

Stephan Otto

Die Wiederholung und die Bilder

Zur Philosophie des Erinnerungsbewußtseins





Stephan Otto ist Emeritus der Ludwig-Maximilians-Universität München, an der er den Lehrstuhl für Philosophie sowie für Geistesgeschichte des Humanismus innehatte und das Institut für Philosophie und Geistesgeschichte der Renaissance leitete. Seine weit ausgreifenden ideengeschichtlichen Forschungen folgen dem Konzept einer Kritik der historischen Vernunft, das er in Auseinandersetzung mit Wilhelm Dilthey erarbeitete. Die hier vorgestellte Philosophie des Erinnerungsbewußtseins folgt diesem Entwurf und verknüpft mit der Frage nach den Bildern im Bewußtsein Überlegungen zum Verhältnis von Darstellbarkeit und Darstellung.

Stephan Otto

Die Wiederholung und die Bilder

Zur Philosophie des Erinnerungsbewußtseins

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1846-9

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2007. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Umschlagabbildung: Carolus Bovillus, Arbor cognitarum animae virium, Liber de intellectu, Paris 1510. Umschlaggestaltung: Jens-Sören Mann. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus Nomos, Sinzheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

- Für meine Frau -

*Homo, intendendo mentem, modos rerum,
earum imagines et verum humanum gignit.*

Giambattista Vico

Anstelle eines Vorwortes

möchte ich dem Leser dieses Buches von einer Begegnung berichten, an die ich mich lebhaft erinnere. Vor vielen Jahren traf ich auf dem Weg zu meiner Vorlesung einen Kollegen, der mich erstaunt fragte, was für ein sonderbares Thema ich da angekündigt hätte: »Philosophie der Erinnerung« – wo es doch eigentlich Sache der Psychologen sei, sich mit dem Erinnern zu befassen!

Seit der Antike haben sich Philosophen sehr aufmerksam und eindringlich mit *memoria* und *reminiscentia*, mit Gedächtnis und Erinnerung beschäftigt. Erst in der Neuzeit und insbesondere in der Moderne ist das Thema »Erinnerung« zu einem Problemtitle geraten, und zwar wegen der Bilder, in denen unser Erinnern sich veranschaulicht. War es doch kein Geringerer als Immanuel Kant, der behauptet hat: »wenn man den Begriff nicht von Bildern ablösen kann, wird man niemals rein und fehlerfrei denken können«. Seitdem fällt es den Philosophen schwer, in und mit Bildern zu denken, und manche, zum Beispiel Edmund Husserl, wollten darum die Bilder aus der Erinnerung vertreiben. Das aber hat bedenkliche Folgen für unser Verständnis von Bewußtsein, Subjektivität und Personalität. Die Rede einiger Kulturwissenschaftler von der Erinnerungsvergessenheit der Philosophie ist jedenfalls nicht unbegründet – deshalb habe ich dieses Buch geschrieben. Und ich habe mich bemüht, es so zu schreiben, daß es auch für denjenigen noch lesbar bleibt, der im »Fach Philosophie« nicht zuhause ist; denn wer ein bewußtes Leben führen will, muß das im flüchtigen Strom seiner Erinnerungsbilder tun.

Dennoch wird es gar nicht so einfach sein, dieses Buch zu studieren, denn es ist kein schlichter doxographischer Bericht, es ist keine Erzählung von der Geschichte des Wortes »Erinnerung«. Der Leser möge mir mithin erlauben, einige wenige Hinweise zu formulieren, die für seine Lektüre hilfreich sein dürften. Ich habe eine Analyse der Theoriekontexte unternommen, in denen die Frage nach Gedächtnis und Erinnerung entweder beantwortet werden kann oder aus denen sie verschwindet – und warum sie aus ihnen verschwindet. Dem Gedächtnis, insoweit es neurophysiologisch bedingt ist, mag die Hirnforschung auf die Spur kommen; der Erinnerung und

dem Sicherinnern fällt auch der Philosoph nicht mit der Tür ins Haus, und wie er sich in deren Haus zurechtfindet, das hängt von mancherlei Voraussetzungen ab: von den Prämissen, die er setzt, von der Methode, der er folgt, und schließlich von seiner Vorstellung von Philosophie als »Wissenschaft« oder gar als »System«. Das sind die »Theoriekontexte«, an denen mein Buch sich orientiert, Kontexte, die dem Nachdenken über Erinnerung entweder hinreichend großen Spielraum lassen oder diesen Spielraum einengen – bis hin zu einer »Erinnerungsvergessenheit«. Um diese Kontexte vorzustellen, habe ich Vico mit Hegel, Aristoteles mit Plotin und diesen wiederum mit Augustinus konfrontiert, habe ich die Transzendentalphilosophie Kants der Phänomenologie Husserls, Schellers und Ricoeurs gegenübergestellt, die Wittgensteinsche Philosophie der normalen Sprache, den französischen Neostukturalismus und die deutschsprachige Theorie der Subjektivität im Hinblick auf ihr »Erinnerungsdefizit« untersucht und mich mit der Neurowissenschaft auseinandergesetzt, die am »Erinnerungsbewußtsein« an ihre Grenzen stößt. Dabei erwies sich das »Erinnerungsbild« immer wieder als Schnittpunkt der Kontexte und Probleme. Den Leser, der diesen Schnittpunkt, das »Bildproblem«, immer im Auge behält, werden die sich überkreuzenden Linienführungen in meinem Buch nicht verwirren. Er mag sich zudem jene Kapitel zur Lektüre auswählen, die ihn vorrangig interessieren – mit Querverweisen möchte ich ihm das Weiterblättern in anderen Kapiteln erleichtern. Auch in einem philosophischen Buch, meine ich, soll man blättern dürfen. Deutlich machen will ich: daß wir »uns selbst«, unsere Personalität, ohne die Erinnerung mit ihren Bildern niemals »finden« können, daß wir in unserem Erinnern das Vergangene auch nicht »wiederholen«, sondern es uns bildlich »veranschaulichen«. Und ebenso wie mit den »Bildern« hat die Philosophie ja auch mit der »Anschaulichkeit« ihre begrifflichen Probleme.

Diese Zusammenhänge freizulegen und zu zeigen, wie die Frage nach dem Erinnerungsbewußtsein durch Theorien, Methoden und »systemisches Denken« oftmals verdeckt wird, das war meine Absicht. Es versteht sich von selbst, daß die Anlage dieses Buches eine Beschränkung auf die wichtigste Forschungsliteratur erforderlich machte.

München, im Frühjahr 2007

Inhalt

Einleitung

Gedächtniskult und Philosophie der <i>memoria</i>	13
---	----

Erstes Kapitel

Der Konflikt zwischen »Bildern« und »Wörtern«	23
---	----

I. Die Option Vicos: <i>memoria</i> und <i>ingenium</i> oder vom Vorrang der Bilder	25
II. Die Option Hegels: <i>memoria</i> und Intelligenz oder vom Vorrang der Wörter	34
III. <i>Ingenium</i> und Intelligenz, Subjektivität und Personalität oder: wie stellen »Erinnerungsbewußtsein« und »Selbst- bewußtsein« sich dar?	51

<i>Exkurs</i> : Erinnerung als »Bild«, als »Schrift« und als »geometrische Figur«. Zur <i>memoria</i> -Lehre der Renaissance	63
--	----

Zweites Kapitel

»Ich denke«, »ich erinnere mich«, »ich erlebe«.

Die Philosophie des Erinnerungsbewußtseins zwischen reiner Transzendentalphilosophie und reiner Phänomenologie	79
---	----

I. »Einerseits intellektuell, andererseits sinnlich«. Kants Theorie der »reinen« und der »möglichen« Bilder ..	83
II. Anschaulichkeit, Gestalt, Figur. Kant und der manieristische » <i>disegno</i> «	90
III. »Figürliche Synthesis«: Kants Probleme mit der Anschaulichkeit	97
IV. Kants »Hypotypose« als »Versinnlichung« von Begriffen ..	110
V. Husserl <i>versus</i> Kant: »Anschauung« und »Anschaulichkeit«	113
VI. »Primäre« und »sekundäre« Erinnerung: Husserls Entdeckung der »Retention«	123

VII. »Mittelbare« und »unmittelbare Erinnerung«: Schelers phänomenologische Auslegung des Satzes »ich erinnere mich«	131
VIII. Ein Fazit. Die Bilder der <i>memoria</i> oder von der Falte im Bewußtsein	136

Drittes Kapitel

Ein Rückblick auf Augustinus und die Antike	141
I. Augustins <i>memoria</i> als »geistiges Bild«	143
II. Was Aristoteles »vor Augen stellt« oder Erinnerung und <i>theoria</i>	151
III. Das »Bilderrätsel« in der <i>memoria</i> -Philosophie des Aristoteles	155
IV. <i>Memoria</i> und <i>phantasia</i> oder wie Aristoteles dem Gedächtnis ein »Sichtfeld« eröffnet	161
V. <i>Remiscentia</i> : Aristoteles vergleicht die Erinnerung mit einer »Jagd«	166
VI. Aristoteles erfragt die Gründe aller »Versichtbarung« ...	169
VII. Das »Siegel« und das »Sehen«: Plotin <i>versus</i> Aristoteles oder Aristoteles <i>versus</i> Plotin?	173
VIII. Erinnerung und Zeit: Augustins Auseinandersetzung mit Plotin	178
IX. <i>In regione dissimilitudinis</i> : Augustins Bilddenken im »Reich der Unähnlichkeit«	189

Viertes Kapitel

»Erkenntnisrelevante Anschaulichkeit«. Die Bilder im Erinnerungsbewußtsein zwischen Anschauung und Begriff	195
I. Veranschaulichung als »sprachbewegte Form«	197
II. »Anschauliches Denken« oder »erkennendes Anschauen«?	200
III. Veranschaulichung als »Wertgefüge«	213
IV. Das »innere Wort« des Erinnerungsbewußtseins im Konflikt mit der Philosophie der »normalen Sprache« ..	216
V. Wahrnehmungsbewußtsein, Erinnerungsbewußtsein, Aufmerksamkeit	232

VI. Vom »Mythos des Subjektiven« und vom Ich als »Konstrukt des Gehirns«: sind wir unsere Synapsen? ...	236
VII. Erkenntnisrelevante Veranschaulichung und »visual mental imagery«	254

Fünftes Kapitel

Die Bilder der *memoria*: »Repräsentationen« oder »Wiederholungen«? Zur Differenzstruktur des Erinnerungsbewußtseins

I. Die Differenzstruktur des Erinnerungsbewußtseins und der neostrukturalistische Diskurs über »Differenz«: eine Auseinandersetzung mit Jacques Derrida und Gilles Deleuze	261
II. Das »Theater« der »unglücklichen«, der »nackten« und der »verkleideten Wiederholung«: Deleuze und Kierkegaard als Dramaturgen eines Theaters ohne Bilder	282
III. Über Bergsons »Universum der Bilder« und über die Differenz einer <i>mémoire</i> die »vorstellt« und einer <i>mémoire</i> die »wiederholt«	294
IV. »Repräsentation im Begriff« und »Repräsentanz im Bild«	307

Sechstes Kapitel

Erinnerungsbewußtsein, Bildbewußtsein, Personalität

I. Erinnerungsbewußtsein und »Theorie der Subjektivität«	326
II. Erinnerungsbewußtsein und Bildbewußtsein	352
III. Erinnerungsbewußtsein und Personalität	358

Anmerkungen

Personenregister

Sachregister

Einleitung

Gedächtniskult und Philosophie der memoria

»Wir sind stets Aktaion in dem, was wir betrachten.
Immer muß etwas anderes betrachtet werden,
das Wasser, Diana oder die Wälder,
damit man von einem Bild seiner selbst erfüllt wird«.

(Gilles Deleuze)

Den Knoten im Taschentuch – wer kennt ihn nicht, aber wer knüpft ihn noch, um sich gegen das Vergessen zu wappnen und seinen eigenen Bewußtseinshaushalt ins Gleichgewicht zu bringen? Gedenken und Erinnern, in die Anonymität eines öffentlichen Kultes ausgewandert, haben gegenwärtig im Modeatelier der Kulturwissenschaften eine neue, jedoch nur trügerische Heimstatt gefunden, trügerisch deshalb, weil hier die einzelne Person von der Mühe der Selbstfindung durchs Erinnern nur dem Schein nach entlastet wird. So beugt man sich lieber und leichter über die Landkarte der »Gedächtnisorte« des Pierre Nora¹ als über die Erinnerungsspuren in der eigenen Seele, über diese plötzlich auftauchenden, plötzlich vergehenden und ebenso plötzlich wiederkehrenden Bilder in der *memoria*, die vergangenes Leben in subjektive Gegenwartigkeit herüberretten. Der philosophische Preis dieser Auslieferung der Selbsterinnerung an den öffentlichen Gedächtniskult ist hoch, und ob er einen gesellschaftlichen Mehrwert erbringt, bleibt fraglich.

Eine Philosophie des Erinnerungsbewußtseins, wozu könnte sie dienen, wenn nicht wiederum zu einem Kult, einem Kult der Individualität? Und was kann sie sein? Ein Nachdenken über die *memoria* als »besonderes Vermögen« des menschlichen Geistes zwischen Einbildungskraft und Verstand? Die Mischung eines Gegengifts gegen das Vergessen von Geschichte? Der anachronistische Versuch, der längst gestorbenen *ars memoriae* noch einmal Leben einzuhauchen? Oder gar ein Gang zum Altar der Göttin *Mnemosyne*, der Mutter der Musen?

Mit der Philosophie des Erinnerungsbewußtseins, wie sie in die-

sem Buch skizziert werden soll, ist derartiges nicht gemeint. Denn alles derartige ist weder schon Philosophie noch kommt es den wesentlichen Fragen auf die Spur, die hinter dem Rücken der von Aristoteles getroffenen Unterscheidung zwischen *mneme* und *anamnesis*, zwischen *memoria* und *reminiscentia* sich verstecken. Und auch diese Unterscheidung gibt noch keine Auskunft darüber, wie ein *modernes* philosophisches Denken mit dem Gedächtnis und der Erinnerung umgehen soll. Denn zum einen steht – aus einer philosophischen Sicht, die Ausschau hält nach Gründen und Begründungen – alles Gedenken und Erinnern zunächst einmal in Beziehung zur »Vergessenheit«: zu einer Vergessenheit, die nicht verwechselt werden darf mit unserem alltäglichen »Vergessen«. Wenn wir nämlich alltäglich und immer wieder vergessen (was durchaus hilfreich sein kann für unser Leben), dann vergessen wir »etwas«; dieses »etwas« entschwindet uns und wir müssen fragen, wohin es denn entschwindet. Zu antworten ist: es entschwindet in eine rätselhafte »Vergessenheit« – aber diese »Vergessenheit« darf nicht als bloßer Gegensatz zum Gedenken und Erinnern betrachtet werden; sie muß in den Blick genommen sein als jener dunkle Grund, aus dem die Helle unseres Gedenkens und Erinnerns herkommt. Eine scharfe Kontur vermögen wir allerdings solch dunklem Grund, vermögen wir dieser »Vergessenheit« nicht zu geben; genau gesprochen: wir können die Vergessenheit nicht in Verstandesbegriffen denken. Deshalb nahm Platon in seiner Anamnesislehre Zuflucht zu dem Mythos eines schlicht »Vorgängigen«, an das wir uns »wiedererinnern«. Wenn wir aber nun schon die Vergessenheit nicht »denken« können, wie sollte es dann, zum einen, möglich sein, Gedächtnis und Erinnerung zu »denken«? Und zum anderen droht alles Denken, allein schon dadurch, daß es zugreift auf sie, die Inhalte unseres Gedächtnisses ebenso wie alles, dessen wir uns erinnern, zu etwas »Gedachtem« zu machen, es gleichsam unter der Hand in Gedachtes zu verwandeln. An uns selber erfahren wir indes, daß weder dasjenige, dessen wir uns in Glück oder Schmerz erinnern, noch auch jenes, was wir gänzlich unbeteiligt in unserem Gedächtnis nur aufbewahren, »bloß Gedachtes« sind. Nicht nur die *memoria*, die lediglich aufbewahrt, und die *reminiscentia*, die darüber hinaus das Aufbewahrte sich zueigen macht, nicht also nur Gedächtnis und Erinnerung sind verschieden und zu unterscheiden; verschieden und

zu unterscheiden von beiden ist auch das »reine Denken«. Trotzdem können wir gar nicht denken ohne Gedächtnis und Erinnerung: jeder »reine« Gedanke, den wir denken, wird alsbald (wie der Gedanke »Dreieck«) zu einer von unserer Einbildungskraft affizierten »Figur« oder gerät (wie der Gedanke »Hund«) zu einem »Bild«, und solche Figuren und Bilder sind es, derer wir uns erinnern. Würden beide zu »bloß Gedachten«, dann hätte das »Denken des Gedachten« die figurierenden ebenso wie die bildschöpferischen Leistungen der *memoria* und der *reminiscentia* verzehrt und verschlungen, auch unser Bewußtsein wäre dann nurmehr »rein gedacht« – und unser bewußtes Leben geriete zu einem »nur gedachten« Trug. Niemals haben deshalb aufmerksam beobachtende Philosophen die *memoria* und die *reminiscentia* von der *imaginatio* abgetrennt; selten genug jedoch haben sie untersucht, was den »Figuren« und den »Bildern« im Bewußtsein gemeinsam ist und was sie unterscheidet. Dies ist der Problemstand, den eine Philosophie des Erinnerungsbewußtseins in ihren Blick nimmt – um damit jedoch zugleich vor ein neues Problem zu geraten. Denn auch die Philosophie des Erinnerungsbewußtseins muß *Denken* von Gedanken und Gedachtem sein, wenn sie *Philosophie* »der Erinnerung« werden und nicht ein ungefähres *Nachdenken* »über Erinnerung« bleiben soll: ein Nach-denken, das stets zu spät käme und der Erinnerung nur hinterherliefe. Soviel vorerst einmal zur Beantwortung der einen Frage, die ich eingangs stellte: Philosophie des Erinnerungsbewußtseins, was kann sie sein? Zu sagen bleibt noch einiges zu der anderen Frage: wozu könnte sie dienen, wenn nicht zu einem neuen »Kult des Selbst«?

Kein Wunder, daß der Problemtitel »Erinnerung« – als einer der Brennpunkte alles Fragens nach dem bewußten Leben – aus der Philosophie ausgewandert ist, nicht nur aus der an »gesellschaftlichen Bedürfnissen« orientierten, sondern auch aus der »akademischen« der universitären Lehre. Anders gewendet: kein Wunder, daß das Thema »Erinnerung« im Erlebnispark der Kulturwissenschaft, der auf den Ton der Zeit hörenden Erbin der »Geisteswissenschaften«, seinen Platz erhielt; denn die Philosophie selber hat dieses Thema ins Exil geschickt. Ein Blick auf die Literatur der letzten Jahrzehnte kann über das geringe Interesse belehren, welches die philosophische Zunft den Theorieproblemen entgegenbringt, die mit dem Thema »Erinnerung« sich verknüpfen. Da gibt es zwar eine

Hermeneutik der Geschichte als Erinnerung, da gibt es bei Herbert Marcuse gesellschaftskritische Verweise auf Erinnerung und Phantasie als Mittel der Befreiung, da stößt man auf Theodor Adornos Sätze über Tradition als unbewusste Erinnerung, Sätze, die auf Marcel Prousts *mémoire involontaire* zurückweisen, und da findet sich schließlich manch anderes dieser Art. Aber Erinnerung als *selber* aufzuklärende, der theoretischen Erschließung bedürftige Bewusstseinsgestalt hat keine Konjunktur, und wissenschaftliche Diskurse über Edmund Husserls Phänomenologie der »Retention« und »Pro-tention« lassen sich, natürlich, in publikumswirksame Reden über postmodernes oder »nach-metaphysisches« Denken nicht einbringen. Selbst da, wo Analysen des Erinnerungsbewusstseins doch zu erwarten wären, auf dem Feld nämlich der an Kant und Fichte sich anschließenden »Theorie der Subjektivität«, kommt Erinnerung bestenfalls als Epiphaenomen, wenn nicht gar als Widerpart des epistemischen »Selbstbewusstseins« ins Bild. Paradigmatisch für diese *tristesse* ist das umfangreiche Buch von Charles Taylor *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, eine Beschreibung der Genesis des Selbstverständnisses des Menschen der Moderne auf neunhundert Seiten, publiziert im Jahr 1989; das Wort *memory* taucht hier, trotz mancher Überlegungen zu Augustinus, nur ein einziges Mal auf, und das auch lediglich in einer Fußnote. Und um mit der *memory* abzuschließen: in der anglo-amerikanischen Analytischen Philosophie scheint sie noch einmal zu Ehren zu kommen – aber zu doch sehr bescheidenen Ehren, denn hier fungiert sie lediglich als möglicher oder bestreitbarer Indikator individueller Identität im Kontext gesprochener Sprache.

Wohin also soll man reisen, in welches Exil kann man der Erinnerung folgen? Zwei Länder haben ihr Zuflucht geboten: das schon genannte Land der Kulturwissenschaft – und das Land der Literatur. Daß *memoria* und *reminiscentia* in einer »Semiotik der Kultur als Gedächtnisraum«² bestens aufgehoben sind, darf zumindest insofern bezweifelt werden, als die strukturell-philosophischen Fragen, die an Gedächtnis und Erinnerung gestellt werden müssen, in einer lediglich kulturhistorischen Zeichenlehre zur Verhandlung gar nicht kommen können; wenn hinwiederum Kulturwissenschaftler, mit Recht, feststellen müssen, daß die Philosophie »noch immer« durch eine »eigentümliche Erinnerungs-Vergessenheit sich aus-

zeichnet«³, dann bringen sie damit nur zum Ausdruck, daß sich ihr Forschungsfeld tatsächlich als Aufnahmeland der von den Philosophen exilierten *memoria* verstehen darf. Aber es bleibt auch das Land der Literatur zu durchwandern, und hier werden wir nun wirklich fündig. In den Romanen und Autobiographien eines Primo Levi, eines Jorge Semprún und eines Imre Kertész ist der Erinnerung ein ihr gemäßer Ort zugewiesen. In den Texten dieser Autoren kämpft die Erinnerung an erlittenes Leid mit der Hoffnung, dieses Leid zu vergessen; in ihnen erfährt der Kampf zwischen Erinnerung und der sie bedingenden »Vergessenheit« – Kertész bezeichnet sie in seinem *Galeerentagebuch* als von der Erinnerung an erfahrenes Schicksal abzuhebende »Schicksallosigkeit« – eine Darstellung in geschriebenen Wörtern und zugleich in anschaulichen Erinnerungsbildern. Die Philosophie, die »Vergessenheit« ja nicht in Begriffen denken kann und deshalb nicht weiß, wie sie das aus solcher Vergessenheit herkommende Erinnern denken soll, muß darum zu dieser Literatur in die Schule gehen – nicht um literarisch zu werden, sondern um zu lernen, daß Denken sich nicht erschöpft in einem »Denken des Gedachten«, des »bloß Gedachten«, sondern daß es sich weiten kann zu einem Denken des in der Erinnerung »darstellbar Gedachten«. ⁴ Hier sehe ich den Zugang zu einer Philosophie des »figurierenden« und »in Bildern arbeitenden« Erinnerungsbewußtseins sich öffnen. Denn das Erinnerungsbewußtsein ist jener Raum, in dem Denken und Gedachtes ihre Abstraktheit abstreifen, um zu konkreter, »anschaulicher« Darstellung zu kommen – und hieran dürfte deutlich werden, wozu die Philosophie des Erinnerungsbewußtseins dienen kann, nämlich: dem philosophischen Denken Anschaulichkeit und anschauliche Darstellbarkeit zurückzuerobern.

Aus diesem Grund stehen die Überlegungen im ersten Kapitel dieses Buches unter dem Motto »der Konflikt zwischen Bildern und Wörtern«, man dürfte auch sagen »zwischen Bildern und Zeichen«. Denn Wörter sind, semantisch betrachtet, nichts anderes als Zeichen. Sie können möglicherweise Anschaulichkeit *vermitteln*, an sich selber sind sie indes nur Zeichen »für etwas«, für einen Gedanken, für eine Sache, auf die sie lediglich verweisen. Bilder hingegen *sind* figurierte Anschauung; insofern auch sie »für etwas« stehen, für einen Gedanken oder für eine Sache, bleiben sie zwar Zeichen – aber ihre Bezeichnungsweise ist eine gänzlich andere als die der bloßen

Wörter, denn sie bringen das durch sie Bezeichnete *unmittelbar* in eine anschauliche Figur. Unbeschadet des den Wörtern und den Bildern gemeinsamen Zeichencharakters läßt sich sagen: im Bild ist die Verweisungsfunktion des Wortes »auf« Gedanken oder Dinge in eine anschauliche Darstellung »von« Gedanken und Dingen verwandelt. Daher rührt der Konflikt zwischen Wörtern und Bildern – ein Konflikt, der bis in unser Bewußtsein hereinreicht und den zumal das Erinnerungsbewußtsein auszutragen hat. In ihm stoßen, unablässig, erinnerte Wortzeichen und anschauliche Erinnerungsbilder aufeinander. Auszutragen hat das Erinnerungsbewußtsein diesen Konflikt auch dann und gerade dann noch, wenn es sich als Bewußtsein eines mit sich identischen »Selbst« – als Selbstbewußtsein also und als Kristallisation von »Subjektivität« – zu verstehen sucht.

Mit dem Wort »Subjektivität« ist jetzt ein Stichwort gefallen, dem wir im Kontext einer Philosophie der *memoria* angespannte und kritische Ausmerksamkeit schenken müssen: Aufmerksamkeit, die auf ein nicht leicht zu entwirrendes Problemfeld sich richtet, das wiederum erst vor dem Hintergrund der unterscheidenden Rede über *memoria* und *reminiscentia* sich auftut. Auf diesem Problemfeld ist die Frage zu verorten, wie Subjektivität – als auf sich zentriertes »Selbstbewußtsein« – zu einem »Erinnerungsbewußtsein« sich verhält, das zwar als »subjektiv« sich erfährt, aber in der Flut seiner erinnerten Wörter und Bilder eher zu versinken droht als »zu sich selbst« zu finden vermag. Auf diesem Problemfeld ist ferner die Frage zu stellen, in welcher Weise Subjektivität in einem Erinnerungsbewußtsein aufscheint, dessen »bleibende« Form im »bewegten« Fluß eines retentiven und protentiven »Bewußtseinsstroms«, wie Husserl ihn beschrieben hat, sich zeigt. Und auf diesem Problemfeld ist schließlich und vor allem ein Kantischer Gedanke zu prüfen: der Gedanke eines »stehenden und bleibenden Ich«, der Gedanke eines transzendentalen Subjekts, eines vom Philosophen erdachten »Ich denke«. Von ihm sagt Kant: »das Ich denke muß alle meine Vorstellungen begleiten können«, und zur Erklärung dieses Satzes fügt er umgehend hinzu: »denn sonst würde etwas in mir *vorgestellt* werden, was gar nicht *gedacht* werden könnte« (*KrV*, B 131 f.). Kaum einem Leser des zweiten Satzes ist bislang aufgefallen, daß er einen Schlüssel birgt zum Verständnis der Exilierung der *memoria* aus dem »reinen« philosophischen Denken. Es ist hier

noch nicht der Ort, diesen Satz ausführlich zu kommentieren, aber es ist unverzichtbar, bei ihm schon jetzt kurz zu verweilen. Erstens, um die Konturen einer Philosophie des Erinnerungsbewußtseins etwas genauer abzustecken; zweitens, um klar zu machen, warum Kant das »vorgestellt werden« und das »gedacht werden«, warum er die Vorstellung und das Denken derart eng zueinander rückt; und drittens, um wenigstens eine jener Wurzeln auszugraben, aus denen die Probleme herausgewachsen sind, welche die Philosophie mit dem Gedächtnis und mit der Erinnerung bis heute hat.

Figuren und Bilder im Erinnerungsbewußtsein sind gewiß auch »Vorstellungen«, Vorstellungen allerdings ganz besonderer Art. Sie zeigen nämlich, wie der römische Hausgott Janus, ein doppeltes Gesicht: eines, das zurückblickt nicht nur auf geistige, sondern auch auf sinnliche, erlebte Erfahrungen; und zugleich ein anderes, das vorausblickt auf eine Instanz, welche die mannigfaltigen Erinnerungsvorstellungen ordnen und zu einer Einheit derart fügen kann, daß man sagen darf »ich erinnere mich«. Das Ich in diesem Satz »ich erinnere mich« ist dann diese Instanz, die die zahlreichen, noch nicht miteinander verbundenen Vorstellungsbilder im Erinnerungsbewußtsein zu einem Sich-erinnern dieses Ich versammelt und eint, also zu einer »Synthesis« bringt. Von welcher Art muß dieses ordnende, versammelnde und einende Ich nun sein? Kann es ein Ich *im* Erinnerungsbewußtsein bleiben, oder muß es als ein *reines*, transzendentalisiertes »ich denke« begriffen werden, welches alles Vorstellen und Erinnern nur »begleiten« kann, aber auch begleiten »können muß«? Von der Unschärfe und Polysemie des Kantischen Vorstellungsbegriffes kann die Rede hier nicht sein. Aber gesagt muß werden, daß Vorstellungen im Erinnerungsbewußtsein nicht solche sind, wie nur ein transzendentales »ich denke« sie vor sich bringt und *vor sich hinstellt*, damit sie von ihm »gedacht werden« können.⁵ Denn sie zeigen dem Denken und insbesondere dem »stehenden und bleibenden Ich« des transzendentalen Denkens nur eines ihrer beiden Gesichter. Sie sind deshalb nicht geradewegs in »Gedachtes« zu verwandeln. Kants theoretisches Interesse bleibt beschränkt auf Vorstellungen, die von einem transzendentalen »ich denke« zu einer »gedachten Einheit« gebracht werden »können«, seine transzendente Philosophie ist aus diesem Grund vor der *memoria* und vor der Eigenart der Erinnerungsvorstellungen zurückgewichen. Sie

hat auch vor der Rede »ich erinnere mich« die Flucht ergriffen und jene Seite der Erinnerungsvorstellung, die auf sinnliche Erfahrung zurückverweist, schlicht einem »empirischen Bewußtsein« überantwortet. Schon damit sind Kant die Theorieprobleme der *memoria* – und zumal die Strukturprobleme eines Erinnerungsbewußtseins, von dem in der *Kritik der »reinen« Vernunft* ja auch nie die Rede ist – entglitten. Darüber hinaus war Kant der »kritischen« Überzeugung, daß erst eine transzendente Subjektivität, daß erst das *reine* »ich denke« jenseits aller Sinnlichkeit die »gedachten« Vorstellungen zu »meinen« Vorstellungen macht. Doch triftig ist solche Überzeugung nur dann, wenn man einzig die Verbindung dieses transzendental gedachten »ich denke« mit »gedachten« Vorstellungen als »ursprüngliche Verbindung« (*KrV*, B 133) versteht – und damit den Erinnerungsvorstellungen mit ihrem doppelten Antlitz jede »Ursprünglichkeit« abspricht. Wenn wir aber ohne Erinnerungsvorstellungen, ohne die Wörter, Figuren und Bilder der *memoria* – und damit ohne die veranschaulichende »Phantasie«, wie Aristoteles in seiner Schrift *Über die Seele* betont – niemals denken können: sind dann unsere Erinnerungsbilder nicht noch viel »ursprünglicher« als jene nur gedachten Vorstellungen, die Kant der »transzendentalen Einheit des Selbstbewußtseins« unterwirft?

Vom transzendentalen und spekulativen Idealismus – der »klassischen« deutschen Philosophie – wurde das Thema »Subjektivität« maßlos übersteigert, bis hin zum Begriff einer »absoluten Subjektivität«, und Hegel setzte in seiner *Wissenschaft der Logik* alles daran, diesen »Begriff« noch einmal zu übertrumpfen, ihn nämlich in die »Idee« als »die Einheit des Begriffs und der Realität« zu erheben.⁶ Aber in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, dem Aufriß seines »Systems«, arbeitet sein Denken an dieser Realität sich nun auch ab: hier findet die »reale« Subjektivität des Menschen, und mit ihr die Erinnerung, eine subtile Darstellung. In der letzten Fassung dieses Werkes aus dem Jahr 1830, und zwar in den »Zusätzen«, die auf Mitschriften seiner Hörer beruhen, lesen wir den Satz:

»Hier, in der Erinnerung, fassen wir unsere Subjektivität, unsere Innerlichkeit, ins Auge und bestimmen das Maß der Zeit nach dem Interesse, welches dieselbe für uns gehabt hat« (§ 452, Zusatz).⁷

Damit sind wir bei einem der beiden Texte angelangt, um welche die Überlegungen des ersten Kapitels dieses Buches über die Philosophie des Erinnerungsbewußtseins kreisen. Der andere Text, den ich dem Hegelschen gegenüberstelle, steht in Giambattista Vicos *Neuer Wissenschaft* und lautet:

»Die *memoria* ist *memoria*, wenn sie die Dinge wiedererinnert; sie ist *fantasia*, wenn sie die Dinge verändert und nachschafft; sie ist *ingegno*, wenn sie den Dingen eine neue Einfassung gibt und sie in eine taugliche, zu errichtende Ordnung bringt« (SNS § 819).⁸

Um mögliche Mißverständnisse von Anfang an auszuschließen: es geht hier nicht um einen historischen Vergleich Vicos mit Hegel. Hegel hat die *Neue Wissenschaft* vermutlich gar nicht gekannt, jedenfalls hat er sich niemals mit ihr auseinandergesetzt.⁹ Im Rahmen einer Philosophie des Erinnerungsbewußtseins ist hier auch einzig eine Sachfrage von Interesse: die nach den die beiden Texte beherrschenden Leitbegriffen, also »Subjektivität« und »ingenium«. In der deutschen Geistesgeschichte hat die Philosophie des »ingenium«, wie sie in der Renaissance, im Barock und dann noch von Vico erörtert wurde, ihre Verkürzung zu einer Ästhetik des »Genies« erfahren. Die Triade *memoria-fantasia-ingegno* ist indes noch strikt philosophisch-methodologisch konturiert, Vico will mit ihr die Einheit des menschlichen Geistes in der Differenz von drei »Grundoperationen« zur Darstellung bringen. In moderner Sprache: unter der Direktive des im Bewußtsein »Ordnung« schaffenden *ingegno* sollen das vom Gedächtnis imprägnierte Erinnern *an* Dinge und das imaginative Vorstellen, dieses »Nachschaffen« *von* Dingen, zu einer »Synthese« kommen.¹⁰ Unterläuft eine solche »ingeniöse Synthese« denn nicht die sematologische Differenz zwischen erinnerten Sprachzeichen – Wörtern also, die Anschaulichkeit bestenfalls *vermitteln* – und erinnernden Vorstellungsbildern in ihrer *unmittelbaren* Anschaulichkeit? Anders gesagt: vermag Vicos *ingenium*-Konzept den »Konflikt zwischen Wörtern und Bildern« im Erinnerungsbewußtsein zu steuern? Macht Vicos Begriff des *ingegno*, dieser Leitbegriff seiner *metafisica della mente umana*, einen solchen Konflikt vielleicht sogar vermeidbar? Das Gewicht dieser Frage wird spürbar, wenn wir Vicos »ingeniöse Geistestrinität« *memoria-fanta-*

sia-ingegno mit Hegels in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* entworfenen Lehre vom »theoretischen Geist« konfrontieren; denn diese Lehre lebt geradezu vom Streit zwischen Bildern und Zeichen oder »Namen«, sie basiert auf der »sematologischen Differenz« von Bild und Wort – und rückt damit die Rede von »unserer Subjektivität« als einer »Innerlichkeit«, die wir »in der Erinnerung ins Auge fassen« sollen, in ein oszillierendes Licht. Der »Mnemonik der Alten«, welcher er den Vorwurf macht, »die Namen in Bilder zu verwandeln« und damit den Geist »auf die Folter gesetzt« zu haben, stellt Hegel den Satz entgegen: »Bei dem Namen Löwe bedürfen wir weder der Anschauung eines solchen Tieres noch auch selbst des Bildes, sondern der Name, indem wir ihn *verstehen*, ist die bildlose einfache Vorstellung. Es ist in Namen, daß wir *denken*« (Enz § 462).

Sollte tatsächlich erst ein »bildloses Verstehen« uns zum »Denken« bringen? Wer unser Denken lösen wollte von den Bildern der Welt, die wir betrachten und erinnern, der käme auch niemals – Gilles Deleuze sagt das sehr treffend, und er folgt damit der Erzählung des Giordano Bruno vom Bilderjäger Aktaion – zu einem »Bild seiner selbst«. ¹¹

Erstes Kapitel

Der Konflikt zwischen »Bildern« und »Wörtern«

Kants Entwurf einer transzendentalen Philosophie des »Ich denke überhaupt« ebenso wie die an Kant (wenngleich kritisch, nämlich an der Idee eines monistischen »Systems« orientierten) Philosophien Hegels, Fichtes und Schellings haben in die europäische Geistesgeschichte einen tiefen Schnitt eingetragen, der nicht lediglich aus der Optik auf den durch diese Zäsur ermöglichten Gewinn betrachtet werden darf, sondern auch mit einem Blick auf die solchen Gewinn begleitenden Verluste. Denn neben dem von der »klassischen« deutschen Philosophie hell – und sogar bis zur Blendung überhell – ausgeleuchteten Weg zum »Selbstbewußtsein«, zur »absoluten Subjektivität« und zum »spekulativen Begriff« mußten andere Pfade des Denkens ins Dunkel geraten: nicht zuletzt die Pfade einer Reflexion über die memoria und ihre die erlebte Welt erinnernden Bilder, einer Reflexion mithin über unser Erinnerungs- und Bildbewußtsein. Schon Kant hatte derartige Pfade nicht verfolgen wollen, weil sie seiner Meinung nach (davon wird im zweiten Kapitel die Rede sein) nur in die »Psychologie« und zurück zur »Empirie« führen konnten. Mit welchen Schritten der Kantkritiker Hegel diese Pfade nun doch wieder betrat, aber zugleich als Zugänge zu seinem »System« neu kartographierte, soll in diesem ersten Kapitel untersucht werden: entlang den beiden in der Einleitung vorgeführten Sätzen Vicos und Hegels über memoria und Erinnerung im Gefälle der sematologischen Differenz zwischen Bild und Wort. Am Vorrang des Bildes vor dem Wortzeichen, an dem Giambattista Vico festhält (im ersten Abschnitt dieses Kapitels beschrieben) und demgegenüber am Vorrang der Zeichen und Wörter vor allen Bildern, für den Hegel votiert (im zweiten Abschnitt dargestellt), läßt sich nicht nur ein Ergebnis jener Zäsur abnehmen, mit der sich die klassische deutsche Philosophie von der (wie man um 1800 sagte) »vormaligen Metaphysik« distanzierte; darüber hinaus läßt sich an diesem Ergebnis verdeutlichen, welche neuen Fragestellungen eine philosophische Erkundung des Erinnerungsbewußtseins mit seiner

Bilderwelt von nun an als für die philosophische »Theorie« irrelevant erscheinen ließen. Ich werde die These formulieren und begründen, daß mit der von Hegel vollzogenen »Aufhebung« der in Bildern arbeitenden memoria in ein von jedweder Bildlichkeit befreites, Er-Innerung genanntes »In-sich-gehen des Geistes« das Thema »veranschaulichendes Erinnerungsbewußtsein« zu einem Trauma der Philosophie geraten ist – und das für lange Zeit.

Im Ausgang von der Konfrontation des Vicoschen Denkmodells mit demjenigen Hegels wird im dritten Abschnitt dieses Kapitels die Grundlegung einer Philosophie des personalen Erinnerungsbewußtseins skizziert (das sechste und letzte Kapitel des Buches knüpft an diese Grundlegung an). Der umgangssprachliche Satz »ich erinnere mich« – strikt zu unterscheiden von dem Satz »ich habe Erinnerungen«, welcher der Analytischen Philosophie als Paradigma dient – soll im Hinblick auf seine philosophische Relevanz geprüft werden. Dabei gerät ein Darstellungsproblem in den Blick, insofern nämlich zu untersuchen ist, ob und wie das Ich in der Aussage »ich denke« im Ich der Aussage »ich erinnere mich« darstellbar sein und zur Darstellung kommen kann – und zwar einzig im umgreifenden Gesamtgefüge der Person. Weder Kants transzendentes »Ich denke überhaupt« noch Hegels Konzept einer Er-Innerung als Insichgehen »des Geistes« eröffnen eine Perspektive auf die Darstellbarkeit ichbezüglichen »Selbstbewußtseins« im personalen Erinnerungsbewußtsein, im Sich-erinnern einer Person. Die Frage nach dem Modus, in dem die Aussage »ich denke« zu der Aussage »ich erinnere mich« sich verhält (oder die Frage, in welcher Weise das Denken einer Person, die sich als »Ich« bezeichnet, sich auf das »Ich« in dem von Bildern durchzogenen Sich-erinnern dieser Person bezieht) wird damit zu einer für die Philosophie des Erinnerungsbewußtseins basalen Frage.

* * *

I. Die Option Vicos: memoria und ingenium oder vom Vorrang der Bilder

Ebenso wie Hobbes seinem *Leviathan* hat Vico der *Neuen Wissenschaft* ein Bild vorangestellt: die berühmte »*dipintura*« der Metaphysik, der »Frau mit den geflügelten Schläfen« (SNS § 2). Aber der Text, den Hobbes schrieb, ist lesbar und verständlich, ohne daß man sein Frontispiz betrachten müßte; denn der abgebildete *Leviathan* »illustriert« lediglich die Überlegungen, die Hobbes in geschriebene Wörter längst gekleidet hat. Ganz anders Vicos »*dipintura*«: wer sie nicht aufmerksam betrachtet, dem muß die *Scienza Nuova* unverständlich bleiben. Deren Idee ist nämlich mit dem Bild der »Dame Metaphysik« nicht zusätzlich und nachträglich erläutert; vielmehr gründet sich die gesamte Textur des von seinem Verfasser immer wieder überarbeiteten Buches auf dieses von allem Anfang an in den Blick zu nehmende Bild. Vico selber betont das, schon in seinen ersten Sätzen: das Bild »soll dem Leser helfen, die Idee dieses Werkes vor der Lektüre zu erfassen, um sie nach der Lektüre mit Hilfe der Phantasie leichter im Gedächtnis zu behalten« (SNS § 1). Wir horchen auf: einmal, weil *memoria* und *fantasia* die Bühne der *Neuen Wissenschaft* schon in der ersten Szene betreten, und sodann, weil Vico doch nichts anderes sagt als: am Anfang aller lesbaren geschriebenen Wörter steht ein Bild. Und daß artikulierte Wörter von anschaulichen Bildern auch immer herkommen, gerade dies will Vicos »neue« Wissenschaft ja dartun. Man denke nur an die *universali fantastici*, an jene Bildschöpfungen des Mythos, in denen die *Scienza Nuova* den Urgrund aller rationalen Sprache mit ihren zu Texten geronnenen Wörtern erblickt. Am Anfang aller Wörter, die wir hören oder sprechen, stehen Bilder, die wir malen und sehen – wie das Bild des donnernden Jupiter, das in der Geschichte der Kultur allererste vom menschlichen Geist »erfundene« Bild (SNS § 377). An den Vorrang der Bilder will Vico erinnern, und seine eingangs zitierten Sätze über die *memoria* zunächst als Wiedererinnerung, dann als bildschaffende Phantasie und schließlich als ordnendes Ingenium werden überhaupt nur anhand dieser Führungslinie wirklich verständlich. Wir müssen darum dieser Führungslinie aufmerksam folgen – zurück zur »*dipintura*« und weiterschreitend zu ihrer Auslegung in Vicos ganzem Werk –, um

seiner Philosophie der Erinnerung und der erinnernden Bilder auf die Spur zu kommen.

Das Frontispiz der *Scienza Nuova* ist nicht lediglich ein Bild, das »etwas« darstellt: die Gestalt der Metaphysik in ihrer »ekstatischen Haltung«; das Auge Gottes »mit dem Blick seiner Vorsehung«; die Statue des Homer, des »wahren« Homer, der für Vico keine historische Person ist, sondern wiederum ein Bild, ein Bild nämlich, in welchem die in der *memoria* der Griechen aufbewahrten Erzählungen von den Heroen Achill und Odysseus sich spiegeln, Erzählungen, die von Mund zu Mund gingen, weil die Wörter der Schrift noch gar nicht erfunden waren. Erst Vicos »Metaphysik des menschlichen Geistes« vermag diesen »wahren Homer« zu *sehen*, und von ihr erst *wird gesehen*, wer und was der »wahre« Homer wirklich war. Ein Bild nun, das Dinge und Figuren darstellt, ist die »*dipintura*« zwar auch, aber nicht nur. Denn darüber hinaus ist sie ein »Bild der Bilder« oder ein Bild, das jene zwei Momente enthält, aus denen die »Bildlichkeit« eines jeden Bildes besteht: aus dem Sehen und dem Gesehenwerden – aus der »Reflexivität« mithin des Bildes. Man muß dieses Frontispiz nur genauer betrachten als es üblicherweise geschieht: da können die philosophischen Blicke der Metaphysik dem Vorsehungsblick Gottes entgegensehen, weil der Lichtstrahl aus dem alles übersehenden göttlichen Auge längst den »konvexen Edelstein« getroffen hat, mit dem die Dame Metaphysik »ihre Brust schmückt« (SNS § 5). Und dieser Edelstein reflektiert jetzt den *ewigen* Blick des göttlichen Vorhersehens gebrochen in die *Zeit* und die Menschengeschichte hinein – auf Homer, das Spiegelbild des »heroischen Zeitalters« (SNS § 808). Vicos Frontispiz ist das Bild eines »Denkens in Bildern«, wie die *Neue Wissenschaft* es nicht minder deutlich vorführt, indem sie in die Mitte ihrer Geistestriade *memoria-fantasia-ingegno* ein Vermögen rückt, das Bilder erzeugt. Genauer noch: das Bilddenken Vicos in der *Scienza Nuova* ist ein Denken der Reflexivität des »Sehens« und des »Gesehenwerdens«, und als solches trägt es auch seine *metafisica della mente umana*. »Der menschliche Geist«, so lautet ein Axiom im ersten Buch der *Neuen Wissenschaft*, das deren »Prinzipien« enthält, »neigt wegen der Sinne natürlicherweise dazu, sich selbst draußen, *im Körper zu sehen*, und nur unter großen Schwierigkeiten *mittels der Reflexion* sich selbst zu begreifen« (SNS § 236). Was hier mit »Reflexion« ge-

meint ist, hat nichts zu tun mit jenem Streit um die »Reflexionsphilosophie«, den die »klassischen« deutschen Philosophen austrugen. Vicos Axiom erklärt sich aus seinem »Denken in Bildern« und besagt: der menschliche Geist begreift sich selbst einzig dann, wenn er das »natürliche Sehen« des Platon gemalten Bildes seiner Gebanntheit in den Leib »zurückwendet« zu einem Hinsehen auf sich selber, zu einem »Sehen«, in dem dieser Geist im Bild der Triade *memoria-fantasia-ingegno* »gesehen werden« kann. Diese Triade transportiert sehr wohl eine »Theorie« der Einheit des Geistes in seinen voneinander zu differenzierenden Vollzügen, in welchen er »sich selbst begreift«; aber die Vicosche »Theorie« schöpft ihr Leben aus dem Bild, in dem sie sich selber veranschaulicht.

»Theoretisches« Denken an Bilder zu binden oder gar »in Bildern« zu denken, das gilt »kritischen« Philosophen als Verwechslung von »Reflexion« und deren »Darstellung«, als unkritische Vermischung gänzlich verschiedener Diskurse. Es ist ja auch nicht leicht zu begreifen, wie ein Denken in anschaulichen Bildern von einem »reinen« Denken »gedacht« werden soll – und so erklärt sich, warum Philosophen immer wieder, geradezu verzweifelt, aus Kants Konzept der Darstellung oder »Hypotypose« als der »Versinnlichung« von Begriffen (*KdU* § 59) eine Antwort auf diese Frage heraushören möchten. Aber Begriffe lassen sich nicht »versinnlichen« ohne etwas ganz anderes zu werden als »Begriffe«; deshalb bleibt auch Kant in der bildlosen Rede stecken, daß der »schematischen« Darstellung ein sinnlicher Anschauungsinhalt »*a priori* gegeben« und der »symbolischen« Darstellung die sinnliche Anschauung »untergelegt« werden muß. Kants Darstellungsdenken bleibt – er sagt es selber – »demonstrativ« und »analogisch«, den Bildern »im« Denken und Erinnern hält es nicht stand. Der »Theorieblick« solcher Art Philosophie verhindert, daß dem »Bild« die gleiche Aufmerksamkeit zuteil wird wie dem »Wort«, dem bloßen »Zeichen« des Gedankens. Angesichts des kartesischen Wortzeichens »*ego cogito*« hat Vico solche Weise zu philosophieren eine »Barbarei der Reflexion« genannt, eine Barbarei »der abstrakten Wörter« (*SNS* § 699), die noch verhängnisvoller sei als eine »Barbarei der Sinne« (*SNS* § 1106) – und deshalb hat er seine Geistestriade in Bildern anschaulich beschrieben: die Phantasie oder Imagination ist nichts anderes als ein »Wiederhervorspringen« von Erinnerungen und das

Ingenium nichts anderes als ein »Arbeiten« an den Dingen, derer man sich erinnert (SNS § 699). Für Vico ist »Reflexion« *anschauliche, in Sicht nehmende* Darstellung und »Darstellung« die anschaulich gemachte Reflexion, die *in anschauliche Sicht genommene* Theorie.

Schon in seinem *Metaphysischen Buch*, lange Jahre vor dem Entwurf der *Neuen Wissenschaft*, hatte Vico die Phantasie »das Auge des ingenium« genannt¹ und von ihr als dem »gewissesten« Vermögen unseres Geistes gesprochen, weil wir mit ihr »uns Bilder machen« (LM 118/119). Bereits in dieser Schrift hatte er zudem die *memoria* und die *reminiscentia* mit der Phantasie oder Imagination identifiziert und dazu erklärt: »wir können uns nichts anderes vorstellen als dasjenige, woran wir uns erinnern« (LM 124/125); dem *ingenium* hatte er dabei die Aufgabe zugewiesen, das Zusammenmaß der Dinge zu *sehen*«, das Zusammenmaß mithin auch der Einbildungskraft und der Erinnerung. Das *ingenium* gilt ihm darum als »das Vermögen, Getrenntes und Verschiedenes zu einer Einheit zu verbinden« (LM 126/127). Auch hier spricht Vico also von einer »Synthesis« – aber nicht in der abstrakten Gestalt einer »transzendentalen Apperzeption«, sondern in der konkreten Figur eines verknüpfenden Grundes für das Sehen und Gesehenwerden von anschaulichen Bildern, die wir uns vorstellen und derer wir uns erinnern. Die Dignität, die schon im *Liber metaphysicus* dem Bild und dem »Denken in Bildern« zugesprochen wird und die in der »*dipintura*« ihre Bekräftigung findet, ist ablesbar auch an Vicos erstaunlicher Überlegung: »das göttliche Wahre ist ein umfassendes, gleichsam plastisches Bild der Dinge; das menschliche Wahre ist nur eine zeichenhafte Skizze, ein flächiges Bild, sozusagen ein Tafelbild« (LM 36/37). Dem entspricht, daß Vico alle menschliche Erkenntnis mit einem Sehen vergleicht, welches den Zusammenhang der Dinge leicht aus seinem Gesichtskreis verliert (LM 86/87), und darum vermag er auch scharf zu unterscheiden zwischen einem Bild und einem bloßen Zeichen: »das erkennende Denken« – so argumentiert er gegen Descartes – »ist nicht der Grund dafür, daß ich vernünftiger Geist bin; es ist lediglich dessen Zeichen« (LM 52/53). Das »Bild« der Vernünftigkeit des menschlichen Geistes ist aus Vicos »Sicht« die Verknüpfung des *ingenium* mit der *memoria* und mit der *phantasia* – eines *ingenium*, das selber »Ordnung« im Bewußtsein schafft und dazu nicht erst der kartesischen *Regulae ad directionem ingenii* bedarf.

Die beiden entscheidenden Texte der *Scienza Nuova Seconda*, die sich mit der Trias *memoria-fantasia-ingegno* befassen, lenken nun den Blick des Lesers auf die Anfänge aller Kultur, auf die mythisch-poetische »Vorzeit« der Menschengeschichte. An sie zu erinnern macht Vicos Buch sich ja zur Aufgabe, und damit wird sofort klar, daß die *memoria* zu den tragenden Säulen des Vicoschen Theoriegebäudes gehört – aber immer nur in inniger Verbindung mit der Imagination und dem Ingenium. Ein Jahrhundert vor Vico hatte ein anderer Wissenschaftslehrer, nämlich Francis Bacon von Verulam, zwar ebenfalls von der Funktion der *memoria* für die Wissenschaft gesprochen und erklärt: »*historia ad memoriam refertur, poesia ad phantasia, philosophia ad rationem*«²; aber gerade diesen Sätzen ist abzulesen, inwiefern die *Scienza Nuova* jetzt wirklich »neu« ist. Denn Bacons *memoria* soll lediglich die geschriebene Historie aufbewahren; die *memoria* Vicos will hingegen an eine ungeschriebene Geschichte erinnern, an eine »Geschichte vor der Geschichte«, an eine Geschichte vor dem vertexteten Wort – an eine »phantastische« Geschichte mythischer Bilder. Deshalb darf Vico, anders als Bacon von Verulam, die *phantasia* mit der *memoria* verknüpfen und die Darstellung der »phantastischen Geschichte« des mythischen Zeitalters einem inventiven Zugriff der »Poesie« zuordnen. In der Architektonik der *Neuen Wissenschaft* wird der Phantasie oder Imagination ebenso wie der Poesie und der *ars poetica* ein ganz neuer Stellenwert zugebilligt. Mehr noch: Vico ersetzt die von Francis Bacon geforderte »Festschreibung« philosophischer Theorie – die Verweisung der *philosophia* allein an die *ratio* – durch ein wesentlich flexibleres Denkmodell, nämlich durch die Einbindung alles philosophischen Denkens in den ingeniösen Geist, der fähig ist, »Neues zu finden«. Die *Scienza Nuova* folgt damit jener Überlegung, die Vico bereits im Jahre 1712 in der zweiten *Risposta* niedergeschrieben hatte: »das *ingenium* ist die Fähigkeit zum Auffinden neuer Sachverhalte, und die Phantasie oder Einbildungskraft ist die Mutter der poetischen Erfindungen. Die Grammatiker, die dies nicht zur Kenntnis nehmen, sagen vieles über die *memoria*, die Göttin der Dichter, aber wenig Wahres; und ob Lernen nichts anderes sei als sich wiedererinnern, wie Sokrates und Platon fälschlicherweise annahmen, das lasse ich offen. Denn ich wollte in meinem kleinen Buch nicht die Probleme anderer abhandeln« (LM 216/217). »Wenig

Wahres« über die *memoria* sagt auch, wer lediglich im Duktus der Mnemotechnik, der *ars memoriae*, über sie spricht; denn die *memoria* wird sich »technischen« Vorschriften niemals unterwerfen. Vico nennt sie darum eine dem Geist »eingeborene Kraft«, eine *in-genita virtus*, womit er sie noch einmal mehr in unmittelbare Nähe zum *in-genium* rückt.³ Auf diese Weise gewinnt die Erinnerung auch Anteil am *Ingenium* als dem »*ritrovatore di cose nuove*«, und Vicos grundlegendes, »topisches« Konzept der *inventio*, des Auffindens und Wiederfindens, kann an die Stelle der *anamnesis*, der platonischen »Wiedererinnerung« treten. Die Trias *memoria-fantasia-ingenio*, derart auf die *inventio* fokussiert, trägt mithin den Anlauf der *Neuen Wissenschaft* auf ein Wiederfinden der *bildhaft-mythischen* Anfänge der Kultur, die durch die geschriebenen Wörter der homerischen Epen »entstellt« und »verdorben« wurden (SNS § 808).

Im dritten Buch der *Scienza Nuova Seconda*, das Vicos Entdeckung des »wahren« Homer beschreibt – also der noch nicht zu geschriebenen Texten geronnenen Dichtung des Altertums – stellt der § 819 dem Leser jene Phase der Kulturentwicklung vor Augen, in der »die gewöhnliche Schrift noch nicht erfunden«, das geschriebene Wort noch nicht zur Herrschaft gekommen war und die Menschen folglich über ein »bewundernswertes Gedächtnis« verfügen können mußten, über eine *memoria* noch bar jeglicher »Reflexion«, aber geführt von einer starken, Vorstellungsbilder erzeugenden Phantasie und einem die *Imagination* »schärfenden« *Ingenium*. Nur dann nämlich, so erläutert Vico, wenn *memoria*, *fantasia* und *ingenio* zu einer Einheit sich fügen, vermag der menschliche Geist sich auch an Einzelnes zu erinnern, mit der Phantasie das Erinnernte festzuhalten und ihm Bedeutung zu geben, vor allem aber kraft seines *Ingeniums* das Einzelne auf ein Allgemeines zu beziehen – aber nicht etwa auf einen abstrahierten »Allgemeinbegriff«, sondern auf einen vom *Ingenium* »gezeichneten Charakter«, der in ikonischer Relation zum Erinnernten und Vorgestellten steht.⁴ Die Einheit der drei Geistesvermögen, so fügt Vico umgehend hinzu, ist darin gegründet, daß sie »ihre Wurzeln im Körper haben« und »ihre Kraft aus dem sinnlichen Leib beziehen«. Vico nimmt mit diesen Sätzen jene »rationale und abstrakte« Philosophie aufs Korn, »die heute diejenige der Gelehrten ist«: in Opposition zu den in Neapel einflußreichen Kartesianern plädiert er für eine »aus sinnlicher Empfindung herrüh-

rende und von der Imagination geprägte« Philosophie, wie sie bei den ersten Menschen entstehen mußte, »die noch keine rationale Urteilskraft besaßen, wohl aber kräftige Sinne« (SNS § 375). Mit derartigen Äußerungen hat sich Vico schon unter den Denkern des 18. Jahrhunderts keine Freunde erworben und noch heute dürften sie befremden – solange man nicht beachtet, in welcher Absicht sie formuliert sind. Die *Neue Wissenschaft* bettet nämlich ihre Rede von der Einheit der *memoria*, der *phantasia* und des *ingenium* in einen Rationalismus bekämpfende »Aitiologie des Geistes« ein, in ein Denkmodell seiner »sinnlichen Anfänge«, die »wieder aufgefunden« werden müssen, weil sie nach Vicos Überzeugung in den philosophischen Systemen des Descartes und des Spinoza zu Verlust gegangen sind. Vicos Aitiologie des Geistes ist eine »Systemkritik«, die aus dem Kontext der »Irrationalitätsprobleme« des 18. Jahrhunderts⁵, des »age of reason and sentiment«, nicht herausgelöst werden darf; aber dem Vicoschen Rückverweis auf die »sinnlichen Anfänge« allen Geistes und aller Kultur wird man nur dann gerecht, wenn man auch darauf hört, wie die *Scienza Nuova* von den »ersten Menschen« der mythischen Vorgeschichte spricht: sie werden »blöde, stumpfsinnige und schreckliche Bestien« genannt (SNS § 374), insofern sie »die Sinnlichkeit des Menschengeschlechts« verkörpern und noch »kein Denkvermögen besaßen« (SNS § 375), während die »modernen« Philosophen dessen »Intellekt« zum Ausdruck bringen (SNS § 363). Noch einmal mehr ist nicht zu verkennen: Vico denkt in Bildern.

Seine Aitiologie des Geistes ruht also ganz offensichtlich einer »Historiogenese« der Kulturentwicklung auf. Verliert sie damit nicht ihren Wert für eine theoretisch geführte Philosophie der *memoria* und des Erinnerungs-Bewußtseins, wie wir sie skizzieren wollen? Um diese ernstzunehmende Frage beantworten zu können, müssen wir uns in der Denklandschaft Giambattista Vicos noch genauer umsehen.

Ohne die historiogenetische Aitiologie preiszugeben, ohne von der Idee abzulassen, daß nur aus der Wurzel der mythenbildenden Phantasie der ersten Menschen die Zweige einer zum »Intellekt« hinführenden Kulturentwicklung herauswachsen konnten, stilisiert Vico den Satz »die Phantasie ist nichts anderes als ein Wiederhervorspringen von Erinnerungen und das Ingenium nichts anderes als

die Arbeit an den Dingen, derer man sich erinnert« zu einem Axiom mit genereller Geltung. Die Trias *memoria-fantasia-ingegno* bleibt der Leitsatz der Historiogenese und gerät gleichzeitig zu einem Methodensatz »theoretischen« philosophischen Forschens: »der menschliche Geist übt seine ganze Kraft in diesen drei sehr schönen Vermögen, die ihm vom Körper kommen; und alle drei gehören zu der ersten Tätigkeit des Geistes, deren regelnde Kunst die Topik ist. Sie ist die Kunst des Findens, und wie zuerst das Finden der Dinge und erst danach das Urteilen über die Dinge kommt, so war es der Kindheit der Welt angemessen, sich in der ersten Tätigkeit des Geistes zu üben« (SNS § 699). Für eine Philosophie des Erinnerungsbewußtseins ist gerade dieser methodologische Aspekt der Vicoschen Geistes triade von Interesse und Gewicht. Es dürfte hilfreich sein, den Methodensatz Vicos in klares Licht zu rücken.

Was ist denn eigentlich gesagt, wenn das phantasiegetragene Vorstellen, das Erinnern sowie das ingeniöse Ordnen des Vorgestellten und Erinnerten als »erste Tätigkeiten« des menschlichen Geistes bezeichnet werden, die gleichwohl von den körperlichen Sinnen herkommen? Und was ist gemeint, wenn diese drei geistigen Operationen der »regelnden Kunst der Topik« unterstellt sein sollen? Wir können uns das am besten verdeutlichen, wenn wir einmal Kants Essay *Was heißt: sich im Denken orientieren?* aufschlagen, wo nachzulesen ist, wie der Begriff *ingenium* auf die romantische Schwundstufe eines »Genies in seinem kühnen Schwunge« sich herabgesetzt sieht, auf die Schwundstufe eines *Ingenium*, das den verbindenden »Faden« zur Vernunft längst »abgestreift« hat.⁶ Anders als das von Kant vorgeführte »bezaubernde« Genie lebt Vicos »findendes« *ingenium* durchaus noch von seiner Vernünftigkeit. Gegenüber Matteo Peregrini, der behauptet hatte, das auf dichterischer Begabung beruhende *ingegno* sei lediglich dem Schönen zugewandt und einzig der *intelletto* dem Wahren⁷, aber auch gegenüber Emmanuele Tesauro, der unter dem *ingegno* nur eine Begabung zum metaphorischen Sprechen verstehen wollte⁸, erklärt Vico kategorisch: »ohne die Ausrichtung auf Wahrheit hat die Schärfe des *ingenium* keinen Bestand«, und geradezu absurd nennt er die Meinung, das *ingenium* »liege mit der Wahrheit im Kampf«. ⁹ Für Vico ist das *Ingenium* ein »veritatives« Vermögen des Geistes, durchaus nicht eines, das den Faden zur Vernunft »abgestreift« hätte; und weil

es »vom Körper herkommt«, weil es auch durch sinnliche Erfahrung bedingt ist, vermag es sogar die Sinnlichkeit an einen vernünftigen, »veritativen«, nämlich die sinnliche Erfahrung »wahr machenden« Faden zu heften. Zudem faßt Vico das *ingenium* als Vermögen des »Findens« auf. Aber was meint nun dieses Finden? Im topischen Gefälle der Vicoschen Methodologie meint es ein »Sich-zurechtfinden« in der erfahrbaren Welt, in der »Lebenswelt«, wie Husserl sagt; und im Konstruktionsgefälle der *Neuen Wissenschaft* meint es das »Wiederfinden« der phantasiereichen, anschaulichen Vorstellungsweise der »poetischen« ersten Menschen.

Bleiben wir vorerst bei der Topik des Sich-zurechtfindens unter den Dingen der Welt. Da geht es schlicht um ein Sich-orientieren in der »Lebenswelt«. Vico will sich nicht erst, wie Kant, *im Denken* orientieren, sondern er fragt, der topischen Methode gemäß, wie man sich wohl *zum Denken hin* orientieren, wie man urteilende Denkkakte wohl vorbereiten könne. Aus diesem Grund müssen die drei »ersten« Tätigkeiten des Geistes aus der sinnlichen Dingwahrnehmung »herkommen« – und insofern sind diese drei Tätigkeiten nicht nur »erste«, sondern »grundlegende«; auf sie gründet sich die Wahrheitskompetenz des *ingenium*. Daß das Erinnern von Vico den grundlegenden Operationen des menschlichen Geistes zugerechnet wird, ist erstaunlich genug; noch erstaunlicher aber ist, daß die *memoria* am »veritativen« Status des *ingenium* teilhaben darf.

Und die Bilder, ihr »Vorrang« vor den Wörtern? Mit ihnen gerät die zweite Bedeutung der *inventio*, das »Wiederfinden« oder *ritruovare*, in den Blick – und damit das konstruktivistische Verfahren der *Neuen Wissenschaft*. Der Anfang der Kulturgeschichte ist *historiogenetisch* und die »Grundlegung« des menschlichen Geistes ist *aitiologisch* in der poetischen Metaphysik wiederzufinden, weil diese in anschaulichen Bildern – zuallererst im erfundenen Bild des donnernden und Blitze schleudernden Jupiter – zur Darstellung kam: in »poetischen Charakteren, die später mit gewöhnlichen Redeweisen ausgedrückt und schließlich in gewöhnlichen Schriftzeichen geschrieben wurden« (SNS § 456), also in gesprochenen und geschriebenen Wörtern. Damit sind wir wieder bei der »*dipintura*« der *Scienza Nuova* angelangt und bei der »*Idea dell'opera*«, die uns nichts anderes bedeuten will als: »am Anfang war das Bild«.

II. Die Option Hegels: memoria und Intelligenz oder vom Vorrang der Wörter

Eine Philosophie des Erinnerungsbewußtseins will etwas anderes sein als die alte, mit der Rhetorik verknüpfte *ars memoriae*; denn sie verlangt nach begriffsscharfer »Theorie«, nicht nur nach sprachgeschärfter »Kunst«. Die Philosophie des Erinnerungsbewußtseins kann deshalb auch eine lediglich psychologisch geführte Hermeneutik der *memoria* nicht bleiben – und dennoch: sobald sie sich anschickt, ihren Erwägungen »theoretische« Kontur zu geben, gerät sie vor eine schwer zu öffnende Schranke. Denn das Erinnern gleicht einem strömenden Fluß von Vorstellungsbildern, der die Dämme einer mit fest-stellenden Begriffen arbeitenden »Theorie« immer wieder zu unterspülen droht. Das Erinnern und das Sich-erinnern: beide stehen auf einer Grenzscheide; auf deren einer Seite sind sie der begrifflichen »Theorie« bedürftig, auf deren anderer Seite bleiben sie gleichwohl auf eine »Kunst« sprachlicher und bildsprachlicher Darstellung angewiesen. Kein Wunder also, daß die »Gedächtniskunst« ihre Herkunft aus der Rhetorik nie verleugnen konnte, ja nicht einmal durfte. Kein Wunder aber zudem, daß auch eine »theoretisch« geführte Philosophie des Erinnerungsbewußtseins noch für eine »Kunst« sich offenhalten muß: für eine Kunst der Darstellung ihrer selbst. Der alte Konflikt zwischen Rhetorik und Philosophie, zwischen *ars* und *scientia*, flammt in einer Philosophie des sich erinnernden Bewußtseins wieder auf. Der Grund dieses Konfliktes liegt in der *memoria* selber: insofern sie nämlich »denkbar« werden soll in philosophischer Theorie und zugleich »darstellbar« bleiben muß durch eine Kunst der Bilder *und* eine Kunst der Wörter. Über die Erinnerung und das Erinnerungsbewußtseins nachzudenken heißt mithin, darüber zu reflektieren, was »Denkbarkeit« und »Darstellbarkeit« voneinander unterscheidet und, vielleicht, miteinander eint. Damit steht der Philosoph des Erinnerungsbewußtseins vor einem diffizilen epistemologischen Problem.

Die Philosophie des Erinnerungsbewußtseins gleicht deshalb dem Wagnis einer Entdeckungsreise mit dem Ziel, die *memoria* als einen solchen zweipoligen »Grund« und das Erinnern als einen »Grundvollzug« des Denkens und des Darstellens freizulegen, als ein inventives Unternehmen also, das einem »Grundbegriff« nach-

forscht, und zwar einem »offenen« Grundbegriff: offen nämlich zum einen für die Darstellung erinnelter Erfahrungsbilder und offen zum anderen für die Signaturen vernünftig-theoretischen Denkens. Eben damit aber auch offen für die Frage, wie denn mit jenem selten durchschauten Antagonismus umzugehen ist, der zwischen der griechischen *anamnesis* und der christlichen *memoria* besteht, dem von Platon skizzierten Paradigma einer Wiedererinnerung an »apriorische« Voraussetzungen jedweder Erkenntnis¹⁰ und dem von Augustinus entworfenen Modell einer »Erinnerungserzählung«, das heißt: der Erzählung von einem Bewußtsein, welches noch im Schatten seiner *Zeitlichkeit* des ewigen göttlichen Lichtes und seiner Wahrheit gedenkt – einem Modell also weniger der Erkenntnisbegründung als einer »innerlichen« Selbstbesinnung, einer Entdeckung der Innerlichkeit als »unserer Subjektivität«, wie Hegel dann in seiner *Enzyklopädie* (§ 452 Zusatz) formuliert. Die im platonischen *Menon* (81 d) gezeichnete Figur einer vor-gewußten Wahrheit, die »suchend und lernend« immer wieder erinnert werden soll, und die in Augustins *Confessiones* mit höchster rhetorischer Kunst geführte Schilderung eines »Abgrunds im menschlichen Bewußtsein« (X, 2), wo Vergangenheitserfahrung und Zukunftshoffnung zu einer Gegenwärtigkeit sich verknüpfen, in welcher der Erinnernde »sich selber begegnen« (X, 8) und das Erinnerte »als wahr erkennen« (X, 10) will: beide Denkbilder haben die europäische Ideengeschichte geprägt, und es sieht nun so aus, als hätten sie in der Philosophie Hegels die überzeugende Vermittlung ihrer Gegensätzlichkeit gefunden. Doch dieses Aussehen trägt, und zur Triftigkeit einer Philosophie des Erinnerungsbewußtseins gehört, sich über diesen Trug Rechenschaft zu geben.

Hegels Satz, demzufolge in der Erinnerung »unsere Innerlichkeit« als »unsere Subjektivität« ins Auge zu fassen sei, ist zwar ein Grund-Satz der christlich-augustinischen *memoria*-Lehre. Aber Hegel fügt ihn seinem System nur ein, um ihn einer Methode des »Übergriffs« zu unterwerfen: dem Übergriff des »Denkens« oder der »Intelligenz« (*Enz* § 465), einem Übergriff des Denkens über die ihm lediglich »vorangehenden Stufen der Anschauung und der Vorstellung« (*Enz* § 467 Zusatz). Und weil in Hegels Systematik die Vorstellung »die drei Stufen der Erinnerung, der Einbildungskraft und des Gedächtnisses umfaßt« (*Enz* § 445 Zusatz), deshalb gerät auch die

memoria-Lehre Augustins, in ihrer alten Gestalt als Erzählung von einem seines Gottes gedenkenden Erinnerungsbewußtsein, jetzt unter die neue Gestalt einer Herrschaft der gar nicht mehr »erzählenden«, sondern »methodisch denkenden« Vernunft – unter die Herrschaft eben der »Intelligenz«, die in der Anschauung, in der Vorstellung, in Erinnerung und Gedächtnis allein *sich selber* »wiedererkennt« (Enz §465) und gerade darum sich wiedererkennen kann, weil sie diese als ihre bloßen Vorstufen »übergriffen« hat. Anders und einfacher gesagt: die christlich-augustinische *memoria*-Philosophie ist zwar *grundsätzlich* aufgenommen in Hegels Philosophie des »theoretischen Geistes«; aber *methodisch* wird sie gleichwohl »aufgehoben«, nämlich transformiert in das System einer Vernunft, die in ihrer eigenen *memoria* nur mehr sich selber wiederfinden will. Und auch Platons *anamnesis*, kraft der die unsterbliche Seele dasjenige in ihre Erinnerung zurückruft, »was sie früher schon gewußt hat« (*Menon* 81 c), wird von Hegel »aufgehoben« in den »nächtlichen Schacht der Intelligenz«, die in ihrer »freien Existenz« sich der Unfreiheit der an Anschauungen, an Vorstellungen und damit an »Bilder« gefesselten *memoria* erinnert (Enz §453). Leistet also die Hegelsche Philosophie wirklich eine »Versöhnung« der platonischen *anamnesis* und der christlichen *memoria*, wie man oftmals lesen und hören kann? Öffnet sich nicht eher ein Abgrund zwischen der *Anamnesis* Platons, die ein mythisch Vor-gewußtes »suchend und lernend« erinnern will, und der *anamnetischen Methode* Hegels als der Methode einer »Systematisierung der Intelligenz« (Enz §464), und zwar der Intelligenz als Statthalterin der Freiheit des »Denkens«? Zu fragen bleibt schließlich auch, ob der Hegelschen Idee, alle Philosophie »als *Er-Innerung*« zu begreifen, nicht eine andere Idee entgegengestellt werden muß: die Idee einer Philosophie »der« und »aus« Erinnerung, der Erinnerung mithin als eines »Grundvollzuges« bereits des alltäglichen Bewußtseins und deswegen als eines Grundbegriffes »für« das Philosophieren? Hegel hatte schon seine *Phaenomenologie*, diese Analyse der Gestaltungen des Bewußtseins, auf das Ziel eines »absoluten Wissens« hin entworfen und den Weg zu diesem Ziel ein »Insichgehen« des Geistes genannt, einen Weg der Philosophie »als« *Er-innerung* alles dessen, was dem absoluten Wissen »vorhergeht« und in ihm »aufgehoben« werden soll (WW Bd. 3, 590 f.) – sein Begriff der *Er-innerung* ist also

von Anfang an und bis hinein in das System der *Enzyklopädie* die Chiffre methodisch geführter »Aufhebung«. Diese Philosophie »als« Erinnerung bleibt der Widerpart einer Philosophie »aus« Erinnerung und »aus« einem Erinnerungsbewußtsein.

Vor geraumer Zeit ließ ein italienischer Gelehrter sich hören mit der Mahnung, »Vico ohne Hegel« zu lesen.¹¹ Angesichts der neo-idealistischen Vicolectüren Benedetto Croces und Giovanni Gentiles war diese Mahnung berechtigt; wer sie indes zur Forschungsmaxime machen wollte, wäre nicht gut beraten. Denn die Schluchten, die zwischen Vicos *metafisica della mente umana* und Hegels System des absoluten Geistes sich auftun, sind zwar abgrundtief, aber einem unverstellten Blick kann nicht verborgen bleiben, was den letzten Humanisten und den letzten Idealisten dennoch verbindet: ihr »Denken der Anfänge« nämlich, ihre dringlichen Hinweise auf »erste« Gedanken, ihre »Aitiologie«. Und die wiederum abgrundtiefe Verschiedenheit ihres »Denkens der Anfänge« liefert einem klugen Philosophieren hinreichend Stoff zum Nachdenken: zu einem Nachdenken über Alternativen, denen der Philosoph nicht ausweichen kann. Für Vicos Aitiologie gilt: die »ersten Gedanken« der Menschen sind in anschauliche Bilder der angeschauten Welt gekleidet, und die Philosophie hat zu solcher Anschaulichkeit zurückzufinden. Hegel hingegen weiß zwar sehr wohl von dem »Ringeln der Seele mit dem Endlichen«, mit den auftauchenden und wieder vergehenden Vorstellungen oder anschaulichen Bildern im »endlichen Geist« (*Enz* § 441 Zusatz), aber für sein System bergen diese Bilder keine »ersten Gedanken«; dieses System »absoluter« Subjektivität setzt seinen »Anfang« in ein Denken, das »für sich selber ist und sich hiermit seinen Gegenstand selbst erzeugt«, es setzt seinen Anfang in einen »freien Akt« des Denkens (*Enz* § 17), einen Akt der »Intelligenz«, der die Anschaulichkeit der Bilder »aufhebt«. Damit sind auch die Vicoschen Lehren vom »findenden *ingenium*« und von der topischen »Kunst des Findens« als einer »ersten Tätigkeit« des Geistes »aufgehoben« in die »Tätigkeit der Intelligenz«, von der Hegel sagt, sie habe zwar auch »die Vernunft zu finden«, aber das sei nur ein »Schein«, der darin seine »Widerlegung« hat, daß die Intelligenz »das Gefundene als ihr eigenes« setzt (*Enz* § 445), Vernunft also immer schon besitzt. Und wenn die Intelligenz nun die »gefundenen« Vernunft »als ihr eigenes gesetzt« hat, ist sie zu

einem »bestimmten und begriffsgemäßen Wissen« (ebd.) gelangt: »sie weiß, daß, was *gedacht* ist, *ist*; und daß, was *ist*, nur *ist*, insofern es Gedanke ist« (Enz § 465). Das ist Hegels »Denken der Anfänge«, das ist seine Aitiologie der in einem »freien« Denken »gefundenen« – und nicht mehr aus anschaulich-endlichen Bildern erst »herauszufindenden« – Vernünftigkeit und Vernunft.¹² Selbst wenn Hegel Vicos Philosophie des Geistes gekannt hätte – er hätte mit ihr nichts anfangen können und sicherlich auch nicht wollen: eben das aber ist ein Grund, Vico nicht »ohne Hegel« zu lesen, sondern den »letzten Humanisten« mit dem letzten Idealisten zu konfrontieren.

Er-innerung unter der spekulativen Chiffre eines In-sich-gehens des Geistes, das ist die »anfängliche«, stets vorausgesetzte und immer wieder neu ausgefaltete Theoriefigur im Denken Hegels; sie trägt seine in die Form einer Logik gebrachte Metaphysik ebenso wie seine Philosophie der Geschichte. Demgemäß heißt es in der *Wissenschaft der Logik*, daß »das Wissen sich aus dem unmittelbaren Sein erinnert« (WW Bd. 6, 13), und in der *Phänomenologie des Geistes*, daß das Schicksal uns mit den Werken vergangener Kunst – »Werken der Muse«, denen »die Kraft des Geistes fehlt« – eine »eingehüllte Erinnerung« an ihre frühere Wirklichkeit schenkt, nämlich »die *Er-innerung* des in ihnen noch *veräußerten* Geistes« (WW Bd. 3, 547 f.). Schon für den frühen Hegel ist das Wissen des Geistes, seine Vollendung, »sein Insichgehen, in welchem er sein Dasein verläßt und seine Gestalt der Erinnerung übergibt« (ebd., 590). Und auf der Linie seiner kritischen Überhöhung der Metaphysik des Spinoza denkt Hegel eine Bewegung des Geistes aus seiner »Substanzialität« zu einer »Subjektivität«, die alle ihr vorausgehenden Gestalten des Geistes »zugrunde« gehen läßt oder in den »Grund« des Geistes »aufhebt« – eine Bewegung des Insichgehens des Geistes, die wiederum »nur durch die Darstellung des Systems« zu »rechtfertigen« ist (ebd., 22 f.). Er-innerung bleibt bei Hegel die Aufhebung und das »Zugrundegehen« dessen, was vor-idealistische und Vichianische *memoria* einmal war: anschauliches und bildhaftes Erinnerungsbewußtsein. So erklärt sich, warum in der *Enzyklopädie* die »Subjektivität« zu einer herrscherlichen »Macht« gerät (Enz § 463), zu einer Macht auch über die in der Vicoschen Trias *memoria-fantasia-ingegno* aufbewahrten Bilder.

Ganz anders konturiert sich Giambattista Vicos Denken des »Anfänglichen«. Vor dem Hintergrund seiner Geistestriade kann dieser Philosoph notieren: »Ebenso wie die elementaren Größen der Geometrie zu durchlaufen sind, wenn man ein geometrisches Wort erstellen, das heißt: wenn man irgendein Größenverhältnis beweisen will, genauso muß man die Elemente des Alphabets durchgehen, um ein beliebiges stimmliches Wort zusammenzusetzen, damit man das gesprochene Wort aus allen und allein denjenigen Elementen zusammenfügen kann, derer es bedarf, und damit niemand mehr, weniger oder andere Buchstaben schreibt und ausspricht als für dieses Wort erforderlich. Wenn Kinder sich längere Zeit mit solchen einfachen und kleinen Formen befassen, um zu lernen schnell und richtig zu lesen, dann beginnen sie, ihren Geist von der Leiblichkeit der Sinne zu reinigen, und sie werden fähig, reine Gedanken zu begreifen.«¹³ Diese schlichten Sätze sind nicht aus der Feder eines »kritischen« Philosophen geflossen, der wie Kant nur »gedachte« Vorstellungen als »ursprüngliche« gelten läßt, und schon gar nicht aus jener eines »spekulativen« Denkers wie Hegel, der nur das, was »ursprünglich gedacht« ist, auch »sein« lassen will; diese Sätze bekräftigen vielmehr das Eingeständnis eines angesehenen Zeichentheoretikers: »Semiotik ist die theoretische Reflexion *über* das, was Semiose ist – mithin ist Semiotiker der, der nie genau weiß, was Semiose ist, der aber sein Leben darauf verwetten würde, daß es sie gibt.«¹⁴ Denn Vico nimmt in seinem Text ja tatsächlich, ohne erklären zu können, *was* eine »Semiose« ist (aber auch er wettet offensichtlich darauf, daß es sie gibt) das »Anfängliche« alles Erkennens und Denkens aus einer semiotischen Zeichenperspektive in den Blick; und in dieser Perspektive verschränkt er die »ersten Tätigkeiten« des menschlichen Geistes miteinander: das topische Finden mit dem anschaulichen Vorstellen und mit dem Ordnen der erinnerten Vorstellungen. Damit skizziert unser Philosoph die Linie einer Semiose, einer »Zeichengeschichte«, die aus *anfänglichen* Elementen der Geometrie und der Sprache zum »reinen Gedanken« allererst *hinführt*. Für die Einfügung der Geometrie in eine solche Semiose hat Vico triftige Gründe. Der mit algebraischen Ziffern arbeitenden »analytischen« Geometrie des Descartes deshalb abhold, weil sie nicht anschaulich verfährt, greift er auf die »synthetische« Geometrie Euklids zurück, die auf der Betrachtung von Linien, Dreiecken

und Kreisen beruht, auf eine figurale Geometrie, die Leibniz als »geometria imaginaria« bezeichnet hatte¹⁵; hier beginnt das wissenschaftliche Denken nicht mit den Kürzeln der Algebra, sondern mit der Anschauung von gezeichneten »Bildern«. Und Vico fährt nun fort: erst wenn alle elementaren geometrischen Figuren »durchlaufen« sind, erst wenn jene Figur *gefunden* ist, die einen geometrischen Beweis zu stützen vermag, könne man auch ein geometrisches »Wort«, einen Beweissatz, formulieren. Wiederum beginnt der von Vico gewiesene Weg bei der anschaulichen Bildfigur, um zu den »abstrakten« Wortzeichen der Sprache hinzuführen: als Weg einer »Semiose« vom vorgestellten Bildzeichen zu einer »Signatur« im reinen Denken. Dieselbe Fährte beschreitet Vico als Sprachphilosoph: in einem topischen Suchlauf »durch das Alphabet« sollen jene Buchstabenelemente *gefunden* werden, derer ein »Wort« wirklich bedarf und aus denen es »zusammensetzen« ist: Vico überträgt also das Strukturgesetz der anschaulich geführten geometrischen »Synthesis« auf die »Zeichengeschichte« der Sprache. Und mit dem Hinweis auf die Kinder, die nur dann, wenn sie sich zunächst »mit solchen einfachen und kleinen Formen befassen« auch »fähig werden, reine Gedanken zu begreifen«, erinnert Vico nicht nur an die »Kinder des Menschengeschlechts«, die noch »kein Denkvermögen besaßen, wohl aber eine äußerst starke Phantasie« (vgl. SNS § 375), aus welcher der *intelletto*, die Vernunft der Philosophen, sich erst entwickeln mußte; indem er überdies auf das alte philosophische Axiom zurückgreift »nichts ist in der Vernunft, was nicht vorher in den Sinnen war« (SNS § 363) erhebt er die sinnliche Anschauung auch zu einer *Bedingung*, ohne die es Vernunft und sogar »reine Gedanken« niemals geben kann. Vicos Denken des »Anfänglichen« hält diese Bedingung fest: am Anfang jeden Denkens und jedes Wortes steht ein anschauliches Bild – das ist Vicos »Theorie der Semiose«. ¹⁶ Wer nun – mit Recht – darauf verweisen möchte, daß doch auch für Hegel das Anschauen, Vorstellen und Sich-erinnern »Momente« sind, in denen die Intelligenz sich »realisiert« (*Enz* § 445), der darf dabei nicht übersehen, daß Hegel diesen »Momenten« einen ihnen »immanenten Sinn« schon deshalb weder zusprechen kann noch zusprechen darf, weil er sie in einen »freien« Akt des Denkens »aufheben« will. Die »Reinigung« des Geistes von der »Leiblichkeit der Sinne«, von welcher Vico spricht, beläßt der An-

schauung, Vorstellung und Erinnerung durchaus einen ihnen selber innewohnenden »Sinn«; diese Rede nimmt lediglich den antiken Gedanken der *katharsis*, der Mühe um einen »unbefleckten« Geist wieder auf und meint daher etwas gänzlich anderes als Hegels Formel vom »zu Grunde gehen« des Anschauens, Vorstellens und Sich-erinnerns in einem Denken, welches zu wissen glaubt, daß »das, was ist, nur ist, insofern es Gedanke ist«.

Hegels Denkmodell eines In-sich-gehen des Geistes, diese idealistische Antwort auf die Frage nach dem Erinnerungsbewußtsein einer konkreten und gelebten Subjektivität, diese Transformation der *memoria* in ein spekulatives Theorem, gibt Anlaß zu wiederholen: die Philosophie selber, nicht zuletzt die klassische deutsche Philosophie, hat die *memoria* und die *reminiscentia* als der theoretischen Aufklärung bedürftige Tatsachen des Bewußtseins in die Verbannung geschickt. Das erste Exilierungsdekret unterschrieb Kant, als er die Erörterung des Themas »was dem Gedächtnis hinderlich oder förderlich sei« einer *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* überließ und den befremdenden Satz notierte: »wer den Naturursachen nachgrübelt, worauf z. B. das Erinnerungsvermögen beruhen möge, kann über die im Gehirn zurückbleibenden Spuren von Eindrücken, welche die erlittenen Empfindungen hinterlassen, hin und her (nach dem Cartesius) vernünfteln; muß aber dabei gestehen: daß er in diesem Spiel seiner Vorstellungen bloßer Zuschauer sei und die Natur machen lassen muß, indem er die Gehirnnerven und Fasern nicht kennt, noch sich auf die Handhabung derselben zu seiner Absicht versteht, mithin alles theoretische Vernünfteln hierüber reiner Verlust ist«. ¹⁷ Fichte erhebt dagegen zwar Einspruch: »das Erinnerungsvermögen ist nicht etwa ein zufälliges Phänomen im Bewußtsein, das man der Psychologie unter der Benennung eines Gedächtnisses überlassen müßte, sondern es ist ein notwendiger und unabtrennlicher Bestandteil des Bewußtseins [...] ohne dieses Vermögen wäre das Bewußtsein das in einzelne Momente ohne Zusammenhang zerrissene, und es käme nicht einmal zu einem Bewußtsein des Ich als des Bleibenden im Wechsel der Zustände« – aber er hüllt sich in Schweigen, sobald die Rede von einer »Aufbewahrung der Bilder« im Erinnerungsbewußtsein ist: Bilder im Bewußtsein, das wäre »krasser Materialismus«. ¹⁸ Und einen solchen »Ikonoklasmus« setzt auch Schelling noch in Szene,

wenn er in seinen späten Münchner Vorlesungen erklärt, angesichts des transzendentalen Ich sei alle Philosophie »nichts anderes als eine Anamnese«, »nichts anderes als eine Erinnerung« an das, was dieses Ich einmal war, bevor es »zu sich selbst gekommen« ist, nichts anderes als eine Erinnerung an die »transzendente Vergangenheit« des Ich und an das, was es in dieser Vergangenheit »getan und gelitten« hat.¹⁹ Von Bildern, die ein »Getan- und Gelittenhaben« im Bewußtsein aufbewahren, von Bildern, die ein in wirklicher Vergangenheit, in erlebter Zeit geschehenes »Getan- und Gelittenhaben« anschaulich erinnern, will auch Schelling nicht sprechen. Mit der Ausmerzung dieser Bilder weisen Fichte und Schelling auf das entscheidende Motiv für die Exilierung der *memoria* aus der klassischen deutschen Philosophie.

Wenn wir uns jetzt in jene von Hegel selber verfaßten oder von Hörern seiner Vorlesungen mitgeschriebenen Abschnitte der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* vertiefen, die unter dem mißverständlichen Rubrum »Psychologie« mit dem Titel »Der theoretische Geist« versehen sind, dann erwartet uns eine Überraschung: diese Texte arbeiten sich ab an den im Bewußtsein aufbewahrten anschaulichen Bildern der räumlichen und zeitlichen Dinge, ja, auch Hegel stellt seinem Leser eine Semiotik der Bilder und Zeichen im Bewußtsein vor, vermittels derer die »uns scheinbar fremden« Dinge der sinnlich erfahrenen Welt »die Form eines Erinnerungten, Subjektiven und Vernünftigen« erhalten (*Enz* § 443 Zusatz). Die zwanzig Paragraphen über den »theoretischen Geist« – deren »semiotischer« Grundzug von der Forschung bislang nicht hinreichend gewürdigt wurde – dokumentieren in »signifikanter« Weise, worum es Hegel in seinem Philosophieren geht: um ein »mit wahrhaftem Inhalt angefülltes Wissen« (*Enz* § 445 Zusatz), das zustande kommen soll durch ein »Tun der Intelligenz«, deren »Momente« das Anschauen, Vorstellen, Phantasieren und Erinnern bleiben müssen als »von Verstand und Geist durchdrungene« Momente, in denen die Erkenntnisarbeit der Intelligenz sich »realisieren« kann (*Enz* § 445). Hegel ist überzeugt: einzig dann, wenn die Intelligenz sich *zusammen-tut* mit Anschauung, Vorstellung, Phantasie und Erinnerung, wenn sie alle sich fügen müssen zu einer »Totalität des Erkennens«, wird *denkbar*, daß der Geist die »Äußerlichkeit« der angeschauten Dinge zu einem ihm »Innerlichen« macht. Das nennt er die »Erin-

nerung des Geistes« (Enz § 445 Zusatz). Hegel besteht aber auch darauf, daß allein die »Intelligenz« die einzelnen Schritte eines solchen In-sich-gehens des Geistes »bestimmt«, daß allein sie es ist, die zwischen den angeschauten Objekten und dem anschauenden Subjekt zu unterscheiden vermag, und daß folglich auch nur sie (dies ist der Kantische »Rest« in seiner Philosophie des Geistes) eine »Objektivierung« der Welt leisten kann, die jetzt eine Er-innerung der Dinge der Welt – ihre »Aufhebung« ins Innere des Geistes – möglich werden läßt. »Anschauung« im Hegelschen Sinn ist mithin nicht lediglich ein sinnliches Betrachten oder Wahrnehmen der Dinge, sondern in einem ganz spezifischen Verständnis der »Beginn des Erkennens«, der erste Schritt der in-sich-gehenden Intelligenz selber (Enz § 449 mit Zusatz). »Der Geist«, so heißt es nachdrücklich, »setzt die Anschauung als die seinige, durchdringt sie, macht sie zu etwas Innerlichem«, ja, er »erinnert sich in ihr« (Enz § 450 Zusatz).

Diese Idee einer »Totalität« des theoretischen Geistes, die das Anschauen, Vorstellen und Erinnern »übergreift«, ist bestechend. Sie besticht insofern, als sie einer Isolierung der Erinnerung zu einem *besonderen* Vermögen der Seele keinen Anhalt mehr bietet. Die Rede von zu unterscheidenden »Vermögen der Seele« nennt Hegel denn auch »vernunftlos«, weil sie den Geist zu einer »verknöcherten, mechanischen Sammlung macht« (Enz § 445). Mit anderen Worten: Hegels Idee einer Totalität des Geistes besticht, weil sie das Erinnern als wesentlichen Geistvollzug wieder zu philosophischen Ehren bringt. Andererseits stellt sich mit dieser Hegelschen Idee aber auch die heikle Frage, was denn ein vom »theoretischen« Geist, von der Intelligenz als »einfachem Begriff des Erkennens«, als Begriff des »wahrhaften Erkennens«, ja sogar als »Gewißheit der Vernunft« (Enz § 445) *übergriffenes* Erinnerungsbewußtsein an sich selber noch bleiben darf. Denn Hegel spricht ja nicht nur der Anschauung und der Vorstellung, er spricht auch der *memoria* jedweden »immanenten Sinn« ausdrücklich ab – und er tut das, *um* alle drei in den Begriff eines »wahrhaften Erkennens« *aufheben zu können*: »reinige« doch einzig solches Erkennen die angeschauten, vorgestellten und erinnerten Dinge von allem, was an ihnen »äußerlich, zufällig und nichtig sich zeigt« (Enz § 445 Zusatz). Dem Begriff des »wahrhaften Erkennens« hinwiederum liegt der *logische Begriff* mit seinem *Urteils-* und *Schluß-*Moment »zu Grunde«, und erst der