischen Diskurselementen zusammenbringt.<sup>6</sup> Die theologischen Implikationen der Texte Benjamins sind ernst zu nehmen. Schwer zu verstehen sind sie deshalb, weil Benjamin nicht in begrifflicher Rede verdeutlicht,

---

<sup>5</sup> Der Ausdruck "anamnetische Solidarität" wurde von Christian Lenhardt mit Bezug auf Benjamin in einem 1975 publizierten Essay eingeführt: vgl. Lenhardt (1975). Benjamin selbst gebraucht den Ausdruck des "Eingedenkens", wenn er sich auf eine Erinnerung bezieht, die den Opfern der Geschichte gilt. Die wichtigsten Bezugstexte für Benjamins Konzeption anamnetischer Solidarität sind: (1) die sogenannten geschichtsphilosophischen Thesen, "Über den Begriff der Geschichte", in Benjamin I.2. (1980), 691-704; (2) "Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker", in Benjamin Band II.2. (1980), 465-505; (3) Aufzeichnungen und Materialien des Passagen-Werks: "N (Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts)", in Benjamin (1982), 570-611. Im folgenden zitiere ich Benjamins Texte mit Hinweis auf die jeweiligen Bände der Gesammelten Schriften und Angabe der Seitenzahl.

<sup>6</sup> "[I]m Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen." (Benjamin (1982), V.1., 589)

welche Theologie er hat. Er verwendet Namen, Bilder und Metaphern der jüdischen und der christlichen Traditionen in einer so nachdrücklichen Weise, dass diejenigen Interpretationen als unangemessen erscheinen, die diesen Aspekt ausblenden.<sup>7</sup>

Das Geschichtsbild Benjamins ist in seinen Grundlinien gerade auch angesichts der Erfahrungen des 20. Jahrhunderts plausibel.<sup>8</sup> Die Geschichte der Menschheit ist durch massive Negativerfahrungen bestimmt: sie stellt sich dar als eine Geschichte der Kämpfe, der Kriege, der Gewaltanwendungen, des Unrechts, der Mißachtung und des Schreckens. Freilich ist sie nicht ausschließlich eine Geschichte der Katastrophen und der Opfer. Aber für Benjamin ist sie in überwältigendem Ausmaß eine Geschichte des Negativen. Angesichts dieser Katastrophen-Geschichte entsteht das Verlangen nach einer Form gesellschaftlicher Praxis, die frei ist von diesen Negativmomenten. Dass es sich bei diesem Verlangen um keinen einfach zu erfüllenden Wunsch, sondern ein prekäres Bedürfnis handelt, wird ersichtlich daraus, dass er von der "Erlösung" spricht, derer die Menschheit bedürftig sei.<sup>9</sup>

Eine Eigentümlichkeit des Benjaminschen Geschichtsdenkens besteht nun darin, dass er die Erlösung nicht nach dem Muster einer Geschichtstheologie als Eingriff Gottes in die menschliche Geschichte, als Ende der Geschichte denken will. Zwar ist eine radikale Veränderung der politisch-sozialen Praxis dringend geboten, aber der erwünschte Zustand und die Vorgänge, die zu ihm hinführen, können nicht mit klaren Bildern oder deutlichen Begriffen beschrieben werden.

Wenn für die Zukunft gewissermaßen ein Bilderverbot gilt, so ist der Blick auf die Vergangenheit vergleichsweise klar. Hier gilt Benjamins Aufmerksamkeit einer Form der Geschichtsbetrachtung, die den Erfahrungsgehalt der Vergangenheit rettet. Was das eigentlich bedeutet, will ich durch die Kontrastierung von Benjamins Projekt mit der wissenschaftlichen Erforschung der Vergangenheit ein Stück weit zu verdeutlichen versuchen.

Mit dem Ausdruck "Historismus" bezeichnet Benjamin die vorherrschende, akademische Art, Geschichte zu schreiben. Der Historist unternimmt den Versuch, sich selbst und alles, was sich zeitlich nach der von ihm untersuchten Epoche ereignet hat, zu vergessen. Er ist seinem Selbstverständnis nach ein unbeteiligter Beobachter und kein betroffener Teilnehmer. Die Motivation des Historisten ist offensichtlich: Er glaubt, indem er vom eigenen Standpunkt absieht, ein möglichst sachliches, von partikularen Interessen unabhängiges Bild der vergangenen

---

<sup>7</sup> Die von einigen Interpreten verfolgte Strategie, den Theologen Benjamin zugunsten des historischen Materialisten zur Seite zu schieben, verstößt gegen die massiven Ambiguitäten der zwischen Marxismus und Mystik oszillierenden Texte. So argumentiert G. Kaiser durchaus zurecht für die Notwendigkeit, die theologische Dimension der Geschichtsauffassung Benjamins zu berücksichtigen. Vgl. Kaiser (1975), 43-76.

<sup>8</sup> Vgl. auch Zimmermann (2005).

<sup>9</sup> Benjamin I.2. (1980), 694.

Wirklichkeit herstellen zu können. Er interessiert sich mit dem vielzitierten Ranke-Wort nicht für eine Deutung des Sinns der Geschichte, sondern er "(...) will bloß zeigen, wie es eigentlich gewesen (...)" ist.<sup>10</sup>

Dieses Abstandnehmen von der eigenen Gegenwart führt aber laut Benjamin keineswegs zu einer objektiven Vergegenwärtigung des Vergangenen. Denn der Distanzierung liegt keine reine Interesselosigkeit des Historikers zugrunde, vielmehr schreibt er die Geschichte derer, die sich im machtpolitischen Sinn durchgesetzt haben, er schreibt die Geschichte der Sieger.

