

**Zeitschrift:** Colloquium Helveticum : cahiers suisses de littérature générale et comparée = Schweizer Hefte für allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft = quaderni svizzeri di letteratura generale e comparata

**Herausgeber:** Association suisse de littérature générale et comparée

**Band:** - (1998)

**Heft:** 27: Memoria

**Artikel:** Von der Unvergesslichkeit des Erhabenen

**Autor:** Weinberg, Manfred

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-1006462>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 10.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

Manfred Weinberg

# Von der Unvergesslichkeit des Erhabenen

“Es ist Zeit, dass es Zeit wird”<sup>1</sup>.

Paul Celan, *Corona*

1.

Warnungen, sich auf das Thema des Gedächtnisses einzulassen, gibt es genug. So schreibt etwa Frances A. Yates in *The Art of Memory*: “Mnemosyne, sagten die Griechen, ist die Mutter der Musen; bei der Geschichte von der Schulung dieser fundamentalen und schwer fassbaren menschlichen Fähigkeit werden wir den Boden unter den Füßen verlieren”<sup>2</sup>. In seiner Einleitung zum Sammelband *Raum – Bild – Schrift. Studien zur Mnemotechnik* verweist Anselm Haverkamp auf Yates’ Schlussbemerkung: “Wenn ich zurückblicke, bin ich mir bewusst, wie wenig ich über weite Strecken der Geschichte von der Bedeutung dieser Kunst verstanden habe”<sup>3</sup> – und fügt hinzu: “Das ist nicht nur die Bescheidenheit, die das Thema Gedächtnis wie kein anderes erfordert, sondern das Eingeständnis von Begrenzungen, die so leicht nicht zu bezwingen sind”<sup>4</sup>. Schon 1964 hat Hans-Georg Gadamer zur Memoria geäussert, es handle sich um ein “Riesen-thema”, das immer “nur in Bruchstücken und Teilespekten diskut-

1 Paul Celan, *Mohn und Gedächtnis*, ders., *Gesammelte Werke, Gedichte I*, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1983, Bd. 1, S. 37.

2 Frances A. Yates, *Gedächtnis und Erinnern. Mnemonik von Aristoteles bis Shakespeare*, Weinheim, VCH, Acta humaniora, 1991<sup>2</sup> (1990<sup>1</sup>), S. 5 (Original: *The Art of Memory*, London, Routledge & Kegan Paul/PLC, 1966).

3 Ebd., S. 352.

4 Anselm Haverkamp, “Text als Mnemotechnik – Panorama einer Diskussion I”, *Raum – Bild – Schrift. Studien zur Mnemotechnik*, hg. v. Anselm Haverkamp und Renate Lachmann, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1991, S. 7-15, Zitat: S. 7.

tiert<sup>5</sup> werden könne; am Ende seines Tagungsberichts schreibt er dann vom “unendlichen Thema”<sup>6</sup> der Memoria. Diese auf den ersten Blick unscheinbare Formulierung erweist sich näherem Zusehen als Paradox: Was unendlich ist, kann nicht angemessen, d.h. umfassend thematisiert werden; was zum Thema gemacht wird, verliert den Status der Unendlichkeit. Bei Jacques Derrida liest man:

Was ist das, das Gedächtnis? Wenn das Wesen des Gedächtnisses zwischen dem Sein und dem Gesetz intrigiert, welchen Sinn kann dann die Frage nach Sein und Gesetz *des* Gedächtnisses haben? Das sind Fragen, die man ausserhalb der Sprach(ordnung)en (*bors des langues*), und ohne sie den Übersetzungen und Übertragungen – über den Abgrund – anzuvertrauen, nicht stellen kann; denn sie erfordern unmögliche Übergänge – von einer Sprache zur anderen, sie erfordern die schwankende Beständigkeit einer Anlegerbrücke<sup>7</sup>.

Diese Warnungen können eigentlich nur zur Unlust führen, sich mit Erinnern und Gedächtnis überhaupt zu befassen. Woher aber röhrt dann die offensichtlich weit verbreitete Lust, sich der Memoria dennoch anzunehmen, von der auch dieser Band Zeugnis ablegt?

Nun haben Antworten auf Fragen nach dem “Warum” immer etwas Spekulatives und es erscheint angemessener, sich der Frage nach dem “Wie” zuzuwenden: *Wie* lässt sich angesichts der zitierten Warnungen trotzdem über Memoria sprechen? Den einen Weg weist Gadamers Formulierung vom immer nur in Bruchstücken zu diskutierenden “Riesenthema”. Man nähert sich der Frage nach Erinnerung und Gedächtnis aus der Perspektive eines klar umrissenen Problems oder eines allemal endlichen literarischen Textes. Wenn allerdings die Formel vom “unendlichen Thema” konstitutiv für die Memoria ist, dann wird man sich der Unendlichkeit auch auf diesem Wege zu stellen haben; der abgegrenzte Gegenstandsbereich kann dabei jedoch zum Widerlager solcher Unendlichkeit werden und den Absturz verhindern.

