

RALF SIMON

Hölderlins *Mnemosyne*: Erinnerung, Erhabenheit, Landschaft

I. Gedächtnis

[...] so ist notwendig, daß der poetische Geist bei seiner Einigkeit, und harmonischem Progreß auch einen unendlichen Gesichtspunct sich gebe, beim Geschäfte, eine Einheit, wo im harmonischen Progreß und Wechsel alles vor und rückwärts gehe, und durch seine durchgängige charakteristische Beziehung auf diese Einheit nicht bloß objectiven Zusammenhang, für den Betrachter, auch gefühlten und fühlbaren Zusammenhang und Identität im Wechsel der Gegensätze gewinne, und es ist seine letzte Aufgabe, beim harmonischen Wechsel einen Faden, eine Erinnerung zu haben, damit der Geist nie im einzelnen Momente, und wieder einem einzelnen Momente, sondern in einem Momente wie im andern fortdauernd, und in den verschiedenen Stimmungen sich gegenwärtig bleibe [...](StA IV/1. S. 251).¹

Hölderlins idealistische Reflexionsphilosophie kennt eine immanente Selbstreflexion des Lebens als Leben. „Damit alles allem begegne, und jeden ihr ganzes Recht, ihr ganzes Maas von Leben werde“ (*Über den Unterschied der Dichtarten*; StA IV/1. S. 268), muß das Ursprüngliche „aus sich herausgehen“ (ebd.), sich in die Trennung und Endlichkeit begeben. Das Leben 'lebt' nur insofern, als es sich selbst fühlt, also sich selbst als sein Anderes begegnet. Die Verendlichkeit des ursprünglich Einen beseitigt die Fühllosigkeit des reinen Beisichseins. Indem alles allem begegnet, bekommt das Leben ein Leben.

Im Begriff des Geistes ist bei Hölderlin eine analoge Bewegung gedacht. Die auf der Ebene des Lebens im Wechsel der Stimmungen noch ohne artikulierte, vielmehr nur in immanenter Selbstreflexivität stattfindende Trennung wird dem Geist nunmehr zum gewußten Gedanken.

¹ Friedrich Hölderlin. „Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes.“ Ich zitiere hier wie im folgenden nach der Stuttgarter Ausgabe (StA): Friedrich Hölderlin. *Sämtliche Werke*. Hg. Friedrich Beißner und Adolf Beck. Stuttgart 1943-1985. Die Editionsentscheidung, auch bei dem Gesang *Mnemosyne* den Text der Stuttgarter Ausgabe zugrunde zu legen, wird weiter unten begründet.

Denn die Vereinzelungen müssen sich wieder vereinen. In *Über den Unterschied der Dichtarten* schreibt Hölderlin, daß die „Fühlbarkeit des Ganzen“ in dem Maße zunimmt, „in welchem die Trennung in den Theilen [...] fortschreitet“ (StA IV/1. S. 269). Dieser Fortschritt der Trennung kann aber nicht in die schlechte Unendlichkeit der Differentiation hineinlaufen, sondern muß gemäß der idealistischen Philosophie wieder reintegriert werden. Das kann sie nur im Kontext von Einheit, denn sie ist Differenz als Oppositum zur Einheit und nicht einfach nur fortlaufende und darin sich unbewußte Unendlichkeit von Verschiedenem. Damit also die Differenz als Differenz zur Einheit bewußt bleibt, muß der Geist als Vermittlungsinstanz hinzutreten. Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne versucht dies zu denken. Ist die Differenz der Töne die in sich fühlbare Verschiedenheit des Lebens, so ist doch die Konstanz des Wechsels selbst als stabile Figur die Vermittlung (vgl. *Über die Verfabrungsweise des poetischen Geistes*, StA IV/1. S. 247), die als Geist das Viele des Lebens wiederum in die Einheit zurückbringt.

Der Terminus der Erinnerung² hat in dieser Gedankenformation eine zentrale Stellung inne. Denn die Erinnerung vereint die vielen Trennungen in sich und ist insofern schon die Einheit, die der Geist explizite vollziehen muß. Dieter Henrich schreibt in seinem Buch über den *Gang des Andenkens*³: „Man versteht leicht, daß Erinnerung zusammenführt, daß sie also Kraft und Ort einer Synthesis ist“ (141), und er führt weiter

² Ich unterscheide in diesem Aufsatz nicht grundsätzlich die Termini Erinnerung und Gedächtnis. Hans-Dieter Jünger (*Mnemosyne und die Musen. Vom Sein des Erinnerens bei Hölderlin*. Würzburg 1993) versucht, die Erinnerung ontologisch zu denken und vom empirischen Gedächtnis zu unterscheiden. Auch Andreas Thomasberger („Erinnerung: Ihre konstituierende Bedeutung für Bewußtsein und Sprache bei Hölderlin“. *Germanisch-Romanische Monatschrift* 73 (1992). H.3. S. 312-325) denkt die Erinnerung als eigene transzendente Instanz, zu der das Gedächtnis jeweils nur ein nachträgliches Phänomen sei. Diese Versuche, Ontologie und mentales Vermögen zu trennen, lassen sich meiner Ansicht nach bei Hölderlin nicht mit einer konstanten Semantik verbinden. Beide, Erinnerung und Gedächtnis, haben sowohl eine empirische wie eine transzendente Seite, und beide bestimmen den selben Vorgang, einmal eher zeitlich, einmal eher räumlich. – Neuerdings argumentiert Helmut Mottel (*‘Apoll envers terre’. Hölderlins mythopoetische Weltentwürfe*. Würzburg 1998. S. 275) ähnlich, wenn er Erinnern und Gedächtnis als Momente eines bei Hölderlin entworfenen Memoriakomplexes denkt.

³ Dieter Henrich. *Der Gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht*. Stuttgart 1986.

aus, daß sie universal als „Grunddimension der Erfahrung fungiert“ (142) und als ein Ganzes die Basis für alles ist, „was im Bewußtsein hervorzugehen vermag“ (146). Erinnerung ist bei Hölderlin eine transzendente Größe, also keine nur empirisch-reproduktive, und sie verbindet das Viele des Lebens mit der Einheit des Geistes. Wo sie derart zentral ist, wird zu vermuten sein, daß die Hymne mit dem Titel *Mnemosyne* von Hölderlins philosophischen und poetologischen Positionen handelt.

II. Erhabenheit/ Landschaft

Schon bei Longin ist die Wirkung des Erhabenen als ékstasis beschrieben, als Gefühl, aus sich selbst herausgeführt zu werden. Das Erhabene besitzt seitdem immer den Umschlag von Insichsein in Außersichsein. Selbst Kant⁴ folgt diesem Modell, aber seine Pointe besteht darin, daß das Außersichsein ein solches des Heraustretens aus dem empirischen Ich ist, aber zugleich ein Zusichkommen in der intelligiblen Selbstreferenz meint, die näher betrachtet ein wesentlicheres Insichsein ist, als es das empirische sein konnte. Kant also denkt die Erhabenheitsfigur charakteristisch um, er entsakralisiert sie. Denn die ékstasis zeigt nun nicht mehr auf ein Transzendentes, sondern landet bei Kant im transzendentalen Selbstbezug. Man könnte das als eine Version des aufklärerischen Bildersturms auffassen. Ein immanent religiöses Moment des Erhabenen, nämlich seine numinose Fremdreferenz, wird zu einem transzendentalen Selbstbezug umkodiert und damit seines auffahrenden Charakters beraubt. Bildlos geht bei Kant die ékstasis in das Reich der Zwecke ein.

