

STUDIEN ZUR DEUTSCHEN
LITERATUR

Band 100

Herausgegeben von Wilfried Barner, Richard Brinkmann
und Conrad Wiedemann

Manfred Koch

»Mnemotechnik des Schönen«

Studien zur poetischen Erinnerung
in Romantik und Symbolismus



Max Niemeyer Verlag Tübingen 1988

Für Paul Hoffmann

Gedruckt mit Unterstützung der Geschwister Boehringer Stiftung Ingelheim für Geisteswissenschaften.

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Koch, Manfred:

Mnemotechnik des Schönen : Studien zur poet. Erinnerung in Romantik u.

Symbolismus / Manfred Koch. – Tübingen : Niemeyer, 1988

(Studien zur deutschen Literatur ; Bd. 100)

NE: GT

ISBN 3-484-18100-1 ISSN 0081-7236

© Max Niemeyer Verlag Tübingen 1988

Alle Rechte vorbehalten. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus photomechanisch zu vervielfältigen.

Printed in Germany.

Satz: Computer Staiger GmbH, Ammerbuch-Pfäffingen

Druck: Gulde-Druck GmbH, Tübingen

Einband: Heinrich Koch, Tübingen

Inhalt

EINLEITUNG	1
----------------------	---

KAPITEL I

»Signe mémoratif« und Erinnerungsort:
Rousseau: *Confessions* – Moritz: *Anton Reiser*

I.1 Rousseau: <i>Confessions</i>	29
I.2 Moritz: <i>Anton Reiser</i>	44
I.3 »Mémoire involontaire« im 18. Jahrhundert	53

KAPITEL II

Die erweiterte Ichheit – Kindheitserinnerung und universelles
Wiederfinden in der Frühromantik

II.1 Ursprungsgedächtnis: Moritz	55
II.2 Ursprungsgedächtnis: Tieck	59
II.3 Transzendente Erinnerung: Novalis	66
II.4 Zwei Begriffsskizzen im Anschluß an Novalis	93
a) Erinnerung und Imagination – Zum Begriff des »Erinnerungs- bildes«	93
b) Kindheitserinnerung – rückwärts – vorwärts	99

KAPITEL III

»L'art est une mnémotechnie du beau« – Erinnerungskunst
bei Baudelaire und ihre Interpretation durch Walter Benjamin

III.1 Der Begriff der Mnemotechnik in Baudelaire's Kunstkritik . .	103
III.2 Das reflektorische Gedächtnis – Walter Benjamins Baudelaire-Interpretation	111
<i>Exkurs:</i> »Mnemotechnik« (Nietzsche); habituelles Gedächtnis (Bergson)	120
III.3 <i>Le Cygne</i>	134
III.4 Moderne Zeiterfahrung und verdinglichte Erinnerung	141

KAPITEL IV

Eine Mischung von Tod und Leben –
Gedächtnispoetik und Erinnerungspoetik im Frühwerk
Hofmannsthals

IV.1	Erinnerung und Kontinuitätsbewußtsein	151
IV.2	»Magisches« Selbst- und Weltgefühl: <i>Terzinen III</i>	159
IV.3	»Wovon man spricht, das hat man nicht«	166
IV.3.1	Verlust und Wiederfinden des höchsten Gefühls	166
IV.3.2	Der Einschnitt der Reflexion: »Vorfrühling«	172
IV.3.3	Produzierte Erhobenheit – die »Sackgasse des Ästhetizismus«	177
IV.3.4	Die Notation des Nichts – symbolistische Technik der Absichtslosigkeit	178
IV.3.5	Entgegengesetzte Directionen: »Gestern«	182
IV.3.5.1	Wechsel der »Launen« und Sprachwirbel	190
IV.4	<i>Terzinen: Über Vergänglichkeit</i>	195

KAPITEL V

»Ein Leben, das sich versammelte, da es verging« –
Zum Raum der Erinnerung in Rilkes Pariser Zeit

V.1	Zum Untersuchungszeitraum	202
V.2	Gedächtnis des Auges und Hand-Gedächtnis – Rilkes Rodinaufsätze	206
V.3	Présence absente	221
V.3.1	Der Raum der Negationen – <i>Die Neuen Gedichte</i>	221
V.3.2	Erwachen des Gedächtnisses in Augenblicken der Gefahr – <i>Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge</i>	238
V.4	Ausblick aufs Spätwerk	249

KAPITEL VI

Lebensrückblick im modernen Gedicht – Eine Lektüre von
Giuseppe Ungarettis *I Fiumi* 254

SCHLUSS 277

BIBLIOGRAPHIE 289

»Ihr gutes Gedächtnis arbeitete auch sonst nicht gern seine Erinnerungen zu Begriffen um, sondern bewahrte sie sinnlich einzeln auf, wie man sich Gedichte merkt; weshalb eine schwer beschreibliche Mitbeteiligung des Körpers und der Seele an ihren Worten war, wenn sie selbst noch so unauffällig sprach.«

(Musil, Der Mann ohne Eigenschaften)

Einleitung

Ich muß mein Gedächtnis verlieren! Gegen Proust und Benjamin und das behütete bürgerliche Bewußtsein mit seiner Erinnerungslust und seinem Erinnerungsselbstbewußtsein. (...) Das Gedächtnis bedroht mich mit dem Tod!

(Peter Handke, *Das Gewicht der Welt*)

I

»Mnemosyne« (»Erinnerung«¹) ist in Hesiods *Theogonie* die Mutter der Musen, jener Wesen, die im Prooimion des Werks sich dem Hirten-Dichter leibhaftig vorstellen. Sie verkünden, ihm sowohl »viel Trüglisches« sagen zu können, »das dem Wahren ähnlich ist«, als auch das Wahre selbst, ganz unverstellt, ohne allen Schein (V. 28–32). Ihrer mächtigen Mutter, als Tochter der Erde und des Himmels von der »Lichtseite« der *Theogonie*, verdanken sie, daß sie alles wissen, nicht nur das »Gewesene« und das »Seiende«, sondern auch das »Sein-Werdende« (V. 36/37). Der Rückblick auf die Entstehung, die Vorgeschichte unserer Welt und den Machtantritt der die Gegenwart beherrschenden Göttergeneration versichert anscheinend von vornherein der Gestalt der Zukunft. Darin zeigt sich, daß die Erinnerung an den Ursprung, die zugleich die Genesis des Kosmos gibt, nicht nur Bericht von einem zeitlich Zurückliegenden, sondern Erfassung des allem zeitlichen Geschehen Zugrundeliegenden sein will. Das Lehrgedicht des Hesiod markiert den Punkt, an dem der Homerische Bericht von der glorreichen, vorbildlichen Vergangenheit, der das »Wahre« nur durchschimmern läßt in der Fülle der Begebenheiten, überholt wird von der Reflexion auf das Unvergängliche daran.

Indem Hesiod eine Geschichte erzählt mit handfesten Gestalten, die sich nach Art der Homerischen Helden bekämpfen und besiegen, soll die Vergegenwärtigung des Gewesenen doch schon das »Wesen« bezeichnen (bei Hesiod das Walten des Prinzips der Dike) gemäß dem Anspruch der Musen aus der Vorrede. In dieser selbstbewußten Absetzung von Homer taucht neben der figürlichen »Mnemosyne« auch schon die körperlose »Anamnesis« [(Wieder-)Erinnerung²] der späteren Philosophie auf, die von Platon selbst zwar im mythischen Gewand der Seelenwanderungslehre ein-

¹ Vgl. zu »mneme«, »mnemosyne«, »Mnemonik« (Rhetorik) die entsprechenden Artikel in Pauly-Wissowa, Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. 15. Bd., Stuttgart 1932.

² Vgl. L. Oeing-Hanhoff, Artikel »Anamnesis«. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. v. J. Ritter, Darmstadt 1971, Bd. I, 263–266.

geführt wird, aber doch mit deutlicher Ironie gegen die pythagoreische Tradition.³ Die ausmalende und in der Vielheit schwelgende Erzählung der alten Geschichten einerseits und das konzentrierte Zurücktauchen zur vormals geschauten Wahrheit andererseits sind hier aber noch nicht einander entgegengesetzt. Denn das »Trüglische« (der »Schein«) ist, wie erwähnt, nicht das Gegenteil des Wahren, sondern steht mit ihm in einem Ähnlichkeitsverhältnis. Trotzdem ist mit der Akzentuierung des universell Gültigen die eigentliche Leistung der Homerischen Muse in den Hintergrund getreten, deren Gegenstand gerade »das genaue, schwer übersehbare Detail« war, wie es beispielsweise »im Schiffskatalog aufgezählt wird.«⁴ Das Interesse an der sinnlichen Plastizität des konkreten, detailreich ausgemalten Geschehens ist in der Musenansprache noch gerechtfertigt; zugleich klingt aber durch, daß auf dem Weg zur eigentlichen Wahrheit viele dieser Einzelheiten als wertlos und unverbürgt ausgeschieden werden müssen, da sie zufällig sind und durch ein episches Gedächtnis vermittelt (personifiziert in Homers Muse), das täuschen kann. Diese Seite hat in Platons bekanntem Verdikt gegen die »Dichter«, die »lügen«, die Oberhand gewonnen; zumindest hier bewegen sich die beiden Weisen der Rückwendung in entgegengesetzter Richtung: philosophische Anamnesis geht nach innen und steht als Rückkehr zu den Urbildern des Logos allein für den Anspruch auf Wahrheit, epische Mnemosyne hält sich demgegenüber ans Äußere und ist als Nachahmung der sowieso schon derivativen physischen Welt eine weitergehende Entfernung vom Wahren.

Hans Blumenberg hat die ausschweifende Genauigkeit der Homerischen Muse auf die Angst des Mythos vor dem »Vakuum« zurückgeführt.⁵ Hat der Mythos die Funktion, das Chaos des Numinosen durch differenzierende Namengebung in ein Geschichtenreich sich gegenseitig beschränkender Gewalten zu überführen, dann gehört zu dieser Leistung die – zumindest dem Anschein nach – lückenlose Aufgliederung der vormals »absolutistischen Wirklichkeit.«⁶ Daher die Überfülle der Gestalten und Namen, die Hesiod von Homer übernimmt, um sich zugleich schon davon zu distanzieren:

Solcher Aufwand schafft in den großen Epen das Zutrauen, daß die Welt wie die Mächte dem Dichter bekannt sind. Man kann sich vergegenwärtigen, daß sie im

³ Vgl. Hans Georg Gadamer, Tagungsbericht »Memoria«. Archiv für Begriffsgeschichte 9, 1964, S. 16.