Mich reizt für diesen Aufsatz ein demgegenüber unbescheidenes Projekt: Wenn eine Auseinandersetzung mit Memoria nur auf einer

5 Hans-Georg Gadamer, “Bericht über die Arbeitstagung vom Oktober 1959”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. 9, 1964, S. 15-18, Zitat S. 15.

6 Ebd., S. 18.

7 Jacques Derrida, *Mémoires. Für Paul de Man*, Wien, Edition Passagen, 1988, S. 25.

schwankenden Brücke über einem Abgrund möglich ist, so möchte ich im Folgenden versuchen, ohne das Netz einer eingeschränkten Perspektive diesen Standpunkt, der keiner ist und sein kann, einzunehmen. Statt des Sicherungsnetzes habe ich meinen Ausführungen allerdings einen „doppelten Boden“ gegeben und als Perspektive auf die Memoria das ebenso unendliche Thema der Erhabenheit gewählt – in der Hoffnung, mich für die Dauer meiner Darlegungen vielleicht auf zwei schwankenden Brücken zugleich halten zu können.

## 2.

Doch lässt diese Einleitung das Unternehmen eines aufzuweisenden Zusammenhangs von Erhabenheit und Gedächtnis wagemutiger erscheinen, als es tatsächlich ist. Denn es zeigt sich, dass das in der Formel vom „unendlichen Thema“ der Memoria angesprochene Verhältnis von Unendlichem und Endlichem gerade im Horizont der Erhabenheit verhandelt wird. Immanuel Kant etwa schreibt in der *Kritik der Urteilskraft*: „Das Schöne [...] betrifft die Form des Gegenstandes, die in der Begrenzung besteht; das Erhabene ist dagegen auch an einem formlosen Gegenstand zu finden, sofern Unbegrenztheit an ihm, oder durch dessen Veranlassung, vorgestellt und doch Totalität derselben hinzugedacht wird“<sup>8</sup>. Zum Mathematisch-Erhabenen heisst es: „Erhaben ist also die Natur in derjenigen ihrer Erscheinungen, deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich führt“<sup>9</sup>. Zumindest in der Kantischen Fassung des Erhabenen wird somit ein Zusammenhang von Unbegrenztheit und Totalität, von Unendlichkeit und Anschauung gedacht, der sich als Parallelen zu Gadamers Paradox von Unendlichkeit und Thematisierung ange- sichts der Memoria in Anschlag bringen lässt.

Noch deutlicher wird dieser Zusammenhang in Friedrich Schelings *Philosophie der Kunst*, wenn er das Erhabene das „Symbol des

8 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, ders., *Werke in zehn Bänden*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, Bd. 8, S. 233-620, Zitat: S. 329.

9 Ebd., S. 342.

Unendlichen als solchem"<sup>10</sup> nennt und darunter die "Einbildung des Unendlichen ins Endliche"<sup>11</sup> fasst.

Doch schon mit der Heranziehung von Aussagen zweier Autoren zur Erhabenheit handelt man sich ein Problem ein, das Christine Pries in der Einleitung zum von ihr herausgegebenen Sammelband *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn* in die Aussage gefasst hat, dass der "Begriff des Erhabenen sich durch die Vielzahl seiner unterschiedlichen oder sogar gegensätzlichen Ausprägungen und Konnotationen" auszeichne: "Unter dem Erhabenen wurde im Laufe der Zeit dann auch ganz Verschiedenes verstanden"<sup>12</sup>. Nur weil Kant und Schelling also beide vom Erhabenen schreiben, müssen sie damit nicht dasselbe Phänomen im Blick haben; nicht einmal die zeitliche Nähe von Kant und Schelling verhindert die Differenz ihrer Konzepte, die Pries als Verlust von Negativität beschreibt: "aus der Nicht-Anschaubarkeit des Absoluten bei Kant wird bei Schelling eine 'ästhetische'<sup>13</sup> bzw. eine 'höhere [...] Anschauung'<sup>14"15</sup>.

Angesichts der so verschiedenen Fassungen des Erhabenen täte man gut daran, sich zunächst einen Überblick über dessen Begriffsgeschichte zu verschaffen. Ich kann hier nur wenige Sätze von Christine Pries anführen, nach der das Erhabene "seine Karriere als rhetorische Kategorie (bei 'Longinos')" begann, doch "bereits hier seine von Platon und Aristoteles herrührende Verwandtschaft sowohl mit dem Enthusiasmus als auch mit Pathos und Katharsis kaum verhehlen [konnte], ohne jedoch darauf reduzierbar zu sein". Nach einem Blick auf die moralische und theologische Dimension und die zumindest für das Kantische Erhabene entscheidende Frage der Undarstellbakeit fährt Pries fort: "Einmal wurde das Erhabene mit der höchsten Vollkommenheit in Verbindung gebracht, ein andermal mit

10 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Kunst*, 1859, Reprint: Darmstadt, 1976, S. 108.

11 Ebd., S. 105.

12 Christine Pries, *Einleitung*, dies. (Hg.), *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*, Weinheim, VCH, Acta humaniora, 1989, S. 1-30, Zitat: S. 3.

13 Vgl. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, a.a.O., S. 107.

14 Ebd.

15 Christine Pries, *Übergänge ohne Brücken. Kants Erhabenes zwischen Kritik und Metaphysik*, Berlin, VCH, Acta humaniora, 1995, S. 20/21.