Die Zeitkonzeption des Historisten ist die einer linearen, kontinuierlich fortschreitenden und irreversiblen Folge von Jetztpunkten. Diese Zeit ist homogen. Der Historist erzählt Schritt für Schritt, was sich in diesem Zeitkontinuum ereignet hat. Er stellt keine Verbindung zwischen der Gegenwart des Forschers und der erforschten vergangenen Zeit her. Zwischen Gegenwart und historischer Vergangenheit nimmt er einen Schnitt vor. Daher erscheint der historische Gegenstand als abgeschlossen. Er ist scheinbar frei von Zusätzen der späteren Entwicklungen. Die historische Zeit des Historismus ist eine Linie, auf der die Jetztpunkte aneinandergereiht sind wie Perlen auf einer Schnur. Der Historiker befindet sich am Ende des Kontinuums und rekonstruiert die Begebenheiten, die sich an bestimmten vorangegangenen Zeitpunkten abgespielt haben, und er analysiert die kausalen Verbindungen, die zwischen den in der Vergangenheit liegenden Ereignissen bestehen.

Nach Benjamin ist die historistische Rekonstruktion eine Tätigkeit, die auch dadurch bestimmt ist, dass sich der Forscher in die Vergangenheit zurückversetzt. Nun ist eine faktische Rückkehr zu früheren Zeitpunkten natürlich nicht möglich. Neben dem obligatorischen Arsenal von Arbeitsmethoden (Spuren- und Quellensammlung, Dokumentation, Kritik, Interpretation) braucht der Historiker also seine Einbildungskraft, er fühlt sich in die Geschichte ein und erlebt das Geschehen nach. Benjamins Formel lautet: Historismus = Positivismus + Einfühlung.

Für den Historiker in Benjamins Sinn - er spricht vom historischen Materialisten - können historische Ereignisse und Personen keine Gegenstände einer vollkommen distanzierten Forschung, der kontemplativen Betrachtung und des Nacherlebens sein. Im Gegenteil: Benjamins Historiographie bekämpft die abgehobene Indifferenz, die vorgebliche Objektivität und die kontemplative Grundhaltung des Historismus. Während der Historismus mit streng wissenschaftlicher ‚Objektivität‘ sterile Museumsstücke präpariert und dabei die eigene, durch Imagination ermöglichte Form des Nacherlebens verleugnet, kommt es dem Historiker bei Benjamin darauf an, eine Erfahrung mit der Geschichte zu machen und "(...) für die

---

<sup>10</sup> Ranke (1874), VII. Benjamin nimmt auf diese Formulierung Rankes in der sechsten These Bezug; vgl. Benjamin I.2. (1980), 695.

unterdrückte Vergangenheit" zu kämpfen.<sup>11</sup> Dem Historismus ist es um Erkenntnis zu tun, die er durch Erforschung seines Gegenstandes gewinnt. Benjamin kommt es darauf an, eine Erfahrung zu machen.

Eine der zentralen Aufgaben der Geschichtsschreibung Benjamins besteht darin, der Vergangenheit gerecht zu werden, indem insbesondere bislang ausgeblendete und tabuisierte Bereiche sichtbar werden. Am deutlichsten wird der Gegensatz des Eingedenkens zum historistischen Gedächtnis, wenn man das Zeitmodell Benjamins dem historistischen Zeitkontinuum gegenüberstellt.

Der Historist erforscht einen Gegenstand, typischerweise eine abgeschlossene Ereignis- und Handlungskette der Vergangenheit. Im Gegensatz dazu bezeichnet Benjamin aber die Vergangenheit als nicht abgeschlossen.<sup>12</sup> Dies ist der entscheidende Unterschied zwischen Benjamins Sicht der Dinge und dem kritisierten Geschichtsmodell des Historismus, dem nichts so selbstverständlich und unproblematisch erscheint wie der Umstand, dass die Vergangenheit abgeschlossen und abgetan ist.

Die Rede von der unabgeschlossenen Vergangenheit ist nun aber nicht unmittelbar verständlich. Eine vergangene Tatsache ist vergangen und als vergangene Tatsache kann sie sich nicht mehr verändern: Wenn es wahr ist, dass mein Morgenkaffee heute besonders gut geschmeckt hat, dann wird diese Tatsache sich in Zukunft nicht mehr verändern. Unabgeschlossenheit der Vergangenheit kann also nicht Veränderlichkeit der Vergangenheit heißen. Was aber kann man dann unter Unabgeschlossenheit verstehen?

(1) Zunächst ist es möglich, in einer elementaren Weise von der Nicht-Abgeschlossenheit des Vergangenen sprechen: Ereignisse und Handlungen des Zeitpunkts  $t_x$  sind insofern als nicht abgeschlossen zu bezeichnen, als sie in einer kausalen Beziehung zu Ereignissen des Zeitpunkts  $t_{x+1}$  stehen. Eine isolierte Beschreibung des Zustands  $t_x$  wäre demnach weniger erhellend als eine Erklärung, die zeigt, dass der Zustand  $t_x$  eine Bedingung für das Eintreten des Zustandes  $t_{x+1}$  darstellt. In komplexen Zusammenhängen und nicht geschlossenen Systemen, und um solche handelt es sich auch im Fall der Geschichtsschreibung, sind die Wirkungen bestimmter Handlungen, Ereignisse und Situationen nicht vollständig überschaubar. Daher gilt: Zu sagen, dass die Geschichte nicht abgeschlossen ist,

---

<sup>11</sup> Benjamin I.2., (1980), 703.

<sup>12</sup> Benjamin I.2., (1980), 7 Über die Vergangenheit sagt Benjamin in dem Aufsatz "Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker", dessen Formulierungen in den geschichtsphilosophischen Thesen teilweise wörtlich wieder aufgenommen werden: "Das Werk der Vergangenheit ist ihm (i.e. dem historischen Materialismus) nicht abgeschlossen. Keiner Epoche sieht er es dinghaft, handlich in den Schoß fallen, und an keinem Teil. Als ein Inbegriff von Gebilden, die unabhängig, wenn nicht von dem Produktionsprozeß, in dem sie entstanden, so doch von dem, in welchem sie überdauern, betrachtet werden, trägt der Begriff der Kultur ihm einen fetischistischen Zug. Sie erscheint verdinglicht." (Benjamin II.2. (1980), 477).

bedeutet, dass man nicht ausschließen kann, in Zukunft weitere, bislang nicht berücksichtigte Auswirkungen und Folgen eines bestimmten historischen Ereignisses zu erkennen.