So unanschaulich diese Invertierung einer vordem noch an Gegenständlichem abgelesenen Erhabenheit ist, so sehr öffnet sich Kants komplexer Gedanke doch wieder einer freilich veränderten topographischen Ordnung. Denn Kant denkt in seiner Erhabenheitsfigur die Konstellation zweier neuzeitlicher Grundverhältnisse des Denkens wiederum in eine Choreographie hinein, die der Theorie eine überraschende Anschaulichkeit sichert. Daß ein Ich am Rande steht und die Unermeßlichkeit einer Größe oder die Gewalt eines Ereignisses nicht bewältigen kann, ist die neuzeitliche Kernerfahrung, die Hans Blumenberg auf den Begriff der kopernikanischen Perspektive gebracht hat. Die Zerstörung des ptole-

⁴ Ich diskutiere hier den Kantischen Begriff des Erhabenen, wie er in der *Kritik der Urteilskraft*, §§ 23-29 entwickelt wird.

mäischen Weltbildes und die Vertreibung des Menschen aus dem Mittelpunkt eines auf ihn hin gedachten Weltgebäudes an die Peripherie prägt die ursprüngliche Erfahrungs- und zugleich Theoriesituation neuzeitlicher Kosmologie. Das empirische Ich, das in Kants Erhabenheitsfigur ganz ähnlich vor der Masse eines Gebirges steht wie der neuzeitliche Mensch vor der Unendlichkeit des Kosmos, vollzieht im Zerbrechen seiner Einbildungskraft angesichts unsynthetisierbarer Größe denselben Einbruch, wie das neuzeitliche Ich, das seinen neuen kopernikanischen Ort vorerst nur als Negation seiner vorherigen Würde und Auszeichnung denken kann.

Aber die Kantische Erhabenheitsfigur nimmt diese kopernikanische Dezentrierung nur als den Eröffnungsschritt für das Sicherheben. Nach der Negation des empirischen Ich wird das Subjekt auf seine transzendente Struktur verwiesen und damit auf eine prinzipielle Selbstreferenz. Auch diese Formation läßt sich auf ein Theoriemuster der Neuzeit abbilden. Wurde zwar dem Subjekt kopernikanisch seine äußerliche Position in der Welt abgestritten, so hat es sich doch wiederum zu rezentrieren gewußt. Der neuzeitliche philosophische Idealismus seit Descartes begründet Welt aus der Konstitutionslogik des Selbstbezugs heraus. Was dem Subjekt an Mächtigkeit durch äußere Deplazierung genommen wurde, holt es sich zurück in einer transzendentalen Konstruktion: Es wird zum philosophischen Erzeuger von Welt und rückt stärker als je zuvor in ein Zentrum.

Die Erhabenheitsfigur gewinnt bei Kant als philosophischer Reflexionsgang eine präzise Anschaulichkeit. Es ist die Anschaulichkeit einer Theorieformation, die die beiden antagonistischen Bewegungen des Subjekts in der Neuzeit in eine Figur hinein zieht: einerseits die kopernikanisch-kosmologische Dezentrierung und andererseits die philosophisch-idealistische Rezentrierung. Was Kant im Begriff des Erhabenen als Inversion von Gegenständlichkeit in selbstreferentielle Transzendentalphilosophie entdeckt, denkt zugleich die Widerstrebigkeit der beiden neuzeitlichen Subjektformationen in ein Theoribild hinein. Das Gemüt, das sich in sich erhebt, indem es sich von seiner scheiternden Empirie löst, heilt in jeder ästhetischen Erhabenheitserfahrung die Wunde, die die kopernikanische Dezentrierung dem Subjekt antat. Das Drama neuzeitlichen Denkens, das sowohl im kopernikanischen System wie auch in der weltlosen Ichphilosophie zum bilderlosen Tun wird, bekommt in der Erhabenheit wieder eine Anschaulichkeit – freilich eine, die Theorie selbst ins Bild setzt.

Es war aber nicht allein Kant, dessen Erhabenheitsbegriff für den späten Hölderlin zu einem komplex invertierten Strukturschema wurde. Friedrich Schiller hat 1801 in seiner Schrift *Über das Erhabene* das Feld der Geschichte als erhabenes Objekt benannt, sofern es unter dem Gesichtspunkt betrachtet werde, daß der Mensch in der Geschichte als freies Wesen und als „Bürger und Mitherrscher eines höhern Systems“ (V, 803)⁵ handle. Schiller führt hier in das Kantische Reich der reinen Zwecke die „Weltgeschichte“ (V, 803) ein, als Feld der menschlichen Selbstbestimmung. Wo bei Kant das seine Transzendentalität entdeckende Subjekt in die Sphäre einer in sich zeitlosen Intelligibilität aufsteigt, gerät bei Schiller das Subjekt auf denjenigen Grund seiner selbst, in dem seine Freiheit und seine Geschichte miteinander vermittelt sind. Hölderlins späte Hymnik wird diese Schillersche Ergänzung der Erhabenheit dem Gehalt nach seiner Lyrik zutragen.

Hölderlins Problemstellung, betrachtet man sie aus dem Kontinuum der Erhabenheitsdiskussion, lautet: Wie läßt sich diejenige Sphäre darstellen, in die hinein sich das Subjekt nach Kant erhebt? Der späte Hölderlin schreibt keine Gedichte mehr, die das empirische Scheitern von Vorstellungen und Konzepten zeigen, um im Gegenzug die erhabene Seele zu preisen.⁶ Seine Hymnik ist mit Kant, so meine These, den Schritt des Sicherhebens gegangen. Hölderlin aber, und hier wird Schiller wichtig, denkt das Reich der Intelligibilität nicht als zeitloses Reich reiner Zwecke, sondern mit Schiller geschichtlich – und zwar als Geschichte der Freiheit bzw. als Geschichte des sich-in-die-Freiheit-Hineinreflektierens.

Diese These zieht eine folgenreiche Invertierung der Erhabenheitsfigur nach sich – die zweite nach der ersten durch Kant. Wenn Hölderlin von den Alpen redet und von der Gefahr ihrer Überquerung, so tut er dies nicht, um nach dem Kantschen Schema eine ungeheure sinnliche Gebirgsmasse zum Ausgangspunkt für ein Scheitern zu nehmen, das nur durch eine Erhebung des Gemüts zu seiner reinen Idee der Intelligibilität überwunden werden könnte. Die Alpen sind in den späten Hymnen von gänzlich anderer Erhabenheit. Sie stellen das bilderlose Reich der Zwecke als Bild dar und zwar als Bild geschichtlicher Geschehnisse. Das Subjekt

⁵ Zitate nach: Friedrich Schiller. *Sämtliche Werke*. 5 Bände. Hg. Herbert G. Göpfert. München 1980.

⁶ Dieses Klopstocksche Modell war noch in der Frühzeit Hölderlins dominant. In der Hymne *Die Unsterblichkeit der Seele* (StA I/1. S. 31) läßt er z.B. ganze Universen zugrunde gehen, um die erhabene Macht der Seele zu preisen.

rettet sich nicht einfach aus einer bedrohlichen Alpenlandschaft in die Sicherheit des Intelligiblen. Denn auch das Denken ist gefährdet – nicht weniger als der Bergsteiger. Das Reich des Intelligiblen ist bei Hölderlin eines der nachgerade höchsten Gefahr, denn Hölderlin hat die nach Kant reine Sphäre der Zwecke vergeschichtlicht (im Sinne von Schillers Erhabenheitsbegriff) und personalisiert (im Sinne eines mythischen Denkens⁷). So bekommt die Sphäre der Intelligibilität Schicksal. Sie ist nun die Geschichte von Göttern. In dieser Sphäre wiederholt sich die Figur der Erhabenheit. Es entsteht nun die Möglichkeit eines Scheiterns auf Grund zu großer Gedankenmassen. Die Differenz zwischen der Bewegung der Götter und der Figur des einen Dichters, dem es anvertraut ist, die Götter zur Friedensfeier einzuberufen, figuriert einen intelligiblen Größenunterschied, der dem empirischen zwischen Gebirge und Subjekt analog ist. Das Scheitern, das in der Kantschen Erhabenheitsfigur dem Subjekt angesichts großer empirischer Massen droht und das Schiller auf die Geschichte und damit auf Menschgemachtes überträgt, zieht bei Hölderlin ein in die Gedankenbewegung selbst. Das heißt zugleich, daß es nun nicht mehr der transzendente Gedanke als solcher sein kann, der als rettende Instanz ein Scheitern in sich aufzuheben vermag. Der Gedanke, sofern er sich in sich vergeschichtlicht und mythisch personalisiert, also als Dichtung auftritt, ist nicht mehr ein reines und sicheres Beisichsein, sondern eine Bewegung, deren intelligible Dramatik die erhabene Zweitaktigkeit von Scheitern und Rettung in sich wiederholt.

Wichtiger aber noch als die Inversion der Erhabenheitsfigur in die Intelligibilität hinein ist beim späten Hölderlin die poetische Übertragung der Erhabenheit in die Landschaft. Denn, um beim Beispiel zu bleiben, die Alpen sind in keiner der späten Hymnen empirische Landschaft. Sie sind poetische Zeichensprache für die invertierte Erhabenheit, deren Drama nun nicht mehr die Differenz von Empirie und Intelligibilität ereignishaft durchbricht. Hölderlins Problem, die Masse einer zu denkenden Geschichte einem stellvertretenden Subjekt anzuvertrauen, ist zeichentheoretisch auch das Problem einer adäquaten Repräsentation dieser Gedankenmasse. Die Poiesis, als notwendige Über-Setzung des Gedan-

⁷ Schon im sog. *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* wird dem philosophischen Monotheismus der Vernunft ein poetischer Polytheismus der Einbildungskraft zugeordnet und diese mit dem Terminus der Mythologie verbunden. Die Philosophie des Geistes als ästhetische Philosophie bedarf schon in diesem frühen Dokument einer mythopoetischen Artikulation (StA IV/1. S. 297-299).

kens in Zeichen reempirisiert die intelligibel gewordene Erhabenheitsfigur. Die Tektonik der Hölderlinschen Landschaften wird so lesbar als Zeichensprache, die der Intelligibilität Signifikanten leiht. Wo bei Kant ein empirisches Gebirge transzendental überstiegen wurde, entläßt Hölderlin ein nichtempirisches Gebirge aus einer vergeschichtlichten und mythologisch gewordenen Intelligibilität. Und: wo bei Kant der Aufstieg von der Empirie in die Selbstreferenz gedacht ist, versucht Hölderlin die Selbstreferenz in sich selbst dialektisch mit ihrer eigenen Fremdreferenz zu infizieren und dieser Figur eine Sprache zu geben, die sich der Metapher eines Gebirges bedient. Kant buchstabierte den Aufstieg von einem unbildlich Gegenständlichen – zu große Masse und zu mächtige Gewalt – in das Theoriebild von kopernikanischer Dezentrierung und idealistischer Rezentrierung. Hölderlin hingegen verbildlicht die Sphäre des Intelligiblen. Seine Landschaften sind Schriftzüge des mythisch figurierten Gedankens. Ihre Erhabenheit ist die einer doppelten Inversion – der Kantischen, die Erhabenheit in das Subjekt verlegt und der Hölderlinschen, die Erhabenheit aus dem Subjekt wieder hinaus dichtet.

III. Landschaft/ *Mnemosyne*/ Gedächtnis

Am Feigenbaum ist mein
 Achilles mir gestorben,
 Und Ajax liegt
 An den Grotten der See,
 An Bächen, benachbart dem Skamandros⁸

⁸ Ich zitiere den Text nach der Edition von Beißner (StA II/1. S. 193-198) in der dritten Fassung. Jochen Schmidt hat 1991 die Editionsfragen in einem Aufsatz („Hölderlins Hymne *Mnemosyne*. Ein altes philologisches Problem in neuen Editionen und Interpretationen“. *Editio* 5 (1991). S. 122-157) erörtert und dabei als einziges wirklich starkes texteditorisches Argument die Zählpunkte gewertet, die ihn zu der dreistrophigen Fassung führen, die auch Beißner bietet. Diese Version findet sich auch in der von Schmidt betreuten Studienausgabe des Deutschen Klassiker Verlages. Anlässlich seiner beim Hanser-Verlag erschienenen Studienausgabe hat sich jüngst Michael Knaupp („...eine/ Last von Scheitern...“ Textkritische Untersuchung zu Hölderlins Gesang ‘Mnemosyne’“. *Friedrich Hölderlin*. Hg. Heinz Ludwig Arnold. München 1996) mit der Textkritik beschäftigt. Er kommt zu der dreistrophigen Version von Beißner und Schmidt mit der Ausnahme der zwei Anfangsverse

Wollte man die pragmatische Situation, die aus der Fiktion der Hymne *Mnemosyne* heraus aufgerufen wird, benennen, so müßte man wohl von einer Alpenüberquerung sprechen. Die zitierten Verse markieren den Beginn eines Erinnerungsstroms. Auf einer hohen Straße (Vers 31) löst ein Kreuz, „das/ Gesetzt ist unterwegs einmal/ Gestorbenen“ (Verse 29ff.) ein fernes Ahnen mit „dem andern“ (Vers 34) aus. Das Kreuz, christliches Symbol des Eingedenkens, führt in die Erinnerung einer antiken Todes- und Gedächtnislandschaft, in das Benennen der Helden. Vom Sterben des Achilles, Aias, Patroklos und von dem Schicksal der Stadt der Mnemosyne, Elevtherä wird erinnernd gesprochen. Der Ort

der zweiten Strophe. Vierstrophige Versionen haben vorher vorgelegt: Reuß, George, Lachmann, Roland-Jensen, Uffhausen; Sattler bietet eine dreistrophige Version, wobei er die Früchte-Strophe gegen die Zeichenstrophe austauscht (alle Versionen sind dokumentiert in: Flemming Roland-Jensen. *Vernünftige Gedanken über die Nymphe Mnemosyne. Wider die autoritären Methoden in der Hölderlinforschung*. Würzburg 1998). Alle diese Versionen müssen sich die Gegenfrage gefallen lassen, mit welchen Argumenten sie editorisch die Zählpunkte ignorieren wollen. – Es sei an dieser Stelle angedeutet, daß es neben der philologischen Ebene, für die nach meiner Ansicht Schmidt das stärkste Argument bereithält, noch eine interpretatorische Begründung für Reißners Version gibt. Die Früchte-Strophe ist in ihrem Kunstcharakter idealisch (es ist von einem Gesetz die Rede; es wird bestimmt, das Gedächtnis wird als idealische Einheit eingeführt), im Grundton naiv (am Ende tritt die Idylle hervor) und von heroischem Geist (die Konkretheit der Alpenwanderung bringt den Gegensatz von naiv und idealisch in ein vermittelndes Bild). Die Sonnenschein-Strophe ist im Kunstcharakter naiv (die Idylle tritt dominierend hervor), im Grundton heroisch (der Zorn des Wandersmanns) und von idealischem Geist (Aufhebung der Opposition von naiv und heroisch in den Inhalt des idealischen Gedächtnisses: „was ist dies?“). Die Feigenbaum-Strophe hat einen heroischen Kunstcharakter (die Taten der Helden), einen idealischen Grundton (die Reflexion über das Sichzusammennehmen) und einen naiven Geist (das naiv-epische Benennen der Namen als ausgleichendes ins-Bild-Bringen der Opposition von leidenschaftlicher Entgrenzung und reflektierender Verallgemeinerung). Die Abfolge der drei Strophen setzt nach Hölderlin die Trias von lyrisch, episch und tragisch um. Der komplette Tönewechsel wäre auf diese Weise dem Gesang eingetragen. Nur die dreistrophige Version in dieser Reihenfolge führt zu diesem Ergebnis (editorisch ein Zirkelschluß, interpretatorisch aber ein starker). – Zum Tönewechsel hinsichtlich des Kunstcharakters stellt Walter Hof („Mnemosyne’ und die Interpretation der letzten hymnischen Versuche Hölderlins“. *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 63 (1982). S. 418-430. Hier S. 429) Überlegungen an.

dieser Erinnerung ist einer an einer mehrfachen Grenze. Der Weg über die Alpen wird in diesem Text in eine Vielheit von Bezügen aufgelöst, so daß die anfangs vermutete Pragmatik auch gänzlich als eine nur metaphorische Stütze der Rede erscheinen mag – eine aus der Erhabenheit des Gedankens herausgedichtete sinnliche Zeichenwelt.

„Aber böß sind die Pfade“ (Verse 8f.), die der Wandersmann zu gehen hat, will er die Alpen überqueren und sein Wissen aus südlichen Gefilden nach Hesperien bringen. Das Wissen macht seinen Gang beschwerlich, als habe er eine Last von Holzscheitern zu tragen. Der Wandersmann quert eine grüne Wiese, auf der „Majenblumen“ (Vers 25), „hälftig (Vers 29)“ aber auch noch der „Schnee“ (Vers 25) aufglänzen. Der auf beides zielende Begriff „das Edelmüthige“ (Vers 26) deutet auf das Heroische. Der Schnee, vielleicht die hesperische Nüchternheit meinend, schmilzt unter der Sonne, ähnlich dem nur kurzen heroischen Dasein, das im verzehrenden Feuer untergeht. Aber auch die Maiblumen haben nur ein kurzes, das Heroische konnotierende Leben.⁹ Die Landschaft läßt Heroisches anklingen und leitet über zur Erinnerung an die heroischen Existenzen. Auf einer hohen Straße also geht der Wandersmann; man wird an eine Paßstraße denken, und zwar an eine gefährliche, denn das erwähnte Kreuz weist auf die Todesgefahr hin. Dort oben also, am Paß, wo noch der Schnee liegt und schon die Blumen stehen, wo ein Kreuz nach christlicher Sitte zum Gedenken auffordert, wo die bösen Pfade die Bedrohung am deutlichsten hervortreten lassen, dort wird die Erinnerungssequenz ausgelöst, die zur dritten Strophe des Gedichts führt und die nicht mehr zurückfindet in die Pragmatik der Situation. Möchte man verstehen, warum eine solche Erinnerung derart dysfunktional die Pragmatik durchkreuzt, so wird man diese bis in ihre Selbstaufhebung hinein entpragmatisieren müssen.

Die Alpenüberquerung zeichnet die Topographie einer philosophisch-poetischen Aufgabe. Die reifen, in Feuer getauchten, gekochten Früchte des Eröffnungsverses sind die Früchte des griechischen Göttertages.¹⁰ Ein

⁹ Vgl. Schmidt. Philologisches Problem (wie Anm. 8). S. 136.

¹⁰ Ich folge in diesem Detail der Interpretation von Flemming Roland-Jensen. „Hölderlins ‘Mnemosyne’. Eine Interpretation“. ZfdPh 98 (1979). S. 201-241. Hölderlin selbst denkt in einer Parallelstelle in *Brod und Wein* die gegenwärtigen Früchte als die des griechischen Göttertages: „Was der Alten Gesang von Kindern Gottes geweissagt,/ Siehe! Wir sind es, wir; Frucht von Hesperien ists!“ (StA II/1. S. 95). Im Eingangssaal der *Friedensfeier* ist von gereiftesten Früchten (Vers 6) die Rede und später in Anspielung auf die Hesperidenäpfel

prophetisches Gesetz besagt¹¹, daß die real anwesend gewesenen Götter, die also „auf der Erde geprüft“ wurden, „Schlangen gleich“, also in einer Häutung sich erneuernd¹², „auf/ Den Hügeln des Himmels“ träumend hineingehen (Verse 1ff.). Ich lese Hügel des Himmels als Hinweis auf die Alpen. Die *Rhein*-Hymne nennt das Alpengebirge „die Burg der Himmlischen“ (StA II/2. S. 142), und die erste Strophe von *Friedensfeier* entwirft eine Berglandschaft als Versammlungsort der Götter. Zugleich findet sich hier wiederum die Feuermetaphorik: Daß die Götter träumend in Himmelsregionen weilen, folgt aus der im Feuer zur Läuterung führenden Vergeistigung, in die sie sich haben begeben müssen, um einer nicht vorbereiteten Epiphanie auszuweichen. In anderer Gestalt also, weil Schlangen gleich sich erneuernd, sind die geprüften Götter und die nunmehr reifen Erfahrungen ihrer Gegenwart mit dem Ort dieser Wanderschaft, den Alpen assoziiert. Dieses Wissen von dem Schicksal der

und auf Herkules von der goldenen Frucht (Vers 167). Beide Stellen lassen eine metaphorische Verallgemeinerung zu: Die Früchte sind Sinnbild für den griechischen Göttertag, an dem die Götter wirklich wurden (deshalb die volle Reife der Früchte), aber zugleich eine verzehrende Überfülle erzeugten (deshalb die gekochten, geprüften, in Feuer getauchten Früchte). – Auch über die Textgenese läßt sich das Interpretament, die gekochten Früchte seien die des griechischen Göttertages, stützen. In der ersten Fassung ist von dem schönen Brauttag und seiner Gefährdetheit die Rede. Brauttag aber ist bei Hölderlin der Terminus für den Göttertag (vgl. *Der Rhein*, Vers 180: Brautfest). Die zweite Fassung beginnt ohne Erwähnung des Brautfestes mit einer Folge apokalyptischer Bilder, also direkt mit der Gefährdung. Die dritte Fassung bringt dann beides, die Evokation des griechischen Göttertages und sein durch Feuer beendetes Glück in eine Metaphorik. Von der Textgenese her ließe sich also der Deutungsvorschlag stützen.

¹¹ Ich lese mit Beißner „ein Gesetz ist ... prophetisch“: prophetisch ist Prädikat zu Gesetz (StA II/2. S. 826).

¹² Hier folge ich ebenfalls Flemming-Jensen. Eine Interpretation (wie Anm. 10), ohne Jochen Schmidts Zweifel teilen zu können. – Jochen Schmidt. Philologisches Problem (wie Anm. 8, S. 133), dem ich mich in seinen philologischen Argumenten anschließe, versucht auch Flemming-Jensens Interpretation zu entkräften. Sein Argument besteht im Nachweis hermeneutischer Zirkularität, nämlich darin, daß Flemming-Jensen seine vorgefaßten Deutungsperspektiven durchsetzen will. Dies läßt sich zu jeder Interpretation sagen, auch zu der von Schmidt; eine strikte Widerlegung ist es nicht. Freilich stimme ich Schmidt in seiner grundsätzlichen These zu, daß Flemming-Jensen die Gebirgslandschaft zu sehr positiviert und dabei die durchgängige Semantik des Todes vernachlässigt.

Götter, aber auch das von ihrer veränderten Wiederkehr ist es, das auf diese Wanderung mitgenommen wird und das ähnlich einer Last von Holzscheitern (Vers 7) die bösen Pfade noch schwieriger macht. Denn Scheiter benutzt man für Scheiterhaufen. Der Wandernde nimmt das Brennmaterial, das in Griechenland für das Verbrennen der Götter sorgte, mit auf seine Wanderung, die das Ziel einer veränderten Wiederkunft der Götter betreibt. Das Bild trägt die Gefahr des Weges doppelt aus. Scheiter über die Alpen zu tragen ist schon an sich gefährlich, aber gefährlicher noch ist es, daß hinübergetragen wird, was dem ersten Vers und einer bei Hölderlin weit ausgreifenden Feuermetaphorik zufolge das Verschwinden der Götter ins Bild setzt.

Es zeigt sich, daß die Beschweris einer Alpenüberquerung unbeschadet des konkreten Bildes zugleich eine ganz andere, geschichtsphilosophische Dimension meint. Es geht in dem Gedicht *Mnemosyne* um den Transfer eines im Süden gewonnenen Wissens nach Hesperien. Hölderlin denkt hier in den Schemata der Völkerpalingenese.¹³ Nichts weniger als der Versuch, das mythische Weltbild des Griechentums verwandelt und geistiger nördlich der Alpen auferstehen zu lassen, steht im Zentrum dieser poetischen Spekulationen. Hölderlin geht es um die herkulische Arbeit, eine vergangene Sprache der numinosen Eigentlichkeit unter den Bedingungen der modernen Ichreflexion neu zu denken und zugleich möglich werden zu lassen. Die Alpen bringen das Ausmaß dieser Arbeit ins Bild: Sie sind insofern ein erhabenes Bild einer noch größeren, aber in sich unbildlichen Erhabenheit. – Das Überqueren der Alpen, das Hinübersetzen von Süden nach Norden, ist wörtlich genommen Übersetzung, Metapher. Die Landschaft zeigt sich als Topographie einer vielfachen Bezüglichkeit, in der Hölderlins komplexes Denkmodell durch extrem überkodierte Semiosen eingespeichert ist.

Zweimal findet sich in der ersten Strophe das Syntagma „viele ist zu behalten“. Das Viele ist wie die besprochene Last von Scheitern; und es ist zu behalten, obwohl eine Sehnsucht ins Ungebundene (Vers 13) geht. Beides also, das Viele und das Behaltenkönnen, wird einer Gefährdung ausgesetzt. Aber dennoch ergeht fast imperativisch die Weisung, das Viele sei zu behalten: eine Weisung an das Gedächtnis, die ganze Erfahrungsfülle des griechischen Göttertages als in sich reflektierte über die Alpen hinweg zu transponieren. Dieses Gedächtnis, das einerseits be-

¹³ Vgl. dazu Flemming Roland-Jensen. *Hölderlins Muse. Edition und Interpretation der Hymne „Die Nymphe Mnemosyne“*. Würzburg 1989. S. 154.

wahren soll und das andererseits erst noch zu schaffen ist, indem die Passage der Alpen gelingt – dieses Gedächtnis folgt einer zweifachen und doch einigen Bewegungsrichtung. Es ist die der exzentrischen Bahn, als Wechsel von Dezentrierung als Herausgeschleudertwerden aus dem Zentrum und Rezentrierung als neuerliche Rückkehr aus der Ellipse auf das Zentrum hin.¹⁴

„Die gefangenen/ Element und alten/ Gesetze der Erd“ (Verse 10ff.) gehen unrecht wie Rosse: Es ist nicht nur das Wetter in den Alpen, nicht allein die Heftigkeit der Naturgewalten, wovon hier gesprochen wird. Daß die Elemente ihres Zusammenhangs verlustig gehen und die Konzentration nach innen verlieren¹⁵, wird zur Metapher für die ins Ungebundene gehende Sehnsucht, von der im folgenden Vers gesprochen wird. Diese Sehnsucht ins Unendliche, die in den letzten Versen des Gedichts als Grund für das Scheitern des griechischen Göttertages benannt wird¹⁶, stellt zugleich das Gedächtnis in Frage. Dieses entsteht nämlich aus einer Permanenz der Reflexion, aus einem Insichgehen, aus einem sich-vom-Gegenwärtigen-Abwenden und einer Konstituierung eines inneren Bezirks: „Ich baue meinem Herzen ein Grab ... ich spinne mich ein ... in seeligen Erinnerungen hüll' ich ... mich ein“ (StA III. S. 62), so benannte der *Hyperion* das Bilden eines Gedächtnisses, jenes tiefen Schachts der memoria. Das Ungebundene der Sehnsucht will intentione recta in die Verschmelzung mit den Göttern. Das „blühende Gut“ aber,

¹⁴ Im folgenden analysiere ich den Text nach dem Modell der exzentrischen Bahn, wie es in den Vorreden zu den *Hyperion*- Fassungen entwickelt worden ist. Auch hier kann ich aus Platzgründen nicht die weitreichenden Implikationen der These entwickeln, daß offensichtlich für die späte Hymne Modelle wirksam sind, die Hölderlin während seiner *Hyperion*-Phase entwickelte. Daß man aber die Pendelbewegung zwischen Sehnsucht und Idylle als eine einzige Bewegung, mit der der Raum des Gedächtnisses ausgemessen wird, verstehen kann, bringt Gedankenmomente in eine Figur zusammen, die in der Interpretationsgeschichte antagonistisch zueinander standen.

¹⁵ Schmidt hat in seinem Aufsatz (vgl. Anm. 8) und auch in den Kommentaren seiner Studienausgabe auf die griechische Apokalypse-Tradition (*Ekpyrosis*) als Hintergrundmetaphorik von Hölderlins komplexem Metaphernsynkretismus hingewiesen. Weite Teile der ersten Strophe lassen sich vor diesem Hintergrund kohärent lesen. Gegen Schmidt muß ich aber darauf beharren, daß Hölderlin das lyrische Reden nicht mit diesem apokalyptischen Diskurs identifiziert. Er ist nur die eine Seite der exzentrischen Bewegung des Gedächtnisses und darf daher nicht mit ihm gleichgesetzt werden.

¹⁶ „... wenn einer nicht die Seele schonend sich/ Zusammengenommen...“

die Götter, so teilt uns die letzte Fassung von *Brod und Wein* mit, ist das „Verzehrende“, das als Flammen von oben wirkt¹⁷, sobald die Menschen den noch unverstandenen Göttern zu nahe kommen (StA II/2. S. 600). Daher kann der Wunsch nach Vereinigung nur ein Wunsch der Selbstpreisgabe sein, ein gedächtnislöschender Weg ins verzehrende Feuer. Das Behalten, das das Gedicht *Mnemosyne* durch ein bestimmtes „aber“ (Vers 13) gegen diese Sehnsucht setzt, meint hingegen die Struktur der Vermittlung, meint das Gedächtnis, die *intentio obliqua*. Die Inhalte dieses Gedächtnisses; das Wissen von einem Scheitern; die philosophische Aufgabe einer vermittelnden und transponierenden Neuformulierung; dies ist es, was als Last von Gedanken über ein Gebirge von Gedanken hinweg zu retten ist. Das Gedächtnis ist der Behälter, der den Transport sichern muß. Es muß sich bewahren gegen die exzentrische Sehnsucht ins Ungebundene.

Aber auch die andere Bewegung der exzentrischen Bahn, die falsche Zentrierung nicht als solche im Himmlischen, sondern in den Tageszeichen, erörtert das Gedicht als eine gleichwohl zu überwindende Bewegung des Gedächtnisses. Die Tageszeichen (Vers 24), von denen die zweite Strophe spricht, sind die Zeichen des idyllischen Daseins. „Sonnenschein/ Am Boden sehen wir“ (Verse 18f.): eine Metapher, die geradezu die Jean Paulsche Idyllendefinition vom Vollglück in der Beschränkung übersetzt. Am Boden, im trockenen Staub, nicht im blendenden, ins Ungebundene strebenden Blick in die Sonne, liegt die friedsame und gute Beschränkung ins Idyllische. Aber sie meint auch, daß „vorwärts aber und rückwärts“ (Vers 15) wir „nicht sehn“ (Vers 16) wollen, und daß wir eben deshalb auch kein Gedächtnis haben.¹⁸ Die

¹⁷ Zur Metapher der Flammen von oben vgl. den ersten Brief an Böhlendorff („...so natürlich wie den Griechen das Feuer vom Himmel“, StA VI/1. S. 426) und auch den zweiten Brief („...das Feuer des Himmels ... hat mich beständig ergriffen“, StA VI/1. S. 432). Die letzte Fassung von *Brod und Wein* kennt die Formulierungen: „aber wie Flammen/ Wirket von oben“ (StA II/2. S. 600) und „Vater Aether verzehrt und strebt, wie, zur Erde“ (ebd.) – eine Bewegung, die nur von oben nach unten gedacht werden kann.

¹⁸ Ein weiteres Indiz für die negative Wertung der Idyllenpassage ist neben dem „trockenen Staub“ und dem gedächtnisverneinenden „vorwärts aber und rückwärts wollen wir/ Nicht sehn“ (Verse 15f.) der Vers „und Noth die Treue“ (Vers 14). Robin Harrison („Das Rettende‘ oder ‘Gefahr‘? Die Bedeutung des Gedächtnisses in Hölderlins Hymne ‘Mnemosyne‘“, HJb 1984/1985. S. 195-206. S. 198) weist darauf hin, daß nicht nur die Notwendigkeit

idyllische Beschränkung, die den Sonnenschein nur am Boden als trockenen Staub sieht, ist eine gleichermaßen abstrakte Gegenbewegung zum Gedächtnis.¹⁹

Das Gedächtnis, von dem *Mnemosyne* redet, kann gegenüber diesen beiden Momenten der exzentrischen Bewegung, also gegenüber der ungebundenen Sehnsucht und der erinnerungslosen Idylle, nur ein Drittes sein und zwar ein diese beiden Momente in sich Vereinigendes. Die vom christlichen Kreuz „auf hoher Straß“ (Vers 31) initiierte Erinnerung an die antiken Helden redet nicht von diesem oder über dieses Gedächtnis, es vollzieht es in concreto. Denn nun wird benannt, was als „Last von Scheitern“ über den gefahrenvollen Berg des erhabenen Denkens transportiert wird. Es ist das Wissen von den antiken Toden und das Wissen auch vom Tod derjenigen Stadt, die nach Hesiod die Stadt der Mnemosyne gewesen sein soll. Als Gott den Mantel ablegte, also unverhüllt in der Gewalt des verzehrenden Feuers erschien, löste er die Locken.²⁰ Das

der Treue gemeint sein könnte, sondern auch die mit ihr verbundene Mühe und Not. Vielleicht ist die Treue einerseits notwendig, andererseits aber in dieser idyllischen Beschränkung auch wiederum falsch und also eine neue Not. Es entspräche Hölderlins Metaphernsynkretismus, wenn er beide Bedeutungen zugleich meinte.

¹⁹ Die „Tageszeichen“ (Vers 24) sind nur insofern „gut“ (Vers 22), als sie eine Gegenposition zur ungebundenen Sehnsucht darstellen. Mehr sagen die Verse 22 bis 24 nicht; keinesfalls sind die Tageszeichen immer und grundsätzlich gut: Sie sind es nur, wo sie eine falsche Tendenz gegensteuernd ausgleichen. Totalisiert sich aber die Idylle zum beschränkten Blick auf den trockenen Staub (Vers 19), dann wird auch die notwendige Treue zu einer gedächtnisverneinenden Not. – Es ist wichtig zu sehen, daß in diesem Text beide Tendenzen, die ins Ungebundene und die in die Beschränkung, das Gedächtnis gefährden.

²⁰ Ganz anders, und durchaus kohärent, liest Helmut Hühn (*Mnemosyne. Zeit und Erinnerung in Hölderlins Denken*. Stuttgart 1997. S. 265) das Gedicht und diese Verse. Der den Mantel ablegende Gott sei, so Hühn, Zeus, der sich mit der Göttin Mnemosyne zu dem erotischen Stelldichein zusammenfindet, das zu der Zeugung der neun Musen führte. Das Abendliche löste die Locken: Dies meint dann die abendlich erotische Stimmung und die Gebärde der Göttin, ihr Haar frei und ungezwungen fallen zu lassen. Hühn folgert weiter: Erst durch die die Musen erzeugende Vereinigung von Zeus und Mnemosyne lassen sich die Toten besingen, denn der Gesang kann nun den Musen überantwortet werden (Hühn. S. 267). – Freilich ist die Einbindung dieser Lesart in den Kontext der benachbarten Verse nicht unproblematisch. Hühn muß eine

ist das antike Todessymbol, aber wohl auch Metapher für den bewaldeten Hang – Bäume als Locken des Berghangs²¹ –, der Feuer fangend die Stadt Elevation verbrennen ließ. – Beissner²² hat die für die Interpretationsgeschichte wirkmächtige These aufgestellt, es wäre hier die Rede vom Tod der Mnemosyne selbst. Ganz offensichtlich aber ist es der mythische und zugleich real-geographische Ort, der hier verbrennt. Das Schema, nach dem Hölderlin in vielen späten Texten verfährt, geht von der Negation einer realen Größe des griechischen Göttertages zu ihrer vergeistigenden, philosophisch-vermittelnden Gestalt über. So liegt es auch hier nahe, zwar den mythischen Ort der Mnemosyne vernichtet zu sehen, zugleich aber die Erinnerung selbst verinnerlichend und viel allgemeiner zu denken. Das zweifache „vieles ist zu behalten“ evoziert die Erinnerung. Das Gedicht vollzieht de facto das Evozierte – und es kann dies gerade deshalb tun, weil die Erinnerung nicht mehr an eine mythische Figur und an einen realen Ort gebunden ist. Beissners These vom Tod der Mnemosyne wäre nur dann zuzustimmen, wenn sie durch die allgemeinere These ihres nunmehr umfassenden Lebens überboten würde.

Die lyrische Rede, die in sich diese Erinnerung erzeugt, weiß an dieser Stelle, daß die Seele sich schonend zusammennehmen muß (Verse 49/50), will sie, der entworfenen Landschaft sich als Gedächtnisraum bedienend, die Erinnerung als Bedingung einer erneuten mythisch-philosophischen Formation nutzen. Die Schlußgnome „dem/ Gleich fehlet die Trauer“ (Verse 51f.) ist folglich als ein konstatierendes Wissen von dem

pindarische, innermythische Bedeutung von „der auch“ (Vers 46) unterstellen und schweigt sich über die Verse 48ff. aus.

²¹ Schmidt weist in seinem Stellenkommentar auf Parallelstellen hin, in denen diese metaphorische Übertragung der Locken zu den Bäumen und Zweigen vollzogen ist (vgl. Friedrich Hölderlin, *Gedichte*. Frankfurt am Main 1992 (BDK). S. 1049).

²² Friedrich Beissner. „Hölderlins letzte Hymne“. HJb 3 (1948/ 49). S. 66-102. – Neuerdings schließt sich Anselm Haverkamp („Kryptische Subjektivität – Archäologie des Lyrisch-Individuellen“. *Poetik und Hermeneutik XIII: Individualität*. Hg. Manfred Frank und Anselm Haverkamp. München 1988. S. 347-383, bes. S. 374, 376 u.ö.) mit Nachdruck der These vom Tod der Mnemosyne an. Täte er dies nicht, so könnte er seine Theorie der kryptischen Subjektivität und der Trauer nicht aufrecht erhalten. Man wird die Frage stellen dürfen, ob hier um der Kohärenz eines Theorieinteresses willen die syntaktischen Bezüge des Verses 46 mißverstanden wurden.

Fehl des Helden, sich nicht zusammennehmen zu können und als eine diesem Fehl entsprechend fehlgehende Trauer zu verstehen. Nicht die Trauer selbst ist absent, sondern sie geht falsche Wege, wenn sie sich mit dem ins Ungebundene strebenden Helden identifiziert. Die richtige Erinnerung ist also nur via negationis zu erschließen: Nicht fehl ginge ein eingedenkender, trauernder Dichter, wenn er im Sinne Hesperiens sich zusammennehmen würde und die Erinnerungsarbeit verrichtete.²³

Mnemosyne ist nicht allein der Name der Stadt, sie ist die Erinnerung, die das Pendel der exzentrischen Bahn umfaßt und gegenüber den Mo-

²³ Schmidt redet davon, daß sich der Dichter mit den scheiternden Helden in tragischer Weise identifiziere und daß folglich die Schlußnome auch von dem Dichter handelt, der im tragischen Schicksal tödlicher Trauer befangen ist, „dem gleich“, der sich nicht zusammennehmen kann (Schmidt, in seinem Aufsatz (wie Anm. 8) S. 141, bes. 154 und im Kommentar BDK S. 1039, bes. 1051). Aber schon das „aber er muß doch“ (Vers 50) ist als imperativische Forderung des gerade nicht sich identifizierenden Dichters an den Helden zu verstehen, dem Drang ins Ungebundene zu widerstehen und sich zusammenzunehmen. Das „dem gleich“ wäre dann eine Aussage über den antiken Helden und über sein falsches Betragen, dem gegenüber der Prozeß der Hymne (und damit das immanent erzeugte Wissen des Dichters) schon längst zu einer Position gekommen ist, die um die Notwendigkeit einer Erinnerung weiß. – Ein weiteres Argument gegen die These von der Identifikation des lyrischen Diskurses mit der sich verzehrenden Trauer findet sich in einer dominanten Denkfigur Hölderlins. Im *Grund zum Empedokles* wird argumentiert, daß „das eigene Gemüth und die eigene Erfahrung in einen fremden analogischen Stoff übertragen“ (StA IV/1. S. 150) werden müssen. Erst aus dieser übertragenden Entgegensetzung heraus kann der Dichter seine poetische Form artikulieren – ein Argument, das auch in *Über den Unterschied der Dichtarten* in der Differenz von Grundton und Kunstcharakter entwickelt wird und das seine systematische Fundierung in *Über die Verfabrungsweise des poetischen Geistes* erfährt, wo Hölderlin die idealistische Theorie von der sich in sich selbst unterscheidenden Einheit formuliert. Identifikation mit einem beherrschenden Gefühl führte also geradezu in den Gegensatz zu Hölderlins philosophischen und poetologischen Grundpositionen. Will man *Mnemosyne* nicht aus diesem poetologischen Kontext herausnehmen, so wird man wohl doch zu der These kommen müssen, daß das Gedicht nicht in den Strudel der verzehrenden Sehnsucht hineinfällt, sondern daß es sich diesen objektiviert. Da die „tiefste Innigkeit“ (StA IV/1. S. 150) erst dann artikulierbar wird, wenn es in „wirklichen Gegensätzen“ (ebd.) dargestellt wird, ist Trauer als Grundton nur in einem davon verschiedenen (und dominierenden) Kunstcharakter zu formulieren, der hier, weil es um Erinnerung geht, der idealische ist.

menten ein Ganzes im Vollzug ist.²⁴ Sie ist, um an das anfangs gegebene Zitat aus *Über die Verfabrungsweise des poetischen Geistes* zu erinnern, das, was die einzelnen Momente zusammenbringt und sie gegeneinander gegenwärtig hält. Das Gedicht *Mnemosyne* ist daher als Vollzug das, was sein Titel verspricht: die Rede über das Gedächtnis in seinen Gefährdungen durch die exzentrischen Bewegungen und der Vollzug der Erinnerung selbst als Versammlung aller Momente, die zu dieser Alpenüberquerung beitragen müssen. Die Bewegungslogik der exzentrischen Bahn zeigt sich in *Mnemosyne* so unmittelbar als Gedächtnistheorie, wie es schon im *Hyperion* der Fall ist. Der Versuch der Selbstzentrierung der Antike in einem unmittelbaren Bezug zu den Göttern scheitert und lenkt auf eine exzentrische Bahn. Dezentrierung findet nun statt in der langen Götternacht, als eine Arbeit der Vermittlung, der Vergeistigung, aber eben auch der Götterferne. Eine erneute Zentrierung kündigt sich für Hölderlin aber an, da nun der Prozeß der Vermittlung umschlagen kann in eine vermittelte Unmittelbarkeit als einer versammelnden Ankunft der Götter, die jetzt nicht mehr auf eine unmittelbare Liebe, sondern auf ein in sich reflektiertes und insofern angemessenes Verstehen hoffen können. Der neue Zentrierungsversuch aber benötigt das Gedächtnis: Denn dies ist der Ort, an dem die Vermittlungen – als Ermöglichung gelingender Zentrierung – gespeichert sind. So wird eine neue Zentrierung zusammengesetzt aus einem Referenzbezug (Antike), einer Arbeit der Vergeistigung (Götternacht) und dem begreifenden Erinnern dieser beiden Momente in ihrer Ganzheit. Die hesperische Reflexion ist eine solche, die die Gedächtnisinhalte zusammenbringt: die über die Alpen transportierte Last von Scheitern, also das Wissen von einer instabilen Götternähe, sowie die Arbeit der Vergeistigung.

Dieser Begriff des Gedächtnisses, durchaus eines transzendentalen Gedächtnisses, ist wiederum mit dem Begriff des Erhabenen verknüpft. Schon Kants Erhabenheitsfigur läßt aus dem Blickwinkel der Gedächtnistheorie eine überraschende Pointe sichtbar werden. Das angesichts

²⁴ Mythopoetisch ließe sich für die Relevanz der Denkfigur von der exzentrischen Bahn argumentieren, daß bei Hesiod Mnemosyne die Tochter von Uranos (Himmel) und Gaia (Erde) ist. Schon ihre mythologische Genealogie verweist auf die Vereinigung von Sehnsucht ins Ungebundene (Himmel, Uranos) und Erdgebundenheit (Sonnenschein am Boden; Gaia). Mnemosyne umfaßt die beiden Dimensionen und bringt sie zum Ausgleich: Gedächtnis und Erinnerung konstituiert sich in der exzentrischen Bahn zwischen Sehnsucht und Gebundenheit.

großer Massen gleichsam existentiell auf sich selbst zurückgeworfene empirische Ich entdeckt bei Kant seine intelligible Integrität. Man könnte auch sagen: Es erinnert diese Sphäre des Intelligiblen, und zwar ist diese Erinnerung keine empirische, die auch unterbleiben könnte, sondern eine apriorische. Wenn in der Kantschen Erhabenheit ein Subjekt gewaltsam aus seiner Sphäre der empirischen Behaglichkeit vertrieben und an einen anderen Ort verwiesen wird, dann füllt sich die Leerstelle dieses anderen Ortes notwendig, so nur ist Kant zu verstehen, mit der transzendentalen Erinnerung des Subjekts an seine Zugehörigkeit zu einem Reich der reinen Zwecke. Das Andere des gewaltsam zerstörten Empirischen ist im ersten Teil der Kantschen Erhabenheitsfigur nur ein abstraktes Andere, das im zweiten Teil dieser Figur gefüllt werden muß, aber nicht beliebig, also wiederum empirisch gefüllt werden kann. Die Notwendigkeit, die in der Füllung dieses anderen Ortes waltet, ist das selbstmächtige Sichgeltendmachen des Intelligiblen, als unwillkürliche Erinnerung des Ich an seine nichtempirische Konstitution. Die Kantsche Erhabenheitsfigur arbeitet mit einem verschluckten Gedächtnistheorem.

Läßt sich schon Kants Erhabenheitsfigur als plötzliche Erinnerung des Subjekts an seine nichtempirische Konstitution denken, so folgt Hölderlins radikalierende Inversion dieser Figur einer ebenso radikaleren und deutlicheren Gedächtnisformation. Wenn Hölderlin nicht vom Empirischen zum Intelligiblen aufsteigt, sondern im Intelligiblen selbst die geschichtsphilosophische Masse von in sich gefährdeten und spekulativen Gedanken als Erhabenheitsdruck versteht und ins Empirische herabsteigt, um dem Gedanken die ihn realisierenden Zeichen und Bilder zu geben²⁵, dann kann das Gedächtnis in keiner anderen Sphäre sich bewegen als in der des Apriorischen. Das durch geschichtsphilosophische Narration und mythische Figuration aufgefüllte Reich der Zwecke ist umfassender noch als bei Kant ein Ort der Erinnerung, denn es konstituiert sich überhaupt erst in demjenigen Akt, der aus vorliegenden geschichtlichen Data und überlieferten Mythen die transzendente Geschichte des Geistes erinnernd zusammentragen kann.

Mnemosyne ist der präzise Name für diese mnemonische Theoriefigur, in der Hölderlin, nicht unähnlich der Hegelschen *Phänomenologie des Geistes*²⁶, Erinnerung und Geist zu den zentralen Begriffen seines Den-

²⁵ „So wie die Erkenntniß die Sprache ahndet, so erinnert sich die Sprache der Erkenntniß“ (StA IV/1. S. 261).

²⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg 1952. S. 564: „Das Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist

kens macht. Mnemosyne ist zugleich Inbegriff für den gedächtnistheoretischen Fortgang des gleichnamigen Gedichtes, das im Gegensatz zu der von Beißner begründeten Forschungstradition durchaus eine Position der Erinnerung entwirft und dabei dem Modell der exzentrischen Bahn folgt. Und Mnemosyne figuriert den Prozeß der aus der mnemonischen Erhabenheit poetisch entworfenen sinnlichen Zeichensprache der Landschaft, so daß hier eine wichtige zeichentheoretische Inversion des Gedachten in Anschauliches stattfindet. Jene aus Bruchstücken im Homburger Folioheft²⁷ vereinzelt überlieferte Gnome „Nicht will ich/ Die Bilder dir stürmen“ (StA II/1. S. 326) läßt sich aus der besprochenen Inversion heraus lesen. Die Kantsche Erhabenheit würde stürmend, aufsteigend, die Schreckensbilder verlassen und ins bildlose Reich der Intelligibilität sich retten. Aber Hölderlins erinnerndes mythopoietisches Denken steigt hinab auf der Suche nach Bildern: „das hält unsre Seele/ Zusammen“ (ebd.).

hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reiches vollbringen. ... beide zusammen [Geschichte und Wissenschaft, R.S.], die begriffne Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes.“

²⁷ Das Homburger Folioheft wurde frühestens Ende Oktober 1802 begonnen. Die Verse werden einem geplanten Gesang *Luther* zugeordnet.