Chaos und Roheit. Es stand für Kultur und das Absolute und galt doch häufig als 'Ueberspannung und Unsinn' (Schiller), wurde als irrational, ja wahnsinnig und daher mangelhaft qualifiziert"<sup>16</sup>.

Angesichts dieser Unübersichtlichkeit befällt einen schon wieder Unlust. Zur zwischenzeitlichen Luststeigerung sei hier ein Ordnungsversuch unternommen, indem ich auf Christine Pries' Postulat zweier "im grossen und ganzen linear verlaufende[r] Traditionslinien des Erhabenen" verweise: "einer rhetorisch-poetisch-künstlerischen [Tradition; M.W.] ('Longinos', klassische Poetik, Boileau, deutsche Früh- aufklärung) auf der einen und einer ästhetisch-sensualistisch-'natürlichen' ('die Engländer', Kant usw.) auf der anderen Seite"<sup>17</sup>.

Hier meint der mit den Angelegenheiten der Memoria Befasste gleich wieder festen Grund unter den Füßen zu spüren, insofern sich doch auch in den abendländischen Konzeptualisierungen des Gedächtnisses zwei Stränge unterscheiden lassen, deren einer im Horizont der Philosophie resp. Metaphysik anzusiedeln, während der andere rhetorisch motiviert ist. Harald Weinrich hat in diesem Sinne von der "Zweiheit der Memoria-Bildfelder" – einerseits Wachstafel, andererseits Magazin – als einem "Faktum der abendländischen Geistesgeschichte"<sup>18</sup> gesprochen; allerdings solche "Doppelheit" gleich wieder an die Existenz *eines* Gedächtnisses als Gegenstand des Nachdenkens zurückgebunden<sup>19</sup>. Damit ist die säuberliche Trennung zweier Traditionslinien wiederum in Frage gestellt. Die gegenseitige Verwiesenheit der philosophischen und rhetorischen Konzeptualisierungen wird noch deutlicher, wenn man sich daran erinnert, dass sich auch die Mnemotechnik der Wachstafel als Metapher bedient hat. So schreibt u.a. Cicero in *De oratore*, dass die mnemonischen *imagines* an den *loci* "gerade wie mit Buchstaben auf Wachs"<sup>20</sup> notiert wür-

16 Christine Pries, *Das Erhabene (Einleitung)*, a.a.O., S. 3.

17 Ebd., S. 5.

18 Harald Weinrich, "Typen der Gedächtnismetaphorik", *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. 9, 1964, S. 23-26, Zitat: S. 26.

19 Weinrich schreibt, dass wir "einen Gegenstand wie die Memoria" [Hervorhebung von mir; M.W.] nun einmal "nicht ohne Metaphern" zu denken vermögen (ebd.).

20 Marcus Tullius Cicero, *Über den Redner / De oratore*, hg. v. W. Merklin, Stuttgart, Reclam, 1976, S. 433.

den. Umgekehrt liesse sich auf Platons Formulierung von der "Inschrift in die Seele"<sup>21</sup> verweisen, die die herkömmliche Deutung der Wachstafel als Metapher einer gerade nicht zeichenvermittelten Erinnerung fraglich werden lässt.

So hat der Versuch, zwei Traditionslinien zu benennen, vor allem gezeigt, dass die Ordnung zumindest der Dinge des Erinnerns nicht so einfach ist, dass sie sich solcher Trennung fügen würde. Ähnliches gilt für die Erhabenheit. Zwar habe ich vorhin die zwei Traditionslinien mit Formulierungen von Christine Pries benannt, doch dabei unterschlagen, dass sie diese Ordnung als eine einführt, die zwar "gelegentlich versucht worden" sei, aber "eine über grosse Vereinfachung darstelle": "Die wechselseitigen Einflüsse und Absetzungen sind weitaus komplizierter. Die unterschiedlichen Konnotationen des Erhabenen nehmen zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedliche Gewichtungen an, so dass ganz unterschiedliche Phänomene als erhaben bezeichnet werden und man resignierend fragen möchte, ob es 'das Erhabene' überhaupt gibt"<sup>22</sup>. Ähnlich wie Weinrich hinsichtlich der Memoria lässt sich Pries jedoch nicht von der Erhabenheit als *einem* Gegenstand des Nachdenkens abbringen, indem sie als "gemeinsames Merkmal der diversen Konzeptionen des Erhabenen" den Umstand benennt, "dass sie alle mit extremen Doppelungen arbeiten. Das Erhabene wird jeweils durch Gegensatzpaare beschrieben, in deren Spannungsfeld es sich konstituiert. Das macht eine Theorie des Erhabenen begreifbarer, aber nicht einfacher. Sie müsste eine Theorie des *Paradoxes* sein"<sup>23</sup>.

21 Vgl. Platon, *Phaidros* 274 c-278 b, übersetzt von Edgar Salin, *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, hg. v. Aleida und Jan Assmann, Christoph Hardmeier, München, Fink, 1993<sup>2</sup> (1983<sup>1</sup>), S. 7-9, Zitat: S. 9.