⁴ Bruno Snell, Mnemosyne in der frühgriechischen Dichtung, ebd., S. 19.

⁵ Hans Blumenberg, Arbeit am Mythos. Frankfurt/M. 1979, S. 46.

⁶ So nennt Blumenberg den (extrapolierten) archaischen Ausgangszustand des Mythos: »Er bedeutet, daß der Mensch die Bedingungen seiner Existenz annähernd nicht in der Hand hatte und, was wichtiger ist, schlechthin nicht in seiner Hand glaubte« (ebd., S. 9).

rhapsodischen Vortrag wie kultische Litaneien wirkten, die auch die Beruhigung zu verschaffen haben, nichts werde ausgelassen und allen könne genug getan werden. Darin, daß diese elementare Leistung nicht mehr als solche empfunden wird, gründet für den modernen Geschmack das Unpoetische solcher Kataloge. Daß die Welt bewältigt werden könne, bringt sich früh zum Ausdruck in der Anstrengung, die Lücke im Ganzen der Namen zu vermeiden, was nur heißen konnte: durch Übermaß als vermieden auszugeben.⁷

Platons Lehre von der vordergründigen Wirklichkeit als sekundärer Nachahmung eines Urreichs von Ideen zeugt bereits von einer erheblichen Distanz zur originären »Arbeit des Mythos«.⁸ Kein Zwang besteht mehr, durch quasi-rituelle Häufung von Einzelschritten den Sog einer bedrohlichen Leere zuzudecken; die Vielfalt des Seienden wird einzig durch die Rückführung auf einen begrenzten eidetischen Grundbestand im Maß gehalten. Die Sicherheit, die früher einmal von einer gründlichen und überdifferenzierten Abdeckung aller Bestandteile des Geschehens ausging, vermittelt jetzt ein apriorischer Kernbereich, der seine varianten Manifestationen reguliert.

Mehr als zweitausend Jahre später findet in Friedrich Schlegels *Rede über die Mythologie* eine Rehabilitierung der Homerischen Muse gleichsam in umgekehrter Richtung statt. Was damals eine vereinzelnde und durch Beschränkung ordnende Bewegung weg vom ungestalteten Numinosen zeigen sollte – das »bunte Gewimmel der alten Götter« –, wird jetzt zum schönen »Symbol« für das »ursprüngliche Chaos der menschlichen Natur«.⁹ Schlegel konstruiert für die Moderne eine spiegelbildliche Umkehrung des antiken Ganges von »Mnemosyne« zu »Anamnese«. Wurden bei den Alten die gestalthaften Konstitutionsleistungen der poetischen Mythologie – die Formulierung des Chaos in Namen, Figuren und Geschichten – von der Philosophie auf ihre abstrakten Gehalte reduziert, so hat die moderne Poesie die im Idealismus nur abstrakt begriffene Einheit des Zeitalters in konkreter Sinnenfülle zu verkünden.¹⁰ Die Philosophie selbst, so läßt sich Schlegel verstehen, hat mit dem Erscheinen von Fichtes *Wissenschaftslehre* (und der spinozistischen Interpretation seiner Jenaer

⁷ Ebd., S. 47.

⁸ »Arbeit des Mythos« ist für Blumenberg eben jene Differenzierungsleistung der »archaischen Gewaltenteilung«: Aufgliederung des Numinosen in Mächte, die sich gegenseitig begrenzen und in deren Geschichten das anfänglich Übermächtige allmählich ferngerückt erscheint.

⁹ Friedrich Schlegel, *Kritische Schriften*. Hg. v. Wolf-Dietrich Rasch. München 1970, S. 502. Vgl. Hans Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*. In: M. Fuhrmann (Hg.), *Terror und Spiel*. München 1971, S. 15.

¹⁰ Vgl. zu diesem Kontext: Manfred Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Frankfurt/M. 1982.

Schüler) diesen Rückweg eingeleitet.¹¹ Nicht mehr setzt sie als Letztes, auf das jede konkrete Erkenntnis zurückzuführen ist, einen apriorischen Formenbestand an, sondern sie geht nun auf jenen »allgemeinen«, gänzlich undifferenzierten »Grund und Boden«, »auf dem« all unser »Einzelnes ruht«.¹² Die anamnetische Erinnerung der invarianten Grundformen des Erkennens wird überschritten hin auf die »transzendente Erinnerung des Ewigen im menschlichen Geiste«.¹³ Die Philosophie ist auf das schlechthin Gestaltlose im Subjekt als Grund seiner vernünftigen Leistungen gestoßen. Damit tritt die poetische Mythologie als erste Gestalterin des Namenlosen wieder in ihr besonderes Recht ein. Dichterische Phantasie kann dasjenige »sinnlich-geistig (. . .) schauen« (S. 501) lassen, was von der Philosophie nur negativ als der keiner Erkenntnis zugängliche Grund des Wissens aufgewiesen worden war. Das verwirrende Fluktuieren der poetischen Bilder und Gestalten hat in Schlegels geschichtlicher Situation dann aber einen völlig veränderten Stellenwert: es soll in einer Zeit, in der das Bewußtsein in mechanischen Ordnungsfunktionen zu erstarren droht, den *lebendigen* Geist fühlbar machen und darin den Einzelnen an ein »erstes Ursprüngliches« (S. 501) gemahnen, aus dem auch seine »Originalität« (S. 502) herkommt. Im Gedenken dieses *einen* Ursprungs, das an der gemeinsamen Rezeption der einheitlichen Bilderwelt der »Neuen Mythologie« aufgeht, sollen sich die isolierten Individuen der modernen Gesellschaft zusammenschließen. Schlegel ist sich darüber im klaren, daß die Bilder- und Figurenwelt der Alten, wie sie Homers Muse gespeichert hat, ihre Verbindlichkeit dem ursprünglichen Terror einer übermächtigen Natur verdankt, dessen Überwindung sich die Gemeinschaft in diesen Geschichten immer wieder vergegenwärtigen mußte.¹⁴ Da dieser natürliche Zwang und die damit verbundene Angst nicht mehr gegeben sind, muß die Poesie als »Neue Mythologie« das gemeinsame Eingedenken des innen gefundenen »Höchsten« künstlich herbeiführen. Sie muß durch eine absichtliche, besondere Organisation ihrer Bilder und Einzelgestalten erst einen Horizont eröffnen,

¹¹ Rückweg allerdings, wie angedeutet, in Form der spiegelbildlichen Umkehrung: er führt nach vorn zum Alten.

¹² Freilich erscheinen auch die reinen Formen der Erkenntnis in der Tradition meist göttlich verbürgt, verweisen also auf ein Vorausliegendes, das die Seele in diese Ausstattung gebracht hat. Die Berufung auf den letzten Grund ist hier jedoch Sicherung der Vernunftform; Schlegels »Grund« hingegen hat, bildlich gesprochen, keine Präferenz für bestimmte Verbindungsweisen, sondern ist Grund aller Arten des Trennens und Verbindens.

¹³ F. Schlegel, Kritische Ausgabe. Hg. v. E. Behler. München/Paderborn/Wien 1958 ff., Bd. X, S. 399. Die folgenden Seitenangaben, die im fortlaufenden Text in Klammern stehen, beziehen sich auf die Schlegel-Ausgabe von Rasch (alle aus der *Rede über Mythologie*).

¹⁴ Vgl. Blumenberg, Arbeit am Mythos, S. 71 f.

der in der Gegenwart verschüttet zu werden droht, in den alten Weltbildern aber noch zu nahe verspürt worden war. War die Homerische Muse als Gedächtnis der zahllosen Namen damit zugleich Gedächtnis des furchtbaren Anfangs, von dem man sich in den Geschichten um diese Figuren *entfernt*, so plädiert Schlegels Ludovico für eine Poesie, in der die Erinnerung an erlebte Einzelheiten zugleich in das Andenken jenes Grundes *hineinzieht*. Diesem Schreiben zugeordnet sind die romantischen Kunstmittel zur Aufhebung von Bestimmtheit im unabdingbaren Setzen bestimmter Einzelheiten. Sie sollen ein »Gefühl« erwecken, das »nicht Reizbarkeit für dieses und jenes (ist), nicht Leidenschaft, die schwillt und wieder sinkt«, sondern das Gewahren eines »Duftes«, der »unsichtbar-sichtbar über dem Ganzen (schwebt)« (S. 500). Im Verspüren dieses Duftes wird, was das Bewußtsein »ewig flieht« und niemals zu vergegenständlichen ist, auf eine besondere Weise in Erinnerung gebracht.

II

Schon diese wenigen Hinweise auf die antike Begriffsgeschichte und ihre romantische Rezeption zeigen, wie problematisch die Rede von »literarischer« und allgemeiner von »künstlerischer« Erinnerung ist. Wo am Anfang der abendländischen Literaturgeschichte der erste biographisch identifizierbare Dichter sich aufs »Gedächtnis« beruft, sind gerade nicht – wie ein unbefangenes Verständnis von »poetischer Erinnerung« unterstellen könnte – die Lebenserinnerungen dieses Mannes und ihre literarische Ausprägung gemeint. Der Dichter, weit davon entfernt, sich als Erfinder zu begreifen, übernimmt mit seinen Äußerungen ein kollektives Gedächtnis. Mnemosynes Töchter verleihen es und verbürgen damit die Gültigkeit der Geschichten, deren selbstverständliche soziale Annahme – gerade nicht als »Literatur« im neuzeitlichen Sinn, sondern als verbindliches Weltbild – die Faszination der griechischen Welt für die »Modernen« ausmachte. Wahrscheinlich ist in diesen göttlichen Gedächtnisinstanzen noch etwas spüren von der Angst vor der Entzogenheit: das Dahinschwinden des Erlebten und Erworbenen und zunächst Bewahrten muß für Menschen ohne eigentliches Spontanitätswußtsein in den Zeiten vor Einführung der Schrift eine besonders bedrohliche Gewalt gewesen sein. »Lethe«, das Vergessen, das des Wichtigsten beraubt, steht deshalb in der *Theogonie* auf der Seite der finsternen Kräfte (V. 227), im Gegensatz zum Vergessen der Übel und Sorgen (»Lesmosyne«), das zur Sphäre der wohlthätigen Mnemosyne gehört (V. 55).