(2) Eine zweite Möglichkeit der Rede von der Unabgeschlossenheit des Vergangenen ergibt sich dann, wenn man die Vergangenheit nicht als eine Summe von Tatsachen oder Ereignissen betrachtet, sondern als einen bestimmten Aspekt einer Kultur. Es ist das Phänomen der Tradierung und Überlieferung, dass Vergangenes als nicht abgeschlossen erscheint. Solange ein spezifisches Handlungsmuster, das zu einem bestimmten Zeitpunkt institutionalisiert wurde, in einer Kultur angewendet wird, kann man sagen, dass die Vergangenheit nicht abgeschlossen ist. Die Vergangenheit steht in diesen Fällen durch die beständige und wiederholte Anwendung des Handlungsmusters in Verbindung mit der jeweiligen Gegenwart.

Diese Form der Nicht-Abgeschlossenheit ist bei traditionellen, vor-modernen Gesellschaften besonders auffällig. Sie ist aber nicht auf diese beschränkt. Auch die sogenannte posttraditionale Kulturen sind beispielsweise auf der Ebene politischer Institutionen und Rituale durch eine beachtliche Kontinuität gekennzeichnet.

Wenn Benjamin von der Unabgeschlossenheit der Vergangenheit spricht, bezieht er sich allerdings auf keine der beiden angeführten Bedeutungsvarianten.<sup>13</sup> Bei ihm geht es weder um die Frage der komplexen Kausalitätsverhältnisse noch um das Konzept fortwirkender Vergangenheit im Rahmen bestimmter Praxisformen und Traditionen.

(3) Vergangenes ist bei Benjamin in einem ganz grundlegenden und globalen Sinn unabgeschlossen: menschliches Zusammenleben ist gleichbedeutend mit Unterdrückung und Ausbeutung. Die Einheit der Menschheitsgeschichte insgesamt wird sichtbar in der Permanenz von Gewalt und Mißhandlung. Die Opfer der Gewalt und des begangenen Unrechts fordern eine Wiedergutmachung. Solange die Ansprüche der Mißhandelten nicht erfüllt sind, solange kann die Vergangenheit in Benjamins Sicht nicht als abgeschlossen betrachtet werden.<sup>14</sup>

Damit ergibt sich eine Aporie: Vergangenes Unrecht kann faktisch nicht rückgängig gemacht werden; die getöteten Opfer können nicht wiederbelebt, der

---

<sup>13</sup> Dies wird deutlich in einem Passus, der von einer künftigen Geschichtswissenschaft spricht, "(...) deren Gegenstand nicht von einem Knäuel purer Tatsächlichkeiten, sondern von der gezählten Gruppe von Fäden gebildet wird, die den Einschub einer Vergangenheit in die Textur der Gegenwart darstellen. (Man würde fehlgehen, diesen Einschub mit dem bloßen Kausalnexus gleichzusetzen. Er ist vielmehr ein durchaus dialektischer, und jahrhundertlang können Fäden verloren gewesen sein, die der aktuelle Geschichtsverlauf sprunghaft und unscheinbar wieder aufgreift.)" (Benjamin II.2. (1980), 479).

<sup>14</sup> "Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein." (Benjamin II.2. (1980), 477). Wörtlich übernommen ist dieser Satz in der siebten geschichtsphilosophischen These (Benjamin I.2. (1980), 696).

ihnen zugefügte Schaden und ihr Leid können nicht behoben werden. Dennoch beharrt Benjamin darauf, dass die Vergangenheit auf Gerechtigkeit angewiesen sei, auf ein Eingedenken und einen Umgang mit der Vergangenheit, der Unterdrückung, Mißachtung und Gewalt erkennt.<sup>15</sup>

Max Horkheimer hat in einem bekannten, an Benjamin gerichteten Brief Bedenken angemeldet. Horkheimer schreibt: "Das vergangene Unrecht ist geschehen und abgeschlossen. Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen. Letzten Endes ist Ihre Aussage theologisch. Nimmt man die Unabgeschlossenheit ganz ernst, so muß man an das jüngste Gericht glauben."<sup>16</sup>

Im Rahmen einer religiösen Vorstellung wäre verständlich, was mit der Formulierung gemeint ist, dass die Toten einen Anspruch stellen und Gerechtigkeit erwarten. Ein Problem entsteht allerdings, wenn man versucht, diese religiöse Vorstellung in einen profanen Diskurs zu integrieren. Und genau das tut Benjamin und diejenigen Autoren, die sich auf ihn berufen. Die Erlösungsvorstellung wird depotenziert: an die Stelle des Gerechtigkeit übenden Gottes tritt ein historisches Denken, das Unrecht in Erinnerung ruft und dadurch die diesem Denken mögliche Gerechtigkeit übt.<sup>17</sup> Historischem Denken ist die Vergangenheit allerdings zumindest insoweit endgültig abgeschlossen, als die Toten nicht mehr von der posthumen Gerechtigkeit erreicht werden. Dass Benjamin dennoch an der Unabgeschlossenheit des Vergangenen festhält, und zwar an einer Unabgeschlossenheit, die als Erwartung der Toten bestimmt wird, verleiht seinen Überlegungen den Charakter eines unauflösbaren Knotens.

---

<sup>15</sup> "Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird. (...) (Es) besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem. Dann sind wir auf der Erde erwartet worden. Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine *schwache* messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat." (Benjamin I.2. (1980), 693f.).

<sup>16</sup> Benjamin II.3. (1980), 1332

<sup>17</sup> Im Zusammenhang mit der theologischen Herkunft des Gedankens anamnetischer Solidarität ist auch die Kategorie des Opfers zu sehen. Dieser Begriff ist sicherlich nicht unproblematisch: der Ursprungsbereich des Ausdrucks verweist auf die religiösen Bereich und das Opfer als kultische Handlung. Die Opferung ist alles andere als ein Verbrechen. Das unter den Begriff des Opfer subsumierte Geschehen wird sinnstiftend überhöht. Ein Diskurs, der weder in einem theologischen Bezugsrahmen operiert noch als spekulative Geschichtsphilosophie auftritt, kann den Begriff des Opfers nur mit Vorbehalt verwenden und muß sein Verhältnis zu den anfänglichen Bedeutungsschichten des Opfer-Begriffs klären.