22 Christine Pries, *Das Erhabene (Einleitung)*, a.a.O., S. 5.

23 Ebd., S. 6. Ich folge dieser Argumentation und nehme sie als Rechtfertigung für eine Zusammenschau auch historisch weit auseinanderliegender Konzeptualisierungen des Erhabenen, die aber immer nur auf diesen einen Punkt des Paradoxes bezogen ist und keine weitergehende Übereinstimmung der jeweiligen Vorstellungen vom Erhabenen behaupten will und kann. Dies bleibt zu erinnern, wenn ich – vor allem zum Ende dieses Aufsatzes hin – verschiedene Erhabenheitskonzepte aufeinander beziehe.

Damit schliesst sich ein erster Kreis der Zusammenschau der Phänomene der Erinnerung und der Erhabenheit, insofern sie in solcher paradoxalen Verfasstheit übereinstimmen. Noch deutlicher wird die Parallele, wenn Pries "das Gefühl des Erhabenen" als "in sich gespalten, und zwar *irreduzibel*"<sup>24</sup> benennt. Ebenso liesse sich das Phänomen der Erinnerung beschreiben; als gespalten nämlich von jenem Abgrund, über den sich die eine der schwankenden Brücken spannt, auf der ich mich hier zu halten versuche. Ich habe an anderer Stelle aufgezeigt, wie solche Abgründigkeit in drei grossen "Urszenen" des abendländischen Gedächtnisdenkens – Hesiods *Theogonie*, Platons *Theuth*-Mythos und der Gründungslegende der Mnemotechnik – zunächst vorausgesetzt und reflektiert wird, um schliesslich doch zu einem einsinnigen Konzept der Erinnerung als wahrer (d.h. den Phänomenen adäquater) und verfügbarer verein-deutigt zu werden, wobei solche Reduktion jeweils auf einer Vertauschung göttlicher und menschlicher Positionen gründet<sup>25</sup>. Daran er-weist sich die Chance des hier unternommenen Versuchs. Im Bezug auf das Erhabene könnte sowohl die irreduzible Gespaltenheit auch des Erinnerns deutlich werden – wie die Bedingung der Notwendigkeit sich aufweisen lassen könnte, den jedem Erinnern eingeschrie-benen Abgrund vergessen zu machen.

Elisabeth Weber und Georg Christoph Tholen beginnen ihre Einleitung zum Sammelband *Das Vergessen(e). Anamnesen des Un-darstellbaren* mit dem Abschnitt:

Über das Vergessen, über das Vergessene. Die Klammern im Titel dieses Buches wollen an die Risse mahnen, die sowohl das Vergessen als auch das Erinnern durchziehen. Sie zeichnen noch das tiefste Vergessen mit Spuren des Vergessenen und Zu-Erinnernden, noch das wachste Erinnern mit Spuren des Vergessens, der Unmöglichkeit des Erinnerns.

Und sie fahren in Bezug auf Marcel Cohens Buch *Mauern (Anamne-sen)* fort:

24 Ebd., S. 25.

25 Vgl. Vf., "Das Gedächtnis der Dekonstruktion", *Poststrukturalismus – Herausfor-derung an die Literaturwissenschaft. DFG-Symposion 1995*, hg. v. Gerhard Neumann, Stuttgart, Weimar, Metzler, 1997, S. 23-39.

Es gibt Anamnesen, die nur gelingen, wenn sie gleichsam von Mauern umstellt, von Furchen des Vergessens eingeklammert sind. Werden sie von diesen Mauern begrenzt, so schützen eben diese Mauern sie auch davor, von der Flut des zu Erinnernden, von dem, was sie in sich bergen, selbst vernichtet zu werden und den sich Erinnernden mitzureissen<sup>26</sup>.

Die Flut, die zu vernichten vermag, indem sie einen mitreisst, ist ein Erhabenheitstopos, der an dieser Stelle auf die Unendlichkeit des zu Erinnernden angewendet wird. Die Gefahr wird gebannt von den Furchen des Vergessens, die jedes Erinnern durchziehen. Das eingeklammerte „e“ im Titel trennt dabei die Frage nach dem „Was“ des Vergessens (und implizit des Erinnerns) von der Frage nach dem „Wie“, um beide Ebenen zugleich als untrennbar miteinander verklammert auszuweisen. Für die Formel vom „unendlichen Thema“ heisst dies: Die Unendlichkeit des zu Erinnernden wird von einem jedem Erinnern eingeschriebenen Vergessen auf ein Endliches reduziert, das aber von den Spuren des Vergessenen – und damit des Unendlichen – gezeichnet bleibt; das Erinnern muss jedoch solches Vergessen seinerseits vergessen, um sich als Erinnerung zu stabilisieren. Und da wir es im Verlaufe dieses Aufsatzes auch noch mit der Wahrheit zu tun bekommen werden, gilt hier Friedrich Kittlers Diktum: „Im Vergessen des Wortes Vergessen fallen Geäussertes und Äusserung zusammen. Der Taumel dieses Zusammenfalls ist die Wahrheit“<sup>27</sup>.

In William Wordsworths *Prelude*, um auch einen literarischen Beleg anzuführen, liest man u.a.:

But that the soul,  
Remembering how she felt, but what she felt  
Remembering not, retains an obscure sense  
Of possible sublimity<sup>28</sup>.