Hesiods Musen kommen sehr freundlich daher und sie haben, wie erwähnt, bereits begonnen, auf die unwesentlichen Gehalte ihrer Geschichten zu reflektieren. Eben als Sprößlinge der »Erinnerung« aber verraten sie

noch etwas von den Anstrengungen der Bildungsgeschichte, in der dieser Gemeinschaft die überschaubare Welt der olympischen Götter entstand. Die Göttin Mnemosyne unterstreicht die Wichtigkeit des Erhalts und der unverbrüchlichen Geltung kollektiver Überlieferung. Der Verlust erworbener Stufen des Weltverstehens und der Weltbemächtigung durch Abreißen der Tradition oder Aufsplitterung der Gemeinschaft ist die Gefahr, gegen die sie beschworen wird.

›Persönliche‹ Lebenserfahrung¹⁵ findet sich erst in der frühen griechischen Lyrik artikuliert. Archilochos entnimmt der *Odyssee* das Bild verschiedener Lebenswege, um es gegen die Verbindlichkeit des Weltbildes der Epen zu wenden. Deutlich ist nun das Interesse kundzutun, was ein Einzelner gemäß dem, was ihm in *seinem* Leben widerfahren ist, an Urteilen über das Allgemeine entwickelt. Den Homerischen Heroen mit ihren übermenschlichen Athletenkörpern zieht Archilochos in einem frechen Gedicht einen krummbeinigen, aber nicht weniger tapferen Hauptmann aus seinem Bekanntenkreis vor. Bei Sappho taucht später die gleiche Abgrenzung in einer noch innerlicheren Wendung auf: von der Macht des Kriegsapparats lenkt sie den Blick auf die eigenen Liebeserinnerungen:

Mancher preist die Reiter, mancher das Fußvolk
Als das Schönste hier auf der schwarzen Erde,
Mancher Pracht der Schiffe, doch ich nenn' schön nur,
Was einer lieb hat.

Und gar leicht ist dieses für uns greifbar:
Hat doch sie, die alle an Schönheit weithin
Überstrahlte, Helena, ihren Mann, den
Besten verlassen.

Und sie ging und segelte gegen Troja,
Nicht des Kindes, nicht auch der teuren Eltern
Dachte treu sie jetzt, denn ihr Herz betörte
Kypris in Liebe.

Denn das Herz der Frauen ist nur zu biegsam,
Leichtes Spiel den Händen der Göttin, die mich
Heute Anaktorias läßt gedenken,
Weilt sie gleich ferne...

¹⁵ Bruno Snell spricht in bezug auf Archilochos, Sappho und Anakreon von »persönlicher Lyrik« in Abgrenzung von der frühgriechischen Chorlyrik (Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes*. Hamburg 1946, S. 59). Bei der Wahl dieses »etwas vage(n) Terminus« (ebd.) ist ihm allerdings aufgrund des anachronistischen Einschlags nicht ganz wohl. Da aber kaum zu sehen ist, wie das, worum es im folgenden geht, terminologisch anders zu fassen sein soll, schließe ich mich Snells Begriffswahl an (wie überhaupt meine Ausführungen weitgehend an Snells Buch orientiert sind).

Lieber sah ich ihre beschwingten Schritte
Und den Glanz auf ihrem geliebten Antlitz
Als die Wagen lydischen Landes und in
Waffen die Kämpfer.

(Übersetzung von Paul Hoffmann)

Die Formulierung individuellen Erlebens tritt nicht einfach neben das Allgemeine. Sapphos Anfang mit den kriegerischen Idealen unterstreicht die Entgegensetzung von persönlicher Erinnerung auf der einen und den Gehalten des kollektiven Gedächtnisses auf der anderen Seite. Interpreten wie Bruno Snell haben darauf aufmerksam gemacht, daß das Bewußtsein des Eigentümlichen bei Archilochos und Sappho vor allem in Konfliktsituationen, Schilderungen von Not, Enttäuschung usw. aufbricht. Dann wird, bei Archilochos oft aggressiv, bei Sappho verhalten, die eigene Lebenserfahrung hervorgekehrt, die nicht integrierbar ist in die Bilder und Formen, die allgemein zur Verfügung stehen. Wie auch immer dies Persönliche noch ins Kraftfeld göttlicher Impulse eingebettet bleibt, die Art, in der diese Impulse aufgenommen werden, verändert sich in dem Maß, in dem Spannungen als etwas empfunden werden, was im Selbst stattfindet und in ihm ausgetragen werden muß. So findet sich schon bei den Erzeltern der okzidental Lyrik eine Grundfigur der Gattung: die Absetzung gegen die vorfindlichen Schematisierungen aus dem Ernst-Nehmen, ja der Intensivierung von Spannungen heraus, die nicht nach herkömmlicher Weise begreiflich zu machen sind. Aus dieser intensivierten Innerlichkeit soll dann eine Erweiterung der Seele hervorgehen, der Ausgriff auf ein Allgemeines, das die innere Not in sich aufnimmt und ihr nicht fremd gegenübersteht. Exemplarisch beschreibt eine großartige Stelle bei Archilochos diese Totalisierung:

Herz, mein Herz, von ausweglosen Sorgen stürmisch umgewühlt,
Auf, erwehre dich der Feinde, biete ihnen voller Trotz
Deine Brust. Des Gegners Angriff nimm entschlossen an, gefaßt
Halte stand und weder siegend juble laut vor aller Welt,
Noch besiegt zusammenknickend brich daheim in Jammer aus,
Sondern freu dich über Frohes, gräme dich im Mißgeschick
Nicht zu sehr. Erkenne, welcher Rhythmus unser Leben hält.¹⁶

Erstmals ist hier die Wendung greifbar, in der Erinnerung das Einzelne, oft bedrängend Nahe, in die mildernde Weite eines individuellen Lebenszusammenhangs und darüber hinaus einer übergreifenden Gesetzmäßigkeit überführt. Der im 7. Jahrhundert überall wirksame Gedanke eines mitt-

¹⁶ Übersetzung von Zoltan v. Franyó, zit. nach Snell, Entdeckung, S. 71.

leren Maßes,¹⁷ das auseinanderstrebende und widerstreitende Tendenzen derart zueinander verhält, daß keine Einzelkraft ins Extrem fällt, erscheint hier auf den Bereich bezogen, der erst allmählich zur späteren »Seele« als innerem Ursprung bewußten Lebens wird. Die Verse des Archilochos sind in ihrer Schlußwendung der wohl früheste Beleg für den Topos der erhebenden, überschauenden Erinnerung. An den Begriff des »Rhythmus« kann man Überlegungen zur spezifisch lyrischen Art einer solchen Verganzung anknüpfen. Es handelt sich um einen Grundzug lyrischen Gedenkens, wie er offensichtlich noch Emil Staiger bei seiner Zuordnung des »Lyrischen« zur »Erinnerung« vor Augen gestanden hat:¹⁸ die Weigerung, Krisensituationen in den allgemeinen Deutungsmustern der Tradition zu vergegenwärtigen (und damit der Vergangenheit anheimzugeben), die Versenkung in das wirklich Eigentümliche des Inneren und der Versuch, aus dieser Spannung heraus in eine Dimension einzutreten, die anstelle des distanzierten Blicks auf eine dargestellte Vergangenheit ihr befreiendes Durchleben in Sprache ermöglicht.

Diese Bemerkungen sollen nicht mehr als einen Vorbegriff von dem geben, was mit »poetischer Erinnerung« im Untertitel dieser Arbeit gemeint ist und im Hauptteil an vier Autoren der Moderne (Baudelaire, Hofmannsthal, Rilke und Ungaretti) konkret untersucht wird. Der Rückgriff auf die Antike scheint mir deshalb sinnvoll, weil eine Abhandlung über Erinnerung in der Literatur nicht selbstgenügsam die anderen Kontexte, in denen der Begriff eine Rolle spielt, ausschließen kann. Um das Dilemma genauer zu bezeichnen: sie kann sie weder ausschließen noch in angemessenem Umfang einbeziehen. Denn der Umfang ist gewaltig, bedenkt man, daß der Begriff sich bspw. in der Philosophie nach Platon für alle Theorien anbietet, die Bewußtsein nicht als tabula rasa denken, sondern ihm apriorische – und das heißt: frühere – Funktionen zuschreiben, die bei allem wirklichen Erkennen aus dem Inneren hervortreten. Das Memoria-Motiv ist ein »Riesenthema«, wie Gadamer in seinem Bericht zur Tagung Memoria schreibt;¹⁹ die einzelnen Motivstränge aber sind derart ineinander verwickelt, daß man geneigt ist, die Einheit eines gedanklichen Zusammenhangs in den unterschiedlichen Verwendungsweisen zu unterstellen. Die Komplexität des Erinnerungsbegriffs ist ein Problem, mit dem die ganze Arbeit konfrontiert bleiben wird. Im frühen Griechenland treten nun die

¹⁷ »Rhythmos« meint hier das Halt-Gebende, Gliedernde.

¹⁸ Emil Staiger, *Grundbegriffe der Poetik*. München ³1975 (Erstausg. Zürich 1946), S. 11 ff.

¹⁹ Gadamer, *Tagungsbericht*, S. 15. Einen guten Überblick erhält man durch die Lektüre der Artikel »Anamnesis«, »Erinnerung«, »Gedächtnis«, »Gedächtnistäuschung«, »Mneme, Mnemosyne« und »Mnemotechnik« in Ritters *Historischem Wörterbuch der Philosophie*.

verschiedenen Erinnerungs-Diskurse der Dichter, der Philosophen, der (philosophischen) Theologen und der lernpsychologisch versierten Sozialtechnologen, als die man die Sophisten auffassen kann, erst auseinander. Hier haben sie in wechselseitigen Abgrenzungsbemühungen die Gestalt angenommen, die für die weitere Begriffsgeschichte maßgeblich blieb. So steht am Anfang mit Mnemosyne ein kollektives Gedächtnis, das – für die Griechen noch Indikator der schlechthin gültigen Verfassung des Seienden – im geschichtlichen Denken der Neuzeit zunehmend als solches thematisiert wird: als Einheit des Weltverstehens, das eine bestimmte Gesellschaft auf einer bestimmten historischen Stufe entwickelt, als »Volksgeist« also, oder – mit einem häßlichen Ausdruck der modernen Kultursemiotik – als »konnotativer Code« einer jeweiligen Sozietät. Daraus grenzt sich die persönliche Lebenserfahrung der Lyriker, die einem heutigen Verständnis von literarischer Erinnerung am ehesten verwandt erscheint, aus. Die Lyrik ihrerseits markiert im archaischen Griechenland einen wichtigen Schritt zur Anamnesis der Philosophie. In Sapphos Gedicht wird die Erinnerung an die Geliebte festgehalten gegen das äußere, allen sichtbare Gepränge; sie läßt damit ein »Inneres« erfahrbar werden, das sich auf dieser Stufe überhaupt erst abzeichnet. Die Bildlichkeit der (Liebes-) Gottheiten tritt zurück zugunsten jenes beunruhigenden, unsichtbaren Eigenen, das die griechische Tragödie dann als Instanz des Handelns im Subjekt problematisiert. Die Philosophie schließt diesen Rückgang des Geistes in sich ab: ein Geschehen, in dem ein unvergleichliches persönliches Empfinden (Lyrik), selbstverantwortetes Handeln (Tragödie) und schließlich die Ordnungsleistungen des Intelligiblen (Philosophie) – mit Snell zu sprechen – »entdeckt« werden.

Es ist dieser Aufweis eines Inneren, das eben nicht nach Art der Gegenständlichkeit äußerlich erkannt, sondern in einer Bewegung der Selbstbesinnung er-innert werden muß, der dem Begriff seine Weite gegeben hat. Er taucht nun immer in Kontexten auf, in denen es um eine selbstreflexive Wendung der Intelligenz geht: auf ihre Tiefen oder auch die lichten Höhen, von denen sie sich herschreibt. »Erinnerung« bezieht sich dann auf alles im weitesten Sinn »Voraus-gesetzte«: zum einen natürlich die Vergangenheit, die als individuelle Lebensgeschichte und Geschichte der Kultur, in die man hineingeboren wird, immer schon »hinten« liegt; dann aber auch das, was das menschliche Bewußtsein vorfindet, wenn es sich tätig erfaßt: einer langen Tradition zufolge reine Formen des Logos, in einer grundlegenden Hinsicht aber eben sich selbst, sein Leben, das es in dieser Weise bewußt führt, mit allem, was unabdingbar zu menschlichem Bewußtsein gehört – Erinnerung, Sprache, Denken. In der auf Platon zurückgehenden Tradition kann Anamnesis deshalb zum Verfahren der Philosophie schlechthin werden: sie führt in das hinein, *worin* wir so befangen sind, daß seine Auf-

hellung nur unzureichend gelingt. Bereits bei Platon war die Frage nach dem präexistenten Wissen mit der Frage nach seiner höheren Herkunft verbunden gewesen. Von den Anfängen an tendiert so der Erinnerungsbegriff der Philosophie zur philosophischen Theologie,²⁰ indem er sich sowohl auf den gegliederten Bereich eines ursprünglichen Wissens wie auch generell auf den des Ursprungs von Wissen und Bewußtsein erstreckte.

Im folgenden werden exemplarisch einige Positionen der Memoria-Geschichte skizziert, an denen sich die Verflechtung der unterschiedlichen Begriffsschichten beobachten läßt. Da keine Vollständigkeit intendiert ist, werden wichtige Stationen übersprungen. Auf Aristoteles' kleinen Urtext der Gedächtnispsychologie, die Schrift *Über Gedächtnis und Wiedererinnerung*, auf die eine begriffsgeschichtliche Abhandlung als nächstes zu sprechen kommen müßte, kann ich ebensowenig eingehen wie auf den Begriff und die Geschichte der antiken Mnemotechnik. Einige Literaturhinweise müssen hier genügen.²¹

III

Beispielhaft für einen vom »gewöhnlichen« Gedächtnis ausgehenden Rückgang zum letzten Ziel allen Erinnerns ist das berühmte zehnte Buch aus den *Bekenntnissen* des Augustinus. Augustin findet dort am Anfang seiner Untersuchung, daß bereits die elementaren Leistungen der Erinnerung in ihrem Reichtum an Details und ihrer geordneten Verfügbarkeit im Grunde unerklärlich sind. »Staunen« sollten die Menschen nicht so sehr über gewaltige Naturerscheinungen, sondern über jene Vermögen, die sie in sich finden und von denen sie ständig und selbstverständlich Gebrauch machen. Auf diesem Weg führt Augustinus seine Untersuchung des empirischen Gedächtnisses zum »Eingedenksein« Gottes.²²

Die Analyse der Memoria zeigt, daß der »Geist zu eng (ist), um sich selbst zu fassen« (S. 273). Die Erkenntnis des Autobiographen, daß »etwas im Menschen (ist), was selbst des Menschen Geist, der in ihm ist, nicht

²⁰ Nach Weischedel (Der Gott der Philosophen. München ²1985, Bd. 1, S. 49) verwendet Platon als erster den Begriff »Theologie«.

²¹ Zur antiken Mnemotechnik vgl. H. Blum, Die antike Mnemotechnik. Hildesheim 1969, sowie das spannende Buch von Frances A. Yates, *The Art of Memory*. London 1966, das Theorien und Ausprägungen der »ars memorandi« von den Griechen über die Römer, das Mittelalter, die Renaissance bis ins 17. Jahrhundert vorstellt. Zu den zuletzt angeführten Zeitabschnitten vgl. auch Paolo Rossi, *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*. Bologna (Il Mulino) 1960.

²² Augustin, *Bekenntnisse*. Eingeleitet und übertragen von W. Timme. Stuttgart 1979, S. 283 ff. Die folgenden Zitate aus den *Bekenntnissen* werden in Klammern im fortlaufenden Text gegeben.

weiß« (S. 266), verweist auf das Allwissen Gottes. Der Bekenner Augustinus zeigt sich im Versuch offenzulegen, »wer (er) einst war« (Buch 1–9) und »wer (er) jetzt (ist)« (S. 264, Buch 10) nicht nur unsicher in Bezug auf den konkreten Umfang dessen, was er von sich weiß. In den Reflexionen des zehnten Buches stößt er allgemein auf die Undurchdringlichkeit der »Kraft« seines Geistes (S. 273), die ihm Kenntnis von sich und seiner Vergangenheit vermittelt. Im »Dunkel« (S. 267), das er in sich findet, in der Erkenntnis, daß das innerlich Nächste und scheinbar Bekannteste in Wahrheit das allem Begreifen Entzogenste ist,²³ wird der Aufstieg zum Licht Gottes initiiert (vgl. S. 267 und 283). Augustins Fortgang ist dabei eine stetig weitergehende Verinnerlichung,²⁴ in der gleichzeitig der Begriff der »memoria« seinen Bedeutungsumfang erweitert. Von »Bildern« der Außenwelt, die im »Schatz der Erinnerung« (S. 273) deponiert sind, über die Begriffe, die sich als »sie selber« – also nicht in einem derivaten Abbildmodus – dort finden lassen (S. 275), kommt er über die Spuren, die von bestimmten Geistestätigkeiten und Gemütsbewegungen erhalten bleiben, schließlich zum »Eingedenksein« der Seele ihrer selbst (S. 293). Überzeugend und wegweisend an diesem Gedankengang bleibt, daß die letzte Stufe keineswegs über bloße Begriffsanalogie angeschlossen wird, sondern konsequent aus Phänomenen des jedermann vertrauten Erinnerens entwickelt. Denn Augustinus bemerkt, daß die »gewöhnlichen« Vorgänge von Erinnern und Vergessen nur vorstellbar sind in einer beide umschließenden Dimension prinzipiellen Erinnerns: wäre das Vergessen völliger Ausfall des Vergangenen, könnte es durch keine Geistesaktivität wiedergefunden werden:

Wäre es völlig aus unserem Geiste ausgelöscht, könnten wir uns auch dann nicht erinnern, wenn man uns darauf aufmerksam machte. Aber solange wir uns noch erinnern, daß wir etwas vergessen haben, haben wir's noch nicht gänzlich vergessen. Denn was wir gänzlich vergaßen, können wir auch nicht als verloren suchen. (S. 286)

Augustins Untersuchungen weisen deshalb in der Gedächtnisuntersuchung dem Vergessen einen ebenbürtigen Rang zu. Offenbar sind beide Phäno-

²³ »Da mühe ich mich nun ab, Herr, mühe mich ab an mir selber und bin mir zum steinigen Acker geworden, auf den die Schweißtropfen fallen. Denn jetzt sind's nicht des Himmels Räume, die ich durchforsche, nicht die Entfernungen der Gestirne, die ich messe, nicht der Erde Gewichte, die ich abwäge, sondern ich bin's, der ich mich erinnere, ich, der Geist. Kein Wunder, wenn mir fernliegt, was ich nicht bin; aber was könnte mir näher sein als ich selbst? Und siehe, mein eigenes Gedächtnis kann ich nicht begreifen und bin doch selbst von ihm umfaßt« (ebd., S. 282).

²⁴ Die kürzeste und übersichtlichste Darstellung im Gesamtzusammenhang der abendländischen »Verinnerlichungs«-Geschichte gibt Walter Schulz, Philosophie in der veränderten Welt. Pfullingen 1972, S. 254–256.

mene nicht als voneinander unabhängige gegenläufige Mechanismen zu begreifen, sondern in einer wechselseitigen Bedingungsstruktur miteinander verbunden. Beim Versuch, diese Bedingungsstruktur zu formulieren, muß jeweils das, was den Menschen im Alltag als Vergessen und Erinnern auffällt, durch ein vorauszusetzendes Verlieren und Bewahren fundiert werden. Jahrhunderte später formuliert Fichte das »Handeln der Intelligenz« als ein selbstinitiiertes »Übergehen« vom Denken einer Vorstellung zum Denken der folgenden usf.²⁵ Die jeweils neue Bestimmung impliziert eine Art Ausblendung der vorangegangenen sowie aller möglichen anderen, die statt dessen hätten gedacht werden können. Diese Ausblendung des Vergangenen im Fortgang der Bewußtseinstätigkeit kann als ein unablässiges, unbemerktes Vergessen angesprochen werden;²⁶ gewöhnlich verbindet sich damit eine Bildlichkeit, nach der die ausgedienten Vorstellungen nach hinten in jene Räume der Verwahrung wegtreten, die Augustinus als »Gefäß«, »Schatztruhe« oder auch »Mantelsack« des Gedächtnisses bezeichnet. Eine Schwierigkeit, die die bildliche Trennung in separate Räumlichkeiten verdeckt, liegt aber darin zu begreifen, wie dieses Vergessen zugleich ein Erinnern, wie das aus-dem-deutlichen-Bewußtsein-Schwinden zugleich ein Bewußtbleiben sein kann.²⁷ Auf diese prinzipielle Dimension, in der die Begriffe ineinander übergehen, stößt man bereits in Augustins Reflexionen: ein unablässiges, unfasßbares Vergessen, das zugleich Innen-Behalten oder Erinnern ist und damit Gedächtnis konstituiert, ein jederzeitiges und umfassendes Erinnern, das auf unklare Weise in einer Unbemerktheit oder Vergessenheit gehalten ist.²⁸ Darauf beruht das »Vergessen« und »Erinnern«, wie es in alltäglicher Kommunikation angesprochen wird: die Wiedererweckung bestimmter vergangener Erfahrungen bzw. die

²⁵ Fichtes Werke, hg. v. Immanuel Hermann Fichte. Fotomechanischer Nachdruck Berlin 1971, Bd. I, S. 521 f.

²⁶ Heidegger spricht in seiner Interpretation von Heraklits »Lethe« (»Vergessenheit«) von einer »Verbergung«, die selbst »verborgen« wird: »Das Anwesende sinkt dergestalt in die Verborgenheit weg, daß ich mir bei solcher Verbergung selbst verborgen bleibe als derjenige, dem sich das Anwesende entzieht. In einem damit wird diese Verbergung ihrerseits verborgen.« Vorträge und Aufsätze. Teil III. Pfullingen 1967, S. 264.

Auf Überlegungen zu den *Graden* einer solchen Ausblendung, wie sie z. B. Husserls Modell einer primären Erinnerung (Retention) entfaltet, kann hier nicht eingegangen werden.

²⁷ Wie könnte es sonst wieder durch gezielte Erinnerung gesucht und »bewußt« gemacht werden? Der Begriff des »Unbewußten« löst Augustins Problem keineswegs, sondern schiebt es durch eine an diesen Räumlichkeitsbildern orientierte terminologische Entscheidung beiseite.

²⁸ Sonst käme es zu dem in der Philosophie entworfenen Horrorwesen, das alle seine Vorstellungen zugleich deutlich bewußt hätte – eine Intelligenz, die aus Mangel an Unterscheidungsvermögen ersticken müßte.

Schwierigkeit oder gar Unmöglichkeit, solche bestimmten Vergangenheiten wiederzufinden.²⁹

Vom immateriellsten »Inhalt« des Gedächtnisses, dem Eingedenksein der Seele ihrer selbst, geht Augustinus über zur Erinnerung des Höchsten, von dem »die Seele lebt« (S. 286). Leitend ist die alte Frage Platos und der Sophisten, wie es möglich sei, etwas zu suchen, was man gar nicht kennt. Auch hier ist die Argumentation präzise und die Stelle, die dem Erleuchtungswissen zukommt, genau bestimmt. Gott muß zum einen im Gedächtnis »wohnen« (vgl. S. 292 f.), denn wäre er außerhalb der memoria zu finden, könnte der Gläubige seiner als des Ziels seiner inneren Suche nicht eingedenk sein. Gott ist zum andern »nicht selbst Seele«, sondern »der Seele Herr und Gott« (S. 293), nichts, was *in* der Seele angesiedelt werden kann, sondern – als »deines Lebens Leben« (S. 270) – dasjenige, *worin* die Seele sich wiederfinden muß. Rationale Aporie und Erleuchtung werden an diesem Punkt zusammengeführt: der Geist, der sich nicht selbst umfassen kann, hat zugleich unmittelbare Kenntnis von dem ihn innen Umfassenden. In Momenten illuminativer Erhebung hat es ihn »gewürdigt« (S. 293), in sein Gedächtnis einzugehen. Auch hier, in einer höchst spekulativen Verwendung des Begriffs, ist in den *Confessiones* der Bezug zur lebensgeschichtlichen Erinnerung gewahrt. Denn der Lebensrückblick hatte gezeigt, daß die Momente der Wahrheitsoffenbarung schon vor der eigentlichen Bekehrung dagewesen waren. Diese ersten Begegnungen mit Gott wurden zunächst jedoch durch die Rückkehr zum alten Leben verdrängt; nichts sei davon geblieben, schreibt Augustinus, als eine »liebende Erinnerung (. . .), gleichsam de(r) Duft einer erahnten Speise, die ich noch nicht genießen konnte« (S. 195). Die Kontinuität des gewöhnlichen äußerlichen Lebens wird so durchbrochen von exorbitanten Erfahrungen, die in Erinnerung *und* Ahnung (»erahnte Speise . . . noch nicht«) vorwärts und rückwärts aufeinander verweisen. Die »Erleuchtung« als eine *Folge* weit auseinanderliegender Augenblicke, in der die spätere Wiederkehr oft erst den eigentlichen Gehalt der frühen Momente zugänglich macht, ist der

²⁹ Ich halte die Unterscheidung von Friedrich Georg Jünger für richtig, nach der in alltäglicher Kommunikation von »vergessen« nur dann die Rede ist, wenn der Versuch der Erinnerung partiell oder ganz mißlingt (vgl. Jüngers Begriff des »Ausbleibens«, F. G. Jünger, *Gedächtnis und Erinnerung*. Frankfurt/M. 1957, S. 23 ff.). Im Fall des Versäumnisses (»ich habe vergessen, dies oder jenes zu tun«) bleibt in einer bestimmten Situation die Erinnerung an eine frühere Absicht aus. Von »Vergessen« spreche ich dann, wenn ich mich – auf eigene oder fremde Initiative hin – an das Ausbleiben dieser Erinnerung erinnere. Die umgangssprachliche Verwendung von »Vergessen« geht auf ein reflexives Phänomen: man stutzt und wird aufmerksam auf die Arbeit des Gedächtnisses.

Rhythmus auch noch der Inspirationsepiphanien von Dichtern des zwanzigsten Jahrhunderts.³⁰

Drei Ebenen des Erinnerungsbegriffs (a, b, c) lassen sich auch im Anschluß an diese Skizze der Augustinischen »memoria« unterscheiden. Augustinus bemerkt, daß die Vorgänge der Erinnerung und des Vergessens, wie sie jedem von uns vertraut sind, sich einer genauen Explikation entziehen. Versucht man zu klären, was es damit auf sich hat, so stellt man fest, daß der Umfang der Erinnerung sehr viel weiter reicht, als der gewöhnliche Gebrauch der Wörter (a) vermuten läßt. Denn dabei wird mit »erinnern« meist das Zurückrufen bestimmter Vergangenheiten, mit »Gedächtnis« ganz allgemein das Vermögen, Vergangenes zu bewahren, gemeint. Hierin schwingt unausdrücklich die Vorstellung eines Bewußtseins mit, das in erster Linie Gegenwartsbewußtsein ist und sich bisweilen »nach hinten« orientieren und Zurückgelassenes aufgreifen kann. Das zunächst befremdliche Phänomen, daß Augustins *Innenschau* beinahe mit einer Untersuchung der memoria zusammenfällt,³¹ hat aber damit zu tun, daß keiner der scheinbar nur »gegenwärtigen« Vollzüge des Bewußtseins ohne die Dimension der Erinnerung denkbar wäre. Ein rein punktuell Wahrnehmungsbewußtsein könnte weder ein zusammenhängendes Denken noch Sprache entwickeln. Augustins Analyse der Begriffe zeigt zum Beispiel, daß Sprache auf der Möglichkeit beruht, Nicht-Gegenwärtiges (im Sinn des nicht wahrnehmbar vor Augen Liegenden) dennoch irgendwie unkörperlich gegenwärtig zu haben; ohne ein solches Memorieren bliebe es beim Sprechen und Verstehen bei einem bloßen »Schall« von »Lauten«, die der »Wind verweht« (S. 275). In dieser Hinsicht ist Erinnerung nicht zu denken als ein Instrument, von dem ein davon abhebbares Bewußtsein beliebig Gebrauch machen kann, sondern als implizite Bedingung einer sinnvollen Rede von menschlichem Bewußtsein überhaupt (b).

Der Begriff hat deshalb einen prominenten Platz in der gesamten neuzeitlichen Subjektivitätsphilosophie. »So hat (...) Leibniz (...) das Be-

³⁰ Vgl. Rilkes Prosatexte *Erlebnis* I und II (Kap. V). Auch die *Sequenz* der Augenblicke unwillkürlicher Erinnerung bei Proust, deren eigentliche Bedeutung sich dem Erzähler erst im letzten Band enthüllt, kann in dieser Perspektive verstanden werden.

³¹ Der wichtigste Grund für Augustins Privilegierung der Memoria ist das Selbstbewußtsein. Es wird von Augustin, wie erwähnt, als Selbst-Eingedenksein der Seele gefaßt; Selbst-Kennntnis also als Selbst-Erinnerung, damit als Vollzug der Memoria. Da das Sich-Haben des Geistes die reinste Stufe vor der Gottese Erfahrung ist, weil alle äußere Erfahrung im Lichte dieser transparenten Innerlichkeit steht, kommt der Memoria diese überragende Bedeutung zu. Vgl. G. Söhngen, *Der Aufbau der Augustinischen Gedächtnislehre*. In: G. S., *Die Einheit in der Theologie*. München 1952, S. 63–100; hier v. a. S. 92.

wußtsein erst mit der Fähigkeit zur Erinnerung beginnen lassen.«³² Denn Bewußtsein heißt zum einen, daß distinkte Qualitäten in einem gemeinsamen Feld erscheinen;³³ zum andern sind diese Qualitäten darin immer schon im Fluß und werden in Veränderung erfahren; daß *Veränderung* erfahren werden kann, impliziert aber ein irgendwie geartetes Festhalten des Vorausgegangenen.³⁴ Kant – um ein zweites Beispiel anzuführen – hat in der *Kritik der reinen Vernunft* die Erinnerung in den zwei Stufen der »Reproduktion in der Einbildung« und der »Rekognition im Begriff« thematisiert.³⁵ Zum Denken gehört demnach Erinnerung in dem prinzipiellen Sinn, daß Vergangenes durch die Einbildungskraft präsent gemacht werden kann und darin zugleich *als* Vergangenes identifiziert werden muß. Würde im Erinnern nur einfach ein ehemals Erlebtes erneut vor der Anschauung stehen, so wäre es nicht von gegenwärtigen Vorstellungen zu unterscheiden.³⁶ Erinnerung ist also für Kant eine präsenste Vorstellung, die zugleich als Vorstellung, die dasselbe Bewußtsein einmal gehabt hat, wiedererkannt wird.³⁷ Wo immer unter kategorialen Formen Erfahrungszusammenhänge hergestellt werden, ist diese Funktion in Anspruch genommen; das Bewußtsein könnte nicht synthetisierend tätig sein, wenn es die Bestandteile der Synthesis im Fortgang des Urteils gleichsam unterwegs einbüßen würde. Bei Kant – wie auch bei anderen Autoren – ist diese transzendente Funktion der Erinnerung deutlich vom empirischen Gedächtnis getrennt; letzteres wird, in all seiner Unzuverlässigkeit und seiner Neigung zu Vertauschungen, in der *Anthropologie* abgehandelt.

Indem Kant aber einsichtig macht, daß ein Festhalten und Verknüpfen zeitlich differenter Vorstellungen nur als Sich-Festhalten und Zusam-

³² Ulrich Pothast, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*. Frankfurt/M. 1971, S. 88.

³³ »Ein Wesen, das immer nur eine Empfindung von ein und derselben Art hat, (wäre) ebensowenig ein bewußtes wie eins, das gar nicht empfindet: ›Sentire semper idem, et non sentire, ad idem recidunt‹ (Hobbes)« (ebd., S. 87).

³⁴ »Zum zweiten muß das betreffende Wesen imstande sein, diese Differenzen nicht nur zu besitzen, sondern sie auch zu erleben, d. h. sie *als* Differenzen darzustellen. Dabei genügt es nicht, simultan differente Qualitäten nebeneinander zu haben und bei jeder Veränderung die eben gewesene Konstellation ins Nichts absinken zu lassen. Vielmehr muß es eine Funktion geben, die zeitlich auseinanderliegende Ereignisse zusammenbringen kann, also etwas wie Erinnerung, wie rudimentär und unausgebildet sie auch gedacht werden mag. Andernfalls hat man vielleicht gleichzeitig vorhandene Daten, deren Zusammenstellung aber, da Veränderungen nicht erlebt werden können, nichts ist als das sentire semper idem für den Zeitabschnitt, in dem sie besteht« (ebd., S. 88).

³⁵ Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (A 100ff.). Hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M. 1974, S. 163 ff.

³⁶ Ebd., S. 165.

³⁷ Vgl. Dieter Henrich, *Identität und Objektivität*. Heidelberg 1974, S. 75.

menschließen eines einheitlichen Bewußtseins denkbar ist, zeigt sich, daß das Problem der Erinnerung nicht losgelöst von dem des Selbstbewußtseins verhandelt werden kann. An diesem »höchsten Punkt« der Kantschen Philosophie setzen Fichte und seine Schüler aus der ersten Romantiker-Generation an. Aus Aporien der Bewußtseinstheorie, die die *Kritik der reinen Vernunft* vorgestellt hatte, und aus dem Ungenügen an der Trennung von theoretischem und praktischem Ich ergibt sich jene Weiterentwicklung der kritischen Philosophie, die das Denken hinter alles im Bewußtsein Gegebene auf ein unerreichbar Vorauszusetzendes zurückführt: »Wenn wir verstehen wollen, wovon all unser Bewußtsein herkommt, in dem Maß, in dem wir von uns selbst wissen, oder in dem Maß, in dem wir ›Ich‹ sind, so haben wir keine andere Möglichkeit als die, eine Grundlage vorauszusetzen, von der wir kein Wissen haben können.«³⁸

Indem allen konkreten Bewußtseinsvollzügen damit ein Unerreichbares vorgeordnet wird, das selbst nur in den Erfahrungsbereich eines besonderen »Gefühls« gelangen kann, rückt die Kunst in eine zentrale Position. Dichtung versteht sich dann durch die Art und Weise, wie in ihr Erfahrungen eines individuellen Lebens erinnernd zur Sprache kommen, zugleich als Andenken jenes »unverfügbaren Grundes« (c).

Keine dieser Ebenen des Erinnerungsbegriffs kann in einer Arbeit über Gedächtnispoetik und die Erinnerung in literarischen Texten vorab für unwichtig erklärt werden. Mit der Ausnahme Hardenbergs hat sie keiner der hier behandelten Autoren ausdrücklich unterschieden; bei allen aber spielen sie in den jeweils eigenen Akzentuierungen des Erinnerungsbegriffs eine Rolle. Beginnt das Nachdenken ganz unverfänglich mit dem Gedächtnis, das alles Material für das Schreiben bereitstellt, so schließen sich in der Moderne zwangsläufig die Fragen nach der Verbindung von erinnerndem und erinnertem Ich und die nach der Herkunft und dem Geltungsbereich des Ich-Bewußtseins an. Sowohl bei Novalis wie auch bei Baudelaire, Hofmannsthal, Rilke und Ungaretti reicht das Wortfeld »Erinnerung« von jenem höchsten »Gefühl« der Romantiker bis zu gewöhnlichen, im Alltag notierten Gedächtnisphänomenen. So wird – um ein Beispiel zu geben – eine spezifische Bedeutung von »Andenken«, auf die eine Notiz zur Inspiration in Hofmannsthals *Buch der Freunde* zielt, erst auf dem Hintergrund der romantischen Erinnerung des schlechthin aller Vergegenständlichung Entzogenen verständlich:

Die Einfälle sind wahre Zeugungen des schöpferischen Augenblicks, und sie gleichen ihm, ihrem Vater, von Angesicht und Wuchs, ja sie perpetuieren sein, des völlig Entschwundenen, Andenken. (BdF, S. 266)

³⁸ Dieter Henrich, Fichtes ›Ich‹. In: D. H., Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie. Stuttgart 1982, S. 71.

Der Hinweis auf die Spannweite des Erinnerungsbegriffs steht hier auch anstelle des Versuchs, vorab die einzelnen Begriffe des Wortfeldes gegeneinander abzugrenzen. Zu Recht wendet sich Johann Baptist Metz in seinem Artikel gegen das Ansinnen, an den Anfang eine »begriffliche Sortierung« zu stellen, um »die Erinnerungsthematik« – z. B. durch die Trennung von »Erinnerung« und »Gedächtnis« – »zu entlasten«. ³⁹ Zwar spielen die spontanen Assoziationen, die auch heute noch die meisten mit »Erinnerung« und »Gedächtnis« verbinden werden – Erinnerung als innere, affektive Erlebnisdimension, Gedächtnis als bloßer Bewahrungsort äußerlichen Wissens – ohne Zweifel eine Rolle, und Harald Weinrich hat gezeigt, wie die Tradition der Gedächtnismetaphorik durch diesen Gegensatz geprägt ist. ⁴⁰ Da hier aber keine eigene Theorie entwickelt werden soll, sondern Verständnis und Struktur der Erinnerung bei verschiedenen Autoren im Zentrum stehen, hat eine solche Vorentscheidung zu unterbleiben. Vollends sinnlos würde sie, wollte man allgemeine Aussagen über das Verhältnis von »Erinnerung«, »Gedächtnis«, »Andenken«, »Angedenken«, »Eingedenken«, »Gedenken«, »Denken«, »Andacht« und »Dank« der eigentlichen Untersuchung vorausschicken. Bei allen Autoren bewegt sich das Verständnis der »memoria« in diesem Begriffsfeld: nicht einmal in den Reflexionen Hardenbergs läßt sich aber ein bewußt differenzierender Gebrauch erkennen, der etwa den Distinktionen des ihm in vieler Hinsicht verwandten Hölderlin vergleichbar wäre. Eine Aufgliederung des Begriffsfeldes »Erinnerung« für die einzelnen Autoren – wie sie Dieter Henrich für Hölderlin unternommen hat ⁴¹ – fehlt deshalb auch in den jeweiligen Kapiteln. ⁴²

IV

Entwirft die Romantik eine spekulative Begründung für das Eingedenken eines bewußtseinstranszendenten Ersten, so tritt die Poesie als Medium dieses Eingedenkens das Erbe christlicher Gedächtnisfeiern in Messe und

³⁹ Johann Baptist Metz, Artikel »Erinnerung«. In: Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Hg. v. H. Krings e. a. München 1973, Bd. I, S. 386 f.

⁴⁰ Harald Weinrich, *Metaphora memoriae*. In: H. W., *Sprache in Texten*. Stuttgart 1976, S. 291–294.

⁴¹ Dieter Henrich, *Der Gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht*. Stuttgart 1986, S. 131 ff.

⁴² Der einzige hier ausführlicher behandelte Autor, der ausdrücklich zwischen »Gedächtnis«, »Andenken« und »Eingedenken« unterscheidet, ist Benjamin. Die entsprechenden Hinweise dazu finden sich im Baudelaire-Kapitel.

Eine zusätzliche Schwierigkeit für eine generelle terminologische Klärung wäre für diese Arbeit zum einen der Untersuchungszeitraum (ca. 150 Jahre), zum andern die Einbeziehung französischer und italienischer Autoren (*mémoire*, *souvenir*, *memoria*, *ricordo* etc.).

Lektüre der Heiligen Schrift an. Unverhüllt weist Schlegel im Programm der Neuen Mythologie der Dichtung eine apostolische Funktion zu: sie verkündet in bildkräftigen Symbolen, was bis dato nur den in die Mysterien der Transzendentalphilosophie Eingeweihten zugänglich war. Poesie soll damit im Ausgang von den Raisonnements der Philosophie leisten, was die überkommene Religion nach der Aufklärung nicht mehr leisten kann: sie soll der Gesellschaft im Zeitalter der analytischen Vernunft eine kollektive Identität ausbilden helfen.⁴³

Walter Benjamin unterscheidet in der Einleitung zu seinem letzten Baudelaire-Essay eine individuelle und eine kollektive Schicht des Gedächtnisses. »Die Kulte mit ihrem Zeremonial, ihren Festen«, schreibt Benjamin, »führten die Verschmelzung zwischen diesen beiden Materien des Gedächtnisses immer von neuem durch« (Benj. I. 2, S. 611). Benjamin zielt dabei ab auf den Gottesdienst als Gedächtnisfeier, wie ihn im Christentum die Stiftungsworte des Gottessohnes ausdrücklich institutionalisieren: »Solches tuet zu meinem Gedächtnis« (1. Kor. XI, 24). In den regelmäßigen Veranstaltungen der Messe wird die ursprüngliche Botschaft für alle in gleicher Weise vergegenwärtigt; damit ist in traditionellen Gesellschaften gewährleistet, daß alle die Erfahrungen ihres individuellen Lebens im Lichte dieses verbindlichen Urtextes⁴⁴ und seiner Symbolik interpretieren. Als Schwinden dieses gemeinschaftlichen Gedächtnisses, das nach dem Verlust der verbindlichen religiösen Deutungsmuster im bürgerlichen Roman schließlich zur einsamen Veranstaltung »individuellen Eingedenkens« wird, hat Benjamin die Entwicklung der Moderne charakterisiert.

Die kollektive Gedächtnisübung spielt bei Benjamin nicht nur im unmittelbar religiösen Kontext eine bedeutsame Rolle. Auch sein Begriff der »Erzählung« geht auf ein gemeinschaftliches Memorieren des gesprochenen Wortes; diesmal im Kollektiv der Arbeiter in einer mittelalterlichen Handwerksstube (vgl. Benj. II. 2, 440/443 u. 446 ff.). Entscheidend für die Gedächtnisbildung sind dabei nach Benjamin die motorischen Aspekte des kollektiven Hörens (II. 2., 447 oben): wie in der Kirche die Aufnahme des »Worts« in den Rhythmus des Kniens und Aufstehens, des liturgischen Singens etc. eingebunden ist, so wird die Erzählung in der Handwerksstube im Rhythmus der fortgesetzten Arbeitsbewegungen vernommen. Diese – metaphorisch gesprochen – Einverleibung der Botschaft in den Zusammenhang des alltäglichen Arbeitsgeschehens hält Benjamin zufolge ein Ge-

⁴³ Vgl. Jürgen Habermas, Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? In: J. H., Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. Frankfurt/M. 1982, S. 92–126.

⁴⁴ Ich beziehe mich mit »Urtext« natürlich auf die monotheistischen Religionen, die sich auf eine heilige Schrift berufen.

dächtnis lebendig, in dem uralte, motorisch-expressive Zeichen- und Deutungssysteme der Menschheit überdauert haben.

Als Reduktion der motorischen und sensuellen Momente der Gedächtnisfeier kann die protestantische Reformation des Gottesdienstes verstanden werden. Das Memorieren wird mit dem Wegfall der bildlichen, olfaktorischen (Weihrauch) und taktilen (Rosenkranz) Reize und der Beschränkung auf das Lesen des Wortes abstrakter. Luther bezeichnet den aufwendigen, die Sinne betörenden »Pomp« des überkommenen Gottesdienstes als »Reizmittel der Gottlosigkeit«.⁴⁵ Das hat seine Auswirkungen auch auf den Geschmackssinn: der Entritualisierungstendenz entspricht die Interpretation des Sakraments als »signum memoriale«. Bei allen Unterschieden im einzelnen betonen die Reformatoren seine signifikative gegenüber der substantiellen Seite; bei Zwingli bleibt nicht mehr als ein äußeres Erinnerungszeichen, das keine unmittelbare Vereinigung mit dem Göttlichen, sondern eine deutlich intellektuellere Rückbesinnung initiiert. Generell ersetzt die Reformation das gemeinsame rituelle *Agieren*, bei dem größte Sorgfalt auf die »äußerlichen« Details des mit der heiligen Substanz befaßten Zeremoniells gelegt wird, durch die »aufmerksamste« Beachtung der Verheißung, die im *Wort* liegt.⁴⁶ Wo aber »göttliche Verheißung ist, da steht Jeder einzelne für sich allein«.⁴⁷ Die sinnlichen Einzelheiten des Handlungsvollzugs werden so mit der Betonung der inneren Glaubensstärke zu Äußerlichkeiten. Die Gewißheit des ewigen Lebens, in der die Gemeinde sich zusammenschließt, geht nicht mehr nur im immer wieder einmaligen – *hic et nunc* für alle exekutierten – Transsubstantiationswunder des Gottesdienstes auf,⁴⁸ sondern kann individuell in jederzeit möglichen, nur vom Willen des Einzelnen abhängigen Begegnungen mit Gottes Wort gewonnen werden:

Denn der Mensch kann das Wort oder Testament haben und brauchen ohne das Zeichen oder Sacrament. »Glaube«, spricht Augustinus, »so hast du gegessen«. Wem anders wird aber geglaubt als dem *Worte* des Verheißenden? So kann ich täglich, ja stündlich Messe halten, indem ich, sooft ich will, mir Christi Worte vorhalten und meinen Glauben an ihn nähren und stärken kann.⁴⁹

⁴⁵ Luthers Werke. Hg. v. Buchwald, Kawerau e. a. 1. Folge Bd. II. Leipzig 41924, S. 411 (alle Zitate aus: *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche* [1520] in der Übersetzung von Kawerau). Zum folgenden vgl. den ausgezeichneten Essay von Manfred Schneider, *Liturgien der Erinnerung, Techniken des Vergessens*. In: *Merkur* 8, 1987, S. 676–686.

⁴⁶ Luthers Werke, S. 414.

⁴⁷ Ebd., S. 418.

⁴⁸ Luther spricht vom Glauben an die »Brotverwandlung« als einer »übersinnlichen Thorheit« (ebd., S. 413f.).

⁴⁹ Ebd., S. 413; Hervorh. M. K.

Auch Luther versteht in *De captivitate Babylonica* Brot und Wein eher als äußere Gedenkzeichen, die vor allem mediale Funktion zur Kräftigung der Erinnerung haben:

Gott pflegt bei jeder seiner Verheißungen ein Zeichen hinzuzufügen, als Denkmal oder Gedächtnis seiner Verheißung, damit sie dadurch desto treuer behalten würde und um so kräftiger uns erinnern möchte.⁵⁰

Damit verlieren sie aber angesichts der Konservierungs- und Reproduktionstechniken der Neuzeit an Bedeutung: »Es (das Sakrament, M. K.) steht in einer Reihe von Verweisungen erst an dritter Stelle: das Denkmal des Sakramentes verweist auf das geschichtliche Testament der Stiftung, welches wiederum auf seinen einmal gesprochenen Inhalt, auf die Verheißung zurückverweist. Doch angesichts des neuen, durch den Druck des Bibelwortes garantierten Zusammenhangs kann sich der Gläubige täglich und stündlich das Wort Christi vor Augen halten. Er kann sich über das Druckzeichen unmittelbar an die Verheißung erinnern.«⁵¹ Ein individuelles, reproduktionstechnisch ermöglichtes und als Lektüre intellektuelleres Gottesgedenken beginnt, das körperlich agierende Erinnern im kollektiven Ritual zu verdrängen. Wird die Verfügung über das Innwerden des Höchsten den »Tyrannen der Kirche«, den Priestern, entzogen, so wächst damit auf der anderen Seite die Verantwortung: der Gläubige bestimmt selbst Ort, Zeit und die Häufigkeit seiner Begegnungen mit dem Wort. Aus der Angst, hierin zu wenig zu tun, entstehen, wie Manfred Schneider ausführt, die religiösen Tagebücher und Autobiographien:

Diese »Schriften ergingen im Gehorsam gegenüber einer (...) Forderung, das Protokoll möglichst zahlreicher täglicher Messen mit der biblischen Schrift niederzulegen. Das Ziel der protestantischen Ermahnungen zur Selbstobservation und zum intimen Testat ist das Repetitorium der heiligen Druckschrift. Täglich mehrfach Messe zu halten, heißt täglich mehrfach daran erinnern, daß die Erinnerungszeichen nicht vergessen werden dürfen. Und so finden sich in den frühen religiösen Autobiographien und Diarien dichtgesponnene Netzwerke biblischer Zitate – denn das Zitat des gedruckten Bibelwortes ist das neue Sakrament in der frühen Epoche des Drucks.«⁵²

Der Gläubige hat in diesen Schriften zunehmend die von Benjamin angesprochene »Verschmelzung« der zwei Gedächtnisschichten selbst zu übernehmen. Ersichtlich ändert sich dabei der Charakter jener Vereinigung, in dem eine individuelle Lebenserfahrung ihre Beglaubigung und ihren Sinn aus einem gemeinschaftlichen Fundus religiöser Symbole und Überzeu-

⁵⁰ Ebd., S. 412.

⁵¹ Schneider, *Liturgien der Erinnerung*, S. 679.

⁵² Ebd., S. 681.

gungen empfängt: was im Gottesdienst gleichsam mit einem Schlag und unter massivem Einsatz sensueller Reize auf das Bewußtseinsganze erreicht werden sollte, zerfasert in den religiösen Diarien in ein Kontinuum von Selbstbeobachtungen, Bibelzitat und Überlegungen zu ihrem Verständnis bzw. ihrer Anwendung in einem gottgefälligen Leben. Beinahe zwangsläufig führt das *raisonnierende* Lesen von Schrift und eigenem Leben zum Mißtrauen und zur Eigenbrötelei der Pietisten. Der Stolz über die eigenen Bibelkenntnisse⁵³ und die Lust an der Bloßstellung unkundiger Pfarrer⁵⁴ kompensiert aber offensichtlich ein Unbehagen am Schwinden der einfachen Gemeinschaftlichkeit und eine wachsende Unsicherheit über die Verbindlichkeit der Lebensführung, die sich an eigenen Interpretationen von Gottes Wort orientiert. Tatsächlich geht die Akribie und scheinbar unsinnige Detailliertheit dieser Aufzeichnungen auf eine neue ›Angst vor der Lücke‹ zurück: alles muß festgehalten und inventarisiert werden, um zumindest dem Anschein nach die Hohlräume zuzudecken, in denen sich Unkontrollierbares andeutet. Auch wenn ausdrücklich Verfehlungen, unzüchtige Gedanken und dergleichen eingestanden werden, so bietet die Niederschrift doch die Beruhigung, sie als ein Segment des Tages neben anderen versammelt und namhaft gemacht zu haben und damit Gott sich ohne Rest in einer kohärenten Abfolge zu präsentieren.

Die Entwicklung hin zu den literarischen Autobiographien der Goethezeit wird gewöhnlich als ein allmähliches Schwinden des religiösen Hintergrundes gedeutet. Die ältere Autobiographie war im Rückblick auf die eigenen Lebensgeschehnisse, Gedanken und Gefühle immer zugleich Erinnerung des heiligen Textes, aus dem sie ihren Sinn bezogen – und damit Eingedenksein Gottes. Die neueren Texte, wie Jung-Stillings Lebensgeschichte oder Karl Philipp Moritz' *Anton Reiser*, bezeugen ihre Herkunft aus diesem Genre in den Kapiteln über die pathologisch strenge religiöse Erziehung; der Zweck der Niederschrift war aber sicher ein anderer geworden. Wie immer geschichtlich diese »Verweltlichung« der Erinnerung erklärt werden mag⁵⁵ – wichtig ist, daß erst ab dieser Zeit von einem »autobiographischen Erinnern« im engeren Sinn gesprochen werden kann.

⁵³ Die Kunstfertigkeit des Stendhalschen Helden Julien Sorel (*Rot und Schwarz*) hätte damals durchaus noch einen Sinn gehabt: die stündliche Gedächtnisfeier kann am problemlosesten gehalten werden, wenn der Gläubige die Bibel auswendig kann.

⁵⁴ Vgl. Jung-Stilling, Henrich Stillings Jugend, Jünglingsjahre, Wanderschaft und häusliches Leben. Stuttgart 1968, S. 56 f.

⁵⁵ Manfred Schneider mokiert sich über die von der Germanistik zur Erklärung herangezogene »wunderbare Transsubstantiation« der »religiösen Seelen« in »Erfahrungsseelen« (S. 682). Sehr viel klarer ist in seinen Ausführungen die Ersetzung des religiösen Erinnerungsarchivs durch das »anthropologische« (ebd.) allerdings auch nicht.

Was vom heutigen Sprachgebrauch als eine metaphorische Erweiterung des Erinnerungsbegriffs erscheint – die Rede vom »Gedächtnis des Höchsten«, »Eingedenksein Gottes« –, war bis ins 18. Jahrhundert hinein nicht nur ein Moment, sondern der Impuls des Lebensrückblicks. Die »transzendente Erinnerung« der Romantiker erweist sich damit auch terminologisch als der Versuch, ein im Verschwinden Verspürtes festzuhalten; nicht durch Einbalsamierung, sondern – als »transzendente Erinnerung« – durch eine Neuformulierung, die die Religionskritik des 18. Jahrhunderts in sich aufgenommen hat und den Glauben erst wieder am Endpunkt des Wissens ins Recht setzen will. Der Bedeutungsbereich der Wörter »Vergangenheit« und »Erinnerung« in der romantischen Literatur ist von den Konnotationen einer »transzendentalen Vergangenheit des empirischen Bewußtseins« (Schelling) nicht freizuhalten. Bereits im 19. Jahrhundert aber wird diese Bedeutungsschicht allmählich unverständlich: sie muß zunehmend gegen die dominante Vorstellung von Lebensrückblick eigens rekonstruiert werden. Aus der gewaltigen Tradition der religiösen Memoria läßt sich umgekehrt verstehen, warum das rein »chronologische« Verständnis von »Vergangenheit« und »Erinnerung« erst in der nachromantischen Literatur in den Vordergrund tritt und damit die merkwürdig ortlosen, ganz in die Atmosphäre jener bekannten »Sehnsucht« eingehüllten Erinnerungsbilder z. B. Eichendorffs oder Wilhelm Müllers einer konkreteren, auf Zeitstellen festlegbaren Erinnerungsbewegung Platz machen. Heinz Schlaffer hat diesen Übergang von der umfassenden Erinnerung, die in jeder konkreten Vergegenwärtigung zugleich den Schlegelschen »Duft« einer unfaßbaren Voraussetzung aller Vorstellungstätigkeit ins Gedächtnis ruft, zur eigentlichen zeitlichen Erinnerung in der deutschen Lyrik an Heine und Mörike festgemacht:

Die Vergangenheit als vorherrschende Zeitdimension der Lyrik haben erst die Nachromantiker Heine und Mörike ins Gedicht aufgenommen (. . .). Die romantische Lyrik spricht zwar häufiger von Vergangenem, Altem, aber dies soll stets nur in symbolischer Bewegung auf die zeitlose Zeit, die unendliche Immer-Zeit deuten. Darum lassen diese Gedichte nicht einmal den Ansatz zu einer chronologischen Ordnung, zu einem logischen Nacheinander einzelner Geschehnisse, erkennen. Alle Dinge in der Welt des romantischen Gedichts gehören zu einer »uralten« Märchenzeit, die immer und nie ist (. . .).⁵⁶

⁵⁶ Heinz Schlaffer, *Lyrik im Realismus*. Bonn 1966, S. 30. Gerade auch im Begriff und in der dichterischen Praxis der Erinnerung zeigt sich Hölderlins Sonderstellung in der romantischen Bewegung (der er im Ausland ja eher als in der bundesrepublikanischen Germanistik zugerechnet wird). Die Intention, die nicht auf Vernichtung des Einzelnen in seiner unvermeidlichen Setzung (Ironie), sondern auf seine Ausprägung – im Versuch, »Größtes« und »Kleinstes« zugleich zu umfassen – geht, zeigt sich in den Erinnerungsbildern seiner Lyrik wirksam. Dieter Henrich hat in

Diese Entwicklung der Lyrik verläuft parallel zu dem, was der frühe Georg Lukács für den Roman als »Verengung der Seele« in einer Weltlage »transzendentaler Obdachlosigkeit« angesprochen hatte: »Die Zeit kann erst dann konstitutiv werden, wenn die Verbundenheit mit der transzendentalen Heimat aufgehört hat.«⁵⁷ Der Einzelne muß sich dann allein aus der »planlosen Wirrnis« (S. 111) seiner aufeinanderfolgenden Zustände und Erlebnisse verstehen. Lukács zufolge werden deshalb für den Roman die »Zeiterlebnisse« wichtig, »die zugleich Überwindungen der Zeit sind«: »die Hoffnung und die Erinnerung« – »ein Zusammensehen des Lebens als geronnene Einheit *ante rem* und sein zusammensehendes Erfassen *post rem*« (S. 110). In diesen synoptischen Zeiterfahrungen findet am ehesten noch ein »Sinnerfassen« statt: »sie sind die Erlebnisse der größten Wesensnähe, die dem Leben einer von Gott verlassenen Welt gegeben sein können« (S. 110). Denn was in solcher Zusammenschau durch die gestalthafte Fülle der Zufälle und gescheiterten Absichten eines Lebenslaufs hindurch fühlbar wird, ist eine »existente und erlebte Kontinuität«, die »Atmosphäre« eines »Getragenseins vom einmaligen und einzigen Lebensstrom« (S. 111). Im Begriff der »Atmosphäre« taucht, lebensphilosophisch gewendet, der »Duft« der Romantiker wieder auf – Lukács' ganze Überlegungen kreisen aber um den einen Gedanken, daß das Erlebnis dieser Atmosphäre nicht mehr religiös interpretiert werden kann. Das »Lebensganze« (ebd.) ist als Träger und letztes Ziel aller Erinnerung an die Stelle des Höchsten der Religion getreten.

Lukács formuliert damit exakt zu dem Zeitpunkt, als die Wirkung von Prousts *Recherche* auch in Deutschland beginnt, das ekstatische Erinnern der modernen Literatur als Relikt und Ersatzform religiösen Eingedenkens. Ohne diesen Zusammenhang ist, glaube ich, die moderne Entwicklung hin zu einer immer innerlicheren, unwillkürlichen Erinnerung nicht zu verstehen. Prousts höchste Erinnerungsaugenblicke – Paradigma dieser modernen Erinnerung – führen all die sensuellen und motorischen Elemente ins individuelle Memorieren wieder ein, die die protestantische Gedächtnisfeier eliminiert hatte. Ineins damit taucht auch die Abhängigkeit der wahren Erinnerung von bestimmten einmaligen Orten und Zeitpunkten wieder auf. »Madeleine und Lindenblütentee« nehmen unter diesem Gesichtspunkt die »Gedenkzeichen« Brot und Wein in der alten Bedeutung wieder auf: offensichtlich geht es in der Schlüsselszene von *Swanns Welt* um die instantane, alle Gemütskräfte affizierende Versammlung und Rechtfertigung eines Le-

Der Gang des Andenkens dargelegt, wie bei Hölderlin das transzendente Gedächtnis aus einem Höchstmaß an Konkretion im Wiederaufruf der Orte seines Lebens hervorgeht.

⁵⁷ Georg Lukács, *Theorie des Romans*. Darmstadt, Neuwied 1979, S. 108. Die folgenden Zitate aus diesem Text sind in Klammern im fortlaufenden Text angegeben.