## 2. ‚Anamnetische Solidarität‘ im säkularen Diskurs einer universalen Ethik: J. Habermas

In der jüngeren Vergangenheit hat Jürgen Habermas auf Gedanken von W. Benjamin zurückgegriffen und die Idee anamnatischer Solidarität in Anspruch genommen. Der Blick auf Habermas als Leser und Interpreten Benjamins ist aufschlußreich, weil der Gedanke anamnetischer Solidarität von ihm in unterschiedlichen Argumenten entfaltet wird. Im sogenannten "Historikerstreit" hat Habermas mit Vehemenz auf die Bedeutung zeitgeschichtlicher Arbeiten für die Konturierung eines nationalen Selbstverständnisses hingewiesen. Habermas hat dabei nachdrücklich Kritik an Tendenzen zur Bagatellisierung der Ereignisse zur Zeit des Nationalsozialismus geübt.<sup>18</sup> In diesem Zusammenhang ist auffällig, dass Habermas in Formulierungen über anamnetische Solidarität spricht, die sich bis in Details der Wortwahl hinein an Benjamin anlehnen: "Da ist zunächst die Verpflichtung, daß wir in Deutschland (...) die Erinnerung an das Leiden der von deutschen Händen Hingemordeten wachhalten müssen. Diese Toten haben erst recht einen Anspruch auf die schwache anamnetische Kraft einer Solidarität, die Nachgeborene nur noch im Medium der immer wieder erneuerten, oft verzweifelten, jedenfalls umtreibenden Erinnerung üben können."<sup>19</sup>

Ebenso wie bei Benjamin wird hier von den Toten als Interaktionspartnern gesprochen, die einen bestimmten Anspruch haben. Allerdings gibt Habermas keine Erläuterung dazu, wie diese Interpretation der Toten als Personen, die Erwartungen, Ansprüche oder Rechte gegenüber den Lebenden haben - außerhalb eines theologischen Diskurses - zu verstehen sein könnte. Vor dem Hintergrund von Horkheimers starkem Einwand, der genau diesen Punkt betrifft, wäre eine Erläuterung wünschenswert.

Es scheint sinnvoll zu sein, zunächst zwei Aspekte zu unterscheiden, die in den Überlegungen von Habermas eine Rolle spielen:

- (i) Erinnerung ist geboten um der Toten willen (*starkes, theologisches Gerechtigkeitsargument*),
- (ii) Erinnerung ist geboten um der Überlebenden und der Nachfahren der Ermordeten willen (*kollektive Identität und abgeschwächtes Gerechtigkeitsargument*).

Tatsächlich legt Habermas trotz einer gewissen Uneindeutigkeit besonderen Wert auf das abgeschwächte *Gerechtigkeitsargument*: das vergangene Unrecht muß zur Sprache gebracht werden, weil sonst die Überlebenden und die Nachkommen der Opfer durch die Mißachtung des Leidens weiter oder erneut verletzt würden. Die Erinnerung an geschehene Verbrechen wird im Rahmen eines profanen Denkens nicht als ein Handeln verstanden, dessen direkte Adressaten die Toten sind,

---

<sup>18</sup> Im Hinblick auf Habermas' Begriff der Solidarität vgl. Habermas (1993), 201-205.

<sup>19</sup> Habermas (1987), 247f.

sondern als eine sich an die lebenden Angehörigen (oder dem jeweiligen Kollektiv zugehörigen Personen) richtende Anerkennung des Geschehenen als Unrecht. Dies wird deutlich, wenn Habermas, im Anschluß an die oben zitierten Sätze, schreibt: "Wenn wir uns über dieses Benjaminische Vermächtnis hinwegsetzten, würden jüdische Mitbürger, würden überhaupt die Söhne, die Töchter und die Enkel der Ermordeten in unserem Lande nicht mehr atmen können (...)".<sup>20</sup>

Eine Variante dieses Gedankens operiert mit dem Begriff der Schuld. Ohne hier eine syllogistische Rekonstruktion des Arguments zu geben, lassen sich die Grundlinien wie folgt skizzieren: Gegenwärtig leben Personen, deren Identität durch Zugehörigkeit zu dem Kollektiv des Judentums bestimmt ist. Dieses Kollektiv ist die Gruppe, die durch die Massenvernichtung in den Konzentrationslagern am schwersten betroffen war. Es gibt heute zudem Personen, die Bürger eines Staates sind, der die Nachfolge des für die Massenvernichtung verantwortlichen Staates angetreten hat. Die Bürger der BRD stehen in einer Tradition, die durch eine Kontinuität mit den Lebensformen der Mörder gebildet wird. Nach Habermas besteht insbesondere für die Mitglieder des Kollektivs, dem die Täter angehört haben, eine ethische Verpflichtung, das vergangene Unrecht nicht zu vergessen. Das abgeschwächte Gerechtigkeitsargument wird also auf der Grundlage des Konzepts kollektiver Identitäten erweitert zu einem *Argument kollektiver Identität und Schuld/Verantwortung*.

Neben den genannten Argumenten bringt Habermas noch einen weiteren Gedanken ins Spiel, der ganz unabhängig von der Frage nach Schuld, Haftung oder Zurechenbarkeit ist. Anamnetische Solidarität beruht auf unserem vernünftigen Interesse an einer Handlungswelt, in der eine universalistische Ethik maßgebend ist.

"Was Benjamin vorschwebt, ist die höchst profane Einsicht, daß der ethische Universalismus auch mit dem bereits geschehenen und vordergründig irreversiblen Unrecht ernst machen muß; daß eine Solidarität der Nachgeborenen mit ihren Vorfahren besteht, mit allen, die durch Menschenhand in ihrer leiblichen oder persönlichen Integrität je verletzt worden sind; und daß diese Solidarität nur durch Eingedenken bezeugt und bewirkt werden kann."<sup>21</sup>

Eine universalistische Ethik gilt für alle Menschen. Die mit einer solchen Ethik gegebenen Grundnormen sind ihrer Idee nach als universale Normen nicht zeitlich begrenzt auf die Gegenwart. Vom Standpunkt einer universalistischen Ethik aus ist vergangenes Unrecht in genau derselben Weise Unrecht wie gegenwärtiges Unrecht. Die Ethik kennt im Gegensatz zur Jurisprudenz keine Verjährung. Für

---

<sup>20</sup> a.a.O., 248.

<sup>21</sup> Habermas (1988), 24f. Mir scheint hinsichtlich des Konzepts anamnetischer Solidarität sehr wenig begriffliche Klarheit vorhanden zu sein. Das Problem besteht gerade darin, dass ungewiß ist, ob im Rahmen eines säkularisierten Diskurses die Rede von anamnetischer Solidarität überhaupt die für Benjamin essentiellen theologischen Gehalte bewahren kann.

eine Geschichtsbetrachtung, die auf universalistischem Boden steht, entfällt eine Unterscheidung zwischen abgeschlossener und unabgeschlossener Vergangenheit. Vergangene Ereignisse stünden grundsätzlich vor dem Richterstuhl einer universalen praktischen Vernunft. Dieses Argument kann man als *Universalismusargument* bezeichnen.

Ein Kritiker kann gegen das Universalismusargument einwenden, dass hier eine unrealistische, unerfüllbare Forderung formuliert ist. Was soll es denn bedeuten, dass der „Universalismus auch mit dem bereits geschehenen und vordergründig irreversiblen Unrecht ernst machen muß [...]“? Was an der Ermordung der Opfer ist nur „vordergründig irreversibel“? Wo ist hier noch etwas zu revidieren?

Der Hinweis darauf, dass die Toten tot sind und ihnen das Erinnern der Überlebenden auch nichts mehr nützt, kann von denjenigen formuliert werden, die eine Apologie der Verbrecher und Täter im Sinn haben. Diesem Hinweis wird man mit Habermas entgegnen, dass es unredlich ist und die Nachfahren der Ermordeten verletzt, wenn gezielt verdrängt, verschwiegen und beschönigt wird. Aber daraus folgt noch nicht, dass das Erinnern tatsächlich die Kraft hat das Übermaß an Negativität und Verheerung zu erfassen, das die Geschichte enthält.

Es scheint daher wichtig, die folgende Aporie zu beachten: Angenommen, man akzeptiert das *Universalismusargument* und die aus ihm abgeleitete Verpflichtung zur Erinnerung, dann stellt sich eine nicht zu erfüllende Aufgabe: man muß "(...) allen, die durch Menschenhand in ihrer leiblichen oder persönlichen Integrität je verletzt worden sind (...)" solidarisches Erinnern zuteil werden lassen.<sup>22</sup> Wenn Erinnerung sich nur auf eine anonyme Masse von gesichts- und namenlosen Ermordeten bezieht, dann bleibt sie undeutlich. Wenn Erinnerung aus der Gruppe der Mißhandelten exemplarisch eine Gruppe oder einige Individuen herausgreift, dann wird die solidarische Erinnerung selbst ungerecht: sie vergißt die Ungenannten.

Die Erinnerung, die Habermas im Sinn zu haben scheint, die Erinnerung, die die Opfer der Geschichte als Interaktionspartner ansprechen will, kann sich nur als exemplarische Erinnerung auf einzelne Personen beziehen, die für eine Vielzahl anderer stehen. In Benjamins starker Version des Gerechtigkeitsarguments ist aber ein Begriff des Individuums tragend, der den Einzelnen als unvertretbares Individuum denkt. Nach meiner Lesart kann es bei Habermas nur die kollektive Identität und die jeweilige soziale Gruppe sein, die der Adressat des Erinnerns ist. Benjamins Konzept ist demgegenüber anspruchsvoller, utopischer und

---

<sup>22</sup> Vermutlich sind es ähnlich Bedenken, die L. Wingert dazu veranlaßt haben Universalität im Konzept anamnetischer Solidarität grundlegend zu transformieren: "Es geht ja nicht um die Opfer beispielsweise zu Zeiten der Kolonisation Amerikas oder des Dreißigjährigen Krieges. Und es geht nicht um alle Opfer jüngst vergangener Zeit (...)" (Wingert (1991). Wenn es aber nicht um alle geht, dann wird der Universalismus aufgegeben und die Problematik einer Selektion der Opfer wird unübersehbar.

aporetischer: es richtet sich an die einzelnen Personen, die in ihren individuellen Lebensgeschichten in unterschiedlicher Weise mißhandelt und verletzt wurden.

Bisher habe ich vier Argumente in den Überlegungen von Habermas unterschieden:

- (i) das starke, theologische Gerechtigkeitsargument,
- (ii) das abgeschwächte Gerechtigkeitsargument,
- (iii) das Argument kollektiver Identität und Schuld/Verantwortung,
- (iv) das Universalismusargument.

Der begriffliche Rahmen, innerhalb dessen Habermas operiert, erlaubt es nicht, das starke, theologische Gerechtigkeitsargument zu gebrauchen. Wie sind die (ii), (iii) und (iv) zu bewerten?

Für die Antwort auf diese Frage, ist es sinnvoll, an den Kontext zu erinnern, in dem Habermas seine Ausführungen formuliert hat. Im ‚Historikerstreit‘ wollte Habermas primär gegen ein Verschweigen und Bagatellisieren des nationalsozialistischen Terrors Einspruch erheben. In diesem Zusammenhang erscheint es völlig unbestritten, dass das Aufheben eines Redeverbots, das Benennen von Verbrechen und Opfern für die Nachkommen der Opfer, für die Mitglieder der betroffenen Kollektive eine wichtige Form – wenn schon nicht der Wiedergutmachung –, so doch der Beendigung der durch Verschweigen fortgesetzten Demütigungen, Mißachtungen und Verletzungen darstellt. Die wohlwollende Lesart wird Habermas’ Rede von der Revision des Unrechts in diesem Sinn, dem Argument (ii) entsprechenden Sinn verstehen. Ob (ii) zu (iii) erweitert werden muß, werde ich hier nicht diskutieren, denn die Problematik kollektiver Schuld oder Verantwortung erfordert weiter gehende Überlegungen als sie in diesem Rahmen möglich sind.

Das Verhältnis von (ii) und (iv) ist seinerseits nicht leicht überschaubar. Die Erweiterung der anamnetischen Solidarität über die Grenzen partikularer Kollektive hinweg erscheint insofern durchaus konsequent als ein moralischer Gerechtigkeitsbegriff gerade nicht auf einzelne Kollektive Bezug nimmt, sondern auf alle Menschen als Subjekte von Rechten und Pflichten. Für den Begriff des Erinnerns ergibt sich aber innerhalb von (iv) die bereits angesprochene Spannung zwischen der Intention, alle Menschen und alle Opfer zu beachten, und der faktische Unmöglichkeit, diese Intention in Form einer Bezugnahme auf jeden Einzelnen in seiner Individualität zu realisieren. Diese Aporie muß präsent gehalten werden, wenn anamnetische Solidarität auf der Grundlage von (iv) nicht zu einer Rhetorik des Gutmenschentums oder zu möglicherweise oberflächlicher Symbolik degenieren soll.

### **3. Schuld und Prävention: P. Ricoeurs Konzept der Erinnerung**

Für Ricoeur stellt sich das Problem anamnetischer Solidarität im Rahmen einer breit angelegten philosophischen Hermeneutik. Der Begriff anamnetischer

Solidarität ist hier kein Grundbegriff. Aber in ähnlicher Weise wie bei Habermas wird die Rede von anamnetischer Solidarität in Anspruch genommen, um eine bestimmte Auffassung der Bedeutung der Vergangenheit und der Aufgaben des historiographischen Diskurses zu begründen.<sup>23</sup>

Wie bei Benjamin und bei Habermas wird auch bei Ricoeur das spannungsvolle Verhältnis thematisiert, das zwischen der sachlichen Distanzierung des Historikers gegenüber seinem Gegenstand und einer ethischen Stellungnahme zu bestimmten Ereignissen besteht.<sup>24</sup> Ricoeur unterscheidet zwischen einem im engeren Sinn historischen Interesse, das darauf abzielt, vergangene Zustände und Ereignisse zu erklären, und einem anders gerichteten Interesse, das eine ethische Beurteilung der vergangenen Ereignisse beinhaltet. In diesem Zusammenhang scheint Ricoeur zu akzeptieren, dass eine ethisch neutrale Beschreibung der historischen Begebenheiten in zahlreichen Fällen möglich und angebracht ist. Im Bereich der Zeitgeschichte, im historischen Nahhorizont, ist dies aber nicht der Fall: hier werden der historische und der moralische Standpunkt miteinander verbunden.

Für diese Sicht der Dinge bietet Ricoeurs Text keine nähere Begründung an. Aber man kann vermuten, dass er das abgeschwächte *Gerechtigkeitsargument* an dieser Stelle akzeptieren würde: die Vergangenheit ist unabgeschlossen, angesichts der Überlebenden, der Zeugen und der Nachkommen der Opfer ist eine moralische Stellungnahme erforderlich. Gewalttaten und Mißhandlungen, die weiter zurückliegen, werden durch den zeitlichen Abstand zwar nicht zu ethisch neutralen Ereignissen. Aber das Unrecht kann in solchen Fällen nicht einmal mehr in

---

<sup>23</sup>Die Problematik der Zeit und der Erinnerung steht im Zentrum der Reflexionen des späten Ricoeur. In ‚Temps et récit‘ legt Ricoeur ausführliche Analysen der erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Historiographie-Diskussion vor. Dabei steht insbesondere die Frage nach der Notwendigkeit oder Entbehrlichkeit des Erzählens für die Historie im Vordergrund. Die Pointe der Überlegungen zur Geschichtsschreibung besteht vereinfacht gesagt darin, dass Ricoeur anhand der Arbeiten von Anti-Narrativisten, den Autoren einer strukturalistischen Historie wie der Annales-Schule einen Nachweis für die Unverzichtbarkeit narrativer Mittel für die Darstellung historischer Prozesse erbringen kann. Für unseren Zusammenhang ist das Moment der Erzählung essentiell, weil das Erinnern an einzelne Menschen sich vorzugsweise des Mediums der Erzählung eines Lebenslaufs bedient.

Für einen kurzen Überblick über das Werk Ricoeurs vgl. Teichert (1995). Die einschlägigen Werke Ricoeurs sind Ricoeur (1983-1985) Ricoeur (1990), Ricoeur (2000), Ricoeur (2004). Die von Ricoeurs Zugang grundsätzlich unterschiedene Geschichtskonzeption der philosophischen Hermeneutik Gadammers wird dargestellt in Teichert (2000).

<sup>24</sup> "L' historien, en tant que tel, est réputé faire abstinence de ses sentiments (...) Mais, lorsqu' il s' agit d' événements plus proches de nous, comme Auschwitz, il semble que la sorte de neutralisation éthique, qui convient peut-être au progrès de l'histoire d' un passé qu' il importe de mettre à distance pour le mieux comprendre et l'expliquer, ne soit ni possible, ni souhaitable." Ricoeur (1985), 272.

symbolischer Form den Mitgliedern des Kollektivs der Opfer gegenüber genannt und anerkannt werden. Eine explizite ethische Beurteilung wird in solchen Fällen anscheinend funktionslos. Ricoeurs Konzeption wäre somit nicht durch diejenigen Aspekte des Universalitätsarguments belastet, die bei Habermas in Übereinstimmung mit Benjamin eine theologische oder eschatologische Perspektive erfordern. Nicht jedes begangene Unrecht wird in Erinnerung gerufen, sondern allein diejenigen Verbrechen und Mißhandlungen, die im zeitlichen Nahhorizont liegen. Ein weiterer Differenzpunkt zu Habermas besteht darin, dass Ricoeur seine Überlegungen nicht als Thesen formuliert, die einen bestimmten Umgang mit der Vergangenheit einklagen. Dies hängt mit den unterschiedlichen Kontexten der jeweiligen Argumentationen zusammen. Habermas sieht sich als deutscher Philosoph und als Teilnehmer an der Debatte des ‚Historikerstreits‘ in besonderer Weise durch das Thema herausgefordert. Ricoeur erwägt in vorsichtiger Weise unterschiedliche Möglichkeiten des Umgangs mit den Spuren der Vergangenheit. Als Grund für die Notwendigkeit historischer Erinnerung nennt er dabei ein weiteres Argument, das *Präventionsargument*: "[I]l y a peut-être des crimes qu'il ne faut pas oublier, des victimes dont la souffrance crie moins vengeance que récit. Seule la volonté de ne pas oublier peut faire que ces crimes ne reviennent *plus jamais*."<sup>25</sup>

Hier wird die historische Erinnerung als eine Bedingung dafür gedacht, dass bestimmte Ereignisse sich künftig nicht wiederholen werden. Wer auf die präventive Kraft der Erinnerung vertraut, setzt ein in ethischen Dingen vernünftiges Subjekt voraus. Das entspricht dem alten Topos der Geschichte als ‚magistra vitae‘.<sup>26</sup> Hinsichtlich des Begriffs anamnetischer Solidarität ist hervorzuheben, dass im Präventionsargument die Erinnerung an die Opfer nicht primär um der Opfer willen geschieht. Die Erinnerung wird funktionalisiert im Hinblick auf künftige Zustände. Das widerspricht der Intention der theologischen Version anamnetischer Solidarität, die darin besteht, dem einzelnen gedemütigten und mißhandelten Menschen in seiner Individualität gerecht zu werden.

Schließlich taucht auch bei Ricoeur das Argument kollektiver Identität und Schuld/Verantwortung auf, und zwar in einer starken Version, in der das Bewußtsein einer Schuld zum Motiv der historischen Forschung wird: "[D]ès lors que l'idée d'une dette à l'égard des morts, à l'égard des hommes de chair à qui quelque chose est réellement arrivé dans le passé, cesse de donner à la recherche documentaire sa finalité première, l'histoire perd sa signification."<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Ricoeur (1985), 275.

<sup>26</sup> Vgl. „historia [...] testis temporum, lux veritatis, *vita memoriae*, magistra vitae, nuntia vetustatis [...]“ - „Die Geschichte [...] Zeuge der Zeiten, Licht der Wahrheit, *Leben des Gedächtnisses*, Lehrmeisterin des Lebens, Botschafterin der Vergangenheit [...]“ (Cicero (1997), II, 9, 36), vgl. Koselleck, (1979), 38-66.

<sup>27</sup> Ricoeur (1985), 174f.

#### 4. M. Halbwachs

Die Untersuchung der Ausführungen von Benjamin, Habermas und Ricoeur zum Begriff hat gezeigt, dass die folgenden Argumente für eine Ethik der Erinnerung gebraucht werden:

- *Gerechtigkeitsargument<sub>1</sub>: starke/theologische Version*
- *Gerechtigkeitsargument<sub>2</sub>: schwache Version*
- *Argument kollektiver Identität und Schuld/Verantwortung*
- *Universalismusargument*
- *Präventionsargument*

Das Gerechtigkeitsargument<sub>1</sub> ist auf religiöse oder metaphysische Überzeugungen angewiesen. Aus diesem Grund ist es in einer säkularen Kultur nicht tragfähig.

Das Gerechtigkeitsargument<sub>2</sub> und das aus ihm ableitbare Argument kollektiver Identität und Schuld/Verantwortung stellen gemeinsam den Kern dessen dar, was man als eine Ethik der Erinnerung bezeichnen kann.

Das Universalismusargument scheint demgegenüber weniger klar. Dieses Argument für anamnetische Solidarität basiert auf einer universalistischen Konzeption der Ethik. Eine universalistische Ethik kommt zunächst ohne ein Konzept anamnetischer Solidarität aus. Der Proponent des Universalismusarguments für anamnetische Solidarität müßte zunächst einmal zeigen, wie eine nicht bloß vage Verbindung zwischen einer universalistischen Ethik und der Idee anamnetischer Solidarität hergestellt werden kann. Sicher, die Billigung und Befürwortung universaler ethischer Grundsätze bezieht sich auch auf vergangene Handlungen und vergangene Verletzungen dieser Normen. Aber dieser Bezug ist kein Erinnern an individuelle Menschen.

M. Halbwachs hat das sich hier stellende Problem sehr klar ausgehend von einer Untersuchung des Gedächtnisbegriffs formuliert.

„Die historische Welt ist gleich einem Ozean, in den alle Teilgeschichten einmünden. [...] Die Geschichte kann als das universale Gedächtnis des Menschengeschlechtes erscheinen. *Aber es gibt kein universales Gedächtnis.* Jedes kollektive Gedächtnis hat eine zeitlich und räumlich begrenzte Gruppe zum Träger. Man kann die Totalität der vergangenen Ereignisse nur unter der Voraussetzung zu einem einzigen Bild zusammenstellen, daß man sie vom Gedächtnis jener Gruppen löst, die sie in Erinnerung behielten, daß man die Bande durchtrennt, durch die sie mit dem psychologischen Leben jener sozialen Milieus verbunden waren, innerhalb derer sie sich ereignet haben, und daß man nur ihr chronologisches und räumliches Schema zurückbehält.“<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Die deutsche Übersetzung zitiere ich nach Assmann (2003), 132. « Le monde historique est comme un océan où affluent toutes les histoires partielles. [...] L’histoire peut se représenter comme la mémoire universelle du genre humain. Mais il n’y a pas de mémoire universelle. Toute mémoire collective a pour support un groupe limité dans l’espace et le

Das Universalismusargument scheitert demzufolge an der Struktur des kollektiven Gedächtnisses. Die Erläuterung dieses Scheiterns unterstreicht zugleich die Stärken des Gerechtigkeitsarguments<sub>2</sub> und des Arguments kollektiver Identität und Schuld/Verantwortung.

Das Präventionsargument entzieht sich im Grunde der Beurteilung durch eine philosophische Kulturtheorie und eine philosophische Ethik. Denn die Frage, ob ein bestimmtes Verhalten geeignet ist, bestimmte Ereignisse in der Zukunft auszuschließen, ist eine empirische Frage. Aus normativen Gründen zu wünschen, dass bestimmte Ereignisse künftig nicht eintreten, ist naturgemäß etwas anderes als zu bewirken, dass die Ereignisse nicht eintreten. Nur dann, wenn man behauptet, dass kollektive Überzeugungen dazu beitragen, das Ausbleiben der von den entsprechenden Normen verworfenen Handlungen herbeizuführen, wird man dem Präventionsargument eine pragmatische Plausibilität zusprechen. Diese Plausibilität besitzt das Präventionsargument.

Anamnetische Solidarität ist sinnvoll und möglich als Erinnerung an Menschen, die in der Vergangenheit durch politische Gewalt und Verbrechen getötet oder in ihren Lebensmöglichkeiten gravierend verletzt wurden. Anamnetische Solidarität verlangt danach, dass die Individuen als Einzelne und nicht als Musterexemplare für ein Kollektiv zum Bezugspunkt der Erinnerung werden. Der Bezug auf das Individuum in seiner Nicht-Vertretbarkeit durch andere schließt eine Ausdehnung anamnetischer Solidarität auf die Menschheit und alle vergangenen Opfer der Geschichte aus. Der Bezug auf das Individuum verlangt zudem nach einer Anbindung des Erinnerns an die Kultur und die kollektiven Identitäten, die das Leben der jeweiligen Individuen bestimmten. Auf diese Weise kann die Erinnerung die Perpetuierung von Ungerechtigkeit, die Fortführung von Mißachtung und Verletzung im Leben derjenigen verhindern, die den jeweiligen Kollektiven zugehören.

## Bibliographie

Paul Antze, Michael Lambek (eds.), *Tense Past – Cultural Essays in Trauma and Memory*, New York, Routledge, 1996.

Aleida Assmann, *Erinnerungsräume – Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München, Beck, 1999, 2003.

Walter Benjamin, 'Über den Begriff der Geschichte', in Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser (eds.), *Walter Benjamin - Gesammelte Schriften (Werkausgabe)* I.2., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980, 691-704.

---

temps. On ne peut rassembler en un tableau unique la totalité des événements passés qu'à la condition de les détacher de la mémoire des groupes qui en gardaient le souvenir, de couper les attaches par où ils se sont produits, de n'en retenir que le schéma chronologique et spatial. » Halbwachs (1968), 75.

- Walter Benjamin, ‚Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker‘, in Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser (eds.), *Walter Benjamin - Gesammelte Schriften (Werkausgabe)* II.2., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980, 465-505.
- Walter Benjamin, ‚Aufzeichnungen und Materialien des Passagen-Werks >N (Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts)>‘, in Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser (eds.), *Walter Benjamin - Gesammelte Schriften (Werkausgabe)* V.1., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, 570-611.
- Cicero: De oratore – Der Redner, lateinisch-deutsch, ed. und trad. Harald Merklin, Stuttgart, Reclam, 1997.
- Jürgen Habermas, ‚Vom öffentlichen Gebrauch der Historie‘, in Rudolf Augstein (ed.), ‚>Historikerstreit< - Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung, München, Piper, 1987.
- Jürgen Habermas, ‚Exkurs zu Benjamins Geschichtsphilosophischen Thesen‘, in: Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988.
- Jürgen Habermas, ‚Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über <Stufe 6>‘, in Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main 1991, 49-76.
- Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1968.
- Gerhard Kaiser, ‚Walter Benjamins >Geschichtsphilosophische Thesen<‘, in Peter Bulthaupt (ed.): *Materialien zu Benjamins Thesen >Über den Begriff der Geschichte<*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975, 43-76.
- Reinhart Koselleck, ‚Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte‘, in Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft – Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, 38-66.
- Christian Lenhardt, Anamnestic Solidarity: ‘The Proletariat and its >Manes<‘, in: *Telos* 25 (1975), 133-154.
- Hermann Lübbe, *Zeit-Verhältnisse – Zur Kulturphilosophie des Fortschritts*, Granz/Wien/Köln, Styria, 1983.
- Hermann Lübbe, *Im Zug der Zeit – Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*, Berlin/Heidelberg, Springer, 1992.
- Hermann Lübbe, *Zeit-Erfahrungen – Sieben Begriffe zur Beschreibung moderner Zivilisationsdynamik*, Stuttgart, Steiner, 1996.
- Pierre Nora, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Berlin, Wagenbach, 1990
- Leopold von Ranke, *Geschichte der romanischen und germanischen Völker 1494 bis 1515 (Leopold von Ranke’s Sämtliche Werke 33)*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1874.
- Paul Ricoeur, *Temps et récit* I-III, Paris, Seuil, 1983-1985 (dt.: *Zeit und Erzählung* I-III, München, Fink, 1988-1991).
- Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

- Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.  
Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard/folio, 2004.  
Dieter Teichert, ‚Ricoeur, Paul‘, in J. Mittelstrass (ed.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie III*, Stuttgart/Weimar, Metzler, 1995, 622-623 (mit Bibliographie).  
Dieter Teichert, *Verstehen und Wirkungsgeschichte*, Bonn, Bouvier, 2000  
Lutz Wingert, *Gemeinsinn und Moral*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993.  
Lutz Wingert, ‚Haben wir moralische Verpflichtungen gegenüber früheren Generationen? - Moralischer Universalismus und erinnernde Solidarität‘, in *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart* 9 (1991), 78-94.  
Rolf Zimmermann, *Philosophie nach Auschwitz – Eine Neubestimmung von Moral in Politik und Gesellschaft*, Reinbek, Rowohlt, 2005.

**Dieter TEICHERT:** Prof. Dr., University of Konstanz (Germany). Author of the books: *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis - Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamer* (1991), *Immanuel Kant 'Kritik der Urteilkraft' - Ein einführender Kommentar* (1992), *Personen und Identitäten* (1999), *Einführung in die Philosophie des Geistes* (2006).