- 26 Elisabeth Weber, Georg Christoph Tholen, *Einleitung*, dies. (Hg.), *Das Vergessen(e). Anamnesen des Undarstellbaren*, Wien, Turia + Kant, 1997, S. 7-17, Zitat: S. 7.
- 27 Friedrich Kittler, „Vergessen“, *Texthermeneutik. Aktualität. Geschichte, Kritik*, hg. v. Ulrich Nassen Paderborn, München, Wien, Zürich, UTB, 1979, S. 195-221, hier: S. 196.
- 28 William Wordsworth, *The Fourteen-Book Prelude*, hg. v. W.J.B.Owen, Ithaca and London, Cornell University Press, 1985, S. 56.

Insofern auch hier das "Was" vom "Wie" getrennt wird, mag sich im Zusammenhang der Erhabenheit mit dem Gedächtnis also nicht nur die These bestätigen, dass sich alles, *was* erinnert wird, einem Vergessen verdankt, sondern es lässt sich vielleicht daran erweisen, dass auch das "Wie" des Erinnerns immer schon vom Abgrund des Vergessens gezeichnet ist.

Da ich mich mit diesen allgemeinen Hinweisen dem Abgrund der Unverständlichkeit schon bedrohlich genähert habe, wende ich mich nun konkreten Konzeptualisierungen des Erhabenen und dem in ihnen formulierten Bezug zum Gedächtnis zu, um auf diese Weise den aufkommenden Schwindel zu bekämpfen.

### 3.

Longinus – genauer: Pseudo-Longinus – schreibt in *Peri hypsous*: "Denn wahrhaft gross ist nur, was zu langem Sinnen aufregt, wogen man nur schwer, besser gesagt, gar nicht, aufkommt und was sich dem Gedächtnis fest und unauslöschlich einprägt"<sup>29</sup>. Das Erhabene Longins fügt sich als "rhetorische Kategorie" auch den Regeln der Mnemotechnik. In diesem Sinne liest man beim *Auctor ad Herennium* zu den Imagines: "Wir sollten also solche Bilder aufstellen, die möglichst lange im Gedächtnis haften. Dies wird geschehen, wenn wir möglichst auffällige Gleichnisse wählen [...]; wenn wir sie irgendwie entstellen, etwa indem wir ein blutbeflecktes oder mit Lehm beschmiertes oder mit roter Farbe bestrichenes Gleichnis einführen, damit die Gestalt mehr hervorgehoben wird"<sup>30</sup>. Man behält besser im Gedächtnis, was eben nicht alltäglich, vielmehr aussergewöhnlich ist; dies kann auch Erhabenes im Sinne Longins sein. Solche Erhabenheit ist dabei von der Kants zunächst denkbar weit entfernt, insofern

29 Longinus, *Vom Erhabenen*, Griechisch/Deutsch, hg. v. Otto Schönberger, Stuttgart, Reclam, 1988, 7.3.

30 *Ad Herennium*, III, xxii, zit. nach Frances A. Yates, *Gedächtnis und Erinnern*, a.a.O., S. 18.

sie so gar nichts mit der Frage “der negativen und notwendig unangemessenen Darstellung”<sup>31</sup> zu tun hat.

Allerdings gilt auch für das Erhabene des Longinus, dass es sich bei näherem Zusehen einer so eindeutigen Verortung nicht fügt. An späterer Stelle führt Longin nämlich aus: “So erweckt manchmal schon ohne gesprochenes Wort der blosse Gedanke für sich durch seinen Hochsinn Bewunderung, wie etwa das Schweigen des Aias in der ‘Totenbeschwörung’ gross ist und erhabener als jede Rede”<sup>32</sup>. Schweigen aber ist nicht einfach als rhetorische Kategorie zu verbuchen. Gerade diese Bestimmung bezieht die Erhabenheit jedoch auch wieder auf die Erinnerung, insofern sie der Aussage folgt, “Erhabenheit sei *Widerhall* von Seelengrösse”<sup>33</sup> [Hervorhebung von mir; M.W.]. Zusammenfassend heisst es später: “Soviel wird genügen über das, was in den Gedanken erhaben ist, und über das, was an Erhabenem aus *Nachahmung* von Seelengrösse oder durch *Vergegenwärtigung* entsteht”<sup>34</sup> [Hervorhebungen von mir; M.W.]. Insofern Erhabenheit durch Vergegenwärtigung entsteht, haben wir es also nicht nur mit seiner “passiven” Unvergesslichkeit zu tun, sondern das Gedächtnis ist offensichtlich auch aktiv an ihrer Hervorbringung beteiligt.

Zum angesprochenen Konzept der Mimesis bemerkt Jörg Villwock:

Mimesis steigert sich im erhabenen Stil zu einer lebendig vollzogenen Wiederholung. Ziel der Stilisierung ist das gesteigerte Geschehenlassen dessen, was sprachlich beschrieben wird. [...] Die zentrale Intuition des Longinus besteht m.E. darin, dass die Rhetorik des Erhabenen absolut und daher präsentisch ist, mithin ihr Gelingen davon abhängt, dass sie das thematische Was im Wie der Darstellung zwanglos anwesen zu lassen vermag<sup>35</sup>.

31 Wilfried Menninghaus, “Zwischen Überwältigung und Widerstand. Macht und Gewalt in Longins und Kants Theorien des Erhabenen”, *Poetica*, Bd. 23, 1991, S. 1-19, Zitat: S. 2.

32 Longinus, *Vom Erhabenen*, a.a.O., 9.2.

33 Ebd.

34 Ebd., 15.12.

35 Jörg Villwock, “Sublime Rhetorik. Zu einigen noologischen Implikationen der Schrift ‘Vom Erhabenen’”, *Das Erhabene*, hg. v. Christine Pries, a.a.O., S. 33-53, Zitat: S. 53.

Bestimmt man das Erhabene als zunächst rhetorische Kategorie, wundert es nicht, dass diese in besonderer Weise vom Ende der Rhetorik im 18. Jahrhundert betroffen wurde. Verwunderlich ist es dann allerdings, wenn man in dem 1792 entstandenen Fragment *Über das Erhabene* von Ludwig Tieck einen derart ungebrochenen Rückbezug auf Longin findet wie den folgenden: "Longin definirt im siebenten Abschnitt das Erhabene auf folgende Art: Gross ist das, dem wir nicht widerstehen können, was sich tief in unsere Seele prägt und sich nicht wieder auslöschen lässt"<sup>36</sup>. Anders als Longinus, der das Erhabene sich dem Gedächtnis einprägen liess, nimmt Tieck allerdings als "Speichermedium" die Seele in Anspruch und rekurriert damit offensichtlich auf die platonische Wachstafelmetapher.

Longins zweite Bestimmung des Erhabenen, die "Aufregung zu langem Sinnen", überträgt Tieck in die Anmerkung, dass wir einen erhabenen "Gedanken nie ganz zu Ende denken können"<sup>37</sup>, und macht so aus der positiven Bestimmung Longins eine negative. Damit gerät aber, was bei Longin widerspruchsfrei zusammengeht – Unvergesslichkeit und langes Sinnen – bei Tieck in einen (Gadamer's Paradox des unendlichen Themas vorwegnehmenden) Widerspruch: Wie soll sich ein nicht zu Ende zu Denkendes erinnern lassen? Tieck versucht diesen Widerspruch aufzulösen, indem er schreibt, "dass Erhabenheit einzig in den Ideen bestehen könne, der Ausdruck kann bloss dazu dienen, um die Worte nicht des Gedankens unwürdig zu machen, eben dies sagt auch Longin"<sup>38</sup>. Dass Longin das Gegenteil, wenn auch vielleicht nicht das genaue Gegenteil, des ihm hier von Tieck Zugeschriebenen sagt, erhellt u.a. seine Formel von einer "Kunstlehre des Erhabenen"<sup>39</sup>. Zudem benennt er deutlich genug die "rednerischen Figuren" als nicht den "geringste[n] Baustein der Grösse"<sup>40</sup>.

36 Zit. nach: Edwin H. Zeydel, "Tieck's Essay 'Über das Erhabene'", *PMLA*, Bd. 50, 1935, S. 537-549, Zitat: S. 541.

37 Ebd., S. 543.

38 Ebd., S. 541.

39 Longinus, *Vom Erhabenen*, a.a.O., 2.1.

40 Ebd. 16.1.

Doch hat diese unterschiedliche Profilierung des Erhabenen noch eine andere Pointe. Jörg Villwock schreibt, dass die “Qualität der Unvergesslichkeit [...] das Erhabene [Longins; M.W.] mit dem griechischen Aletheiabegriff der Wahrheit verbindet, denn *aletheia* bedeutet wörtlich das der ‘Lethe’, der Vergessenheit, Entnommene, immer wieder zu Erinnernde”<sup>41</sup>. Tiecks Wahrheit dagegen ist eine andere, gebunden an eine Ideenlehre, die uns gleich noch im Hinblick auf Platons Anamnesis-Konzept beschäftigen wird.

Longins Erhabenes erschöpft sich jedoch offensichtlich nicht in seiner Rhetorizität. In Hinblick auf die das Gefühl der Erhabenheit hervorbringenden “rednerischen Figuren” heisst es nämlich: “Daher scheint eine Figur dann am besten, wenn eben dies verborgen bleibt, dass es eine Kunstfigur ist”<sup>42</sup>. Anders gesagt: Auch wenn das Erhabene bei Longin (im Sinne des “Was” des Erinnerten) ein dem Gedächtnis unauslöschlich Eingeprägtes ist, ist ihm doch zugleich (bezogen auf das “Wie” des Erinnerns) deutlich ein Vergessen eingeschrieben, insofern die Hervorbringung eines erhabenen Gefühls der rhetorischen Figur um so besser gelingt, desto mehr sie ihren Kunstcharakter verbergen und d.h. vergessen machen kann. Longinus fährt fort:

Erhabenheit und Pathos sind deshalb Mittel gegen den Argwohn beim Gebrauch von Redefiguren [...]. Ein guter Beleg dafür ist der [...] Schwur “bei den Helden von Marathon”. Wie nämlich verbarg der Redner hier die Figur? Offenbar gerade durch Glanz. Denn so ungefähr wie schwaches Licht verschwindet, wenn die Sonne es umstrahlt, so verdunkelt die alles umleuchtende Grösse die Kunstgriffe der Rhetorik<sup>43</sup>.

Das Erhabene wird somit zwar einerseits an die rednerischen Figuren, die es hervorbringen, gebunden, andererseits aber daran, dass es die “Kunstgriffe der Rhetorik” vergessen macht. Bezuglich dieser Stelle hat Neil Hertz nachgefragt: “But what is it that disappears? Not the particular figure, of course, but the fact that it is a figure – its

41 Jörg Villwock, *Sublime Rhetorik*, a.a.O., S. 43.

42 Longinus, *Vom Erhabenen*, a.a.O., 17.1.

43 Ebd., 17.2.

figurativeness, so to speak”<sup>44</sup>. Ähnliches liesse sich für die Erinnerung postulieren, die ihre rhetorische Verfasstheit ebenfalls vergessen machen muss, um sich als Erinnerung – genauer: als wahre Erinnerung im Sinne einer *adaequatio memoriae ad rem* – zu stabilisieren.

#### 4.

Christine Pries hat Immanuel Kant innerhalb der Tradition des Nachdenkens über das Erhabene “eine ‘Schaltstellenfunktion’ zwischen den älteren Theorien und den neueren Reflexionen”<sup>45</sup> zugeschrieben. Ihre 1995 vorgelegte Studie zu Kants Erhabenem hat sie unter den Titel *Übergänge ohne Brücken* gestellt, der andeutet, dass mir in der Auseinandersetzung mit Kants Erhabenheitskonzept möglicherweise die zweite schwankende Brücke abhanden kommen wird.

So weit ich sehe, taucht bei Kant die Zuschreibung einer Unvergesslichkeit des Erhabenen ausdrücklich nicht auf. Allerdings hat sie Jean-François Lyotard nachgetragen, wenn er schreibt:

Eigentlich ist das erhabene Gefühl [...] der subjektive Zustand, den das kritische Denken selbst empfinden muss, wenn es sich bis zu seinen Grenzen (also über sie hinaus) mitreissen lässt und gegen dieses Mitgerissensein Widerstand leistet<sup>46</sup> [...]. Das Absolute ist niemals da, niemals in einer Darstellung gegeben, aber es ist immer “präsent”, als Aufruf, über das “da” hinauszudenken. Unfasslich, aber unvergesslich. Niemals ganz gegeben (*restitué*), niemals aufgegeben<sup>47</sup>.

44 Neil Hertz, “A Reading of Longinus”, ders., *The End of the Line. Essays on Psychoanalysis & the Sublime*, New York, Columbia University Press, 1985, S. 1-21, Zitat: S. 17.

45 Christine Pries, *Übergänge ohne Brücken*, a.a.O., S. 7.

46 Ich erinnere hier an Elisabeth Webers und Georg Christoph Tholens Zuschreibung eines Mitgerissenseins von der Flut des zu Erinnernden und dem an die Furchen des Vergessens gebundenen Widerstand dagegen.

47 Jean-François Lyotard, *Die Analytik des Erhabenen. Kant-Lektionen*, München, Fink, 1994, S. 170.

Doch ist diese Unvergesslichkeit offensichtlich nicht mehr die des Longinus. Wenn Erhabenheit bei Longin einfach und eindeutig eine Frage der Darstellung wäre, hätten wir es sogar mit zwei vollständig inkompatiblen Konzepten zu tun. Doch hatte Jörg Villwock immerhin die „zentrale Intuition“ der Longinschen „Rhetorik des Erhabenen“ dahingehend bestimmt, dass sie „absolut und daher präsentatisch“ sei und so zwei der zentralen Stichworte Lyotards auch auf Longinus angewandt. Dennoch bleibt an einer entscheidenden Differenz festzuhalten: Das Unvergessliche des Erhabenen bei Longin ist die Unvergesslichkeit einer Darstellung; in Lyotards Kants-Lektüre wird demgegenüber das „Absolute“, auf das mich das Erhabene verweist, zwar ebenfalls als unvergesslich, aber eben niemals in einer Darstellung gegeben benannt.

Bevor ich dem weiter nachgehe, möchte ich kurz danach Ausschau halten, ob sich im Kantischen Konzept des Erhabenen – in Parallele zu Longin – auch eine aktive Rolle des Erinnerns finden lässt. Da sich bei Kant, wie gesagt, keine wörtlichen Auslassungen dazu finden, greife ich auf Schillers Abhandlung *Über das Erhabene* zurück<sup>48</sup>. Darin liest man: „Das Erhabene verschafft uns also einen Ausgang aus der sinnlichen Welt, worin uns das Schöne gern gefangen halten möchte“<sup>49</sup>. Der Bezug auf die Erinnerung erfolgt im sich anschliessenden Beispiel: „Die Schönheit unter der Gestalt der Göttin Calypso hat den tapfern Sohn des Ulysses bezaubert, [...]. Lange glaubt er einer unsterblichen Gottheit zu huldigen, da er doch nur in den Armen der Wollust liegt, – aber ein erhabener Eindruck ergreift ihn plötzlich unter Mentors Gestalt, er erinnert sich seiner bessern

48 Nicht ohne allerdings den Hinweis anzuführen, dass Schiller, indem er das Erhabene nicht „wie Kant den Naturphänomenen vorbehält, sondern es auch auf die Kunst bezieht“, eine „Integration des Erhabenen in die menschliche Welt“ vornimmt, die es wiederum „darstellungsfähig“ macht. (vgl. Ulrich Tschierske, *Vernunftkritik und ästhetische Subjektivität. Studien zur Anthropologie Friedrich Schillers*, Tübingen, 1988, 40; zit. nach: Christine Pries, *Übergänge ohne Brücken*, a.a.O., S. 16).

49 Friedrich Schiller, „Über das Erhabene“, ders., *Werke und Briefe in 8 Bänden, Theoretische Schriften*, Frankfurt a. Main, Deutscher Klassiker Verlag, Bd. 8, 1992, S. 822-840, Zitat: S. 830.

Bestimmung, wirft sich in die Wellen und ist frei”<sup>50</sup>. Auch hier kommt der Erinnerung also eine aktive Rolle zu; angesichts des Erhabenen erinnert sich der Mensch seiner “bessern Bestimmung”; erinnert sich also jenes Absoluten, dem Lyotard Unvergesslichkeit zugeschrieben hat.

Konfrontiert man das Longinsche und das Kantische Erhabene aus dieser Perspektive, so stehen sie auch für zwei unterschiedliche, dem ihm eingeschriebenen Erinnern je voraus-gesetzte Zeitmodelle. Wäre das Erhabene Longins *bloss* ein unvergesslich Dargestelltes, so wäre es re-präsentabel im herkömmlich linearen Verständnis von Zeit. Erinnerung meint dann: Vergegenwärtigung eines Vergangenen. Wenn Lyotard in seiner Bestimmung, dass das Absolute zwar niemals darstellbar, dafür aber immer “präsent” sei, das Wort *präsent* in Anführungszeichen setzt, zeigt sich daran, dass wir es hier mit einem komplexeren Verständnis von Repräsentation zu tun haben. In einem *Das Undarstellbare – wider das Vergessen* betitelten Interview mit Christine Pries äussert Lyotard: “meine Schlussfolgerung besteht darin, dass wahrscheinlich jede wichtige Malerei immer schon an der Grenze der Repräsentierbarkeit arbeitet und dass es in der grossen Malerei wie in der grossen Literatur darum geht, die Schuld einer Präsenz zu begleichen, die immer verfehlt wird”<sup>51</sup>.

Den Versuch, diesen Begriff der “Präsenz” positiv zu fassen, möchte ich hier zunächst im Rückgriff auf Emil Staigers Bestimmung des lyrischen Erinnerns in seinen *Grundbegriffen der Poetik* unternehmen. Dort liest man, dass “Gegenwärtiges, Vergangenes, ja sogar Künftiges [...] in lyrischer Dichtung erinnert werden könne”<sup>52</sup>. Den in Sachen der Memoria Bewanderten mag dies zunächst an die Fähigkeit der Musen in Hesiods *Theogonie* erinnern, “das Seiende, das Sein-Werdende und das Vorher-Seiende”<sup>53</sup> zu künden, wobei

50 Ebd.

51 Jean-François Lyotard, “Das Undarstellbare – wider das Vergessen. Ein Gespräch zwischen Jean-François Lyotard und Christine Pries”, *Das Erhabene*, hg. v. Christine Pries, S. 319-347, Zitat: S. 323.

52 Emil Staiger, *Grundbegriffe der Poetik*, Zürich, Atlantis, 1968<sup>8</sup>, S. 62.

53 Hesiod, *Theogonie*, Vers 38, Übersetzung zit. nach Wolfgang Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen*, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1978, S. 86.

solcher alle drei Zeitekstasen versammelnde *logos* unter der Voraussetzung des Singens vor Zeus, „auf dem Olymp“<sup>54</sup>, steht; als hingegen die Musen Hesiod inspirieren, damit er den Menschen vom Werden der griechischen Götter berichte, heisst es bloss: „Damit ich rühme, was sein wird und was vorher war“<sup>55</sup>. Auf diese Differenz wird zurückzukommen sein.

Staiger dagegen nimmt eine andere Pointierung vor, wenn er von einer erinnernden „Rückkehr in den Mutterschoss“<sup>56</sup> schreibt, sowie davon, dass der Lyriker sich erinnernd im „Sein“ finde, „das je schon war, bevor eine Gegenwart aufging“<sup>57</sup>; zuletzt heisst es, dass im lyrischen Erinnern „an sich überhaupt noch keine Zeit“<sup>58</sup> sei. Eine solche Zeitlosigkeit bringt auch Lyotard, wenngleich mit gänzlich anderen Implikationen, für die Kantische Konzeption des Erhabenen in Anschlag, wenn er darin gleich ein doppeltes „Zeit-Nichts“ ausmacht, das er von einer „doppelte[n] Entkräftung des Prinzips der Sukzession“ ableitet: „zum einen eine Entkräftung im eigentlichen Sinne, die sich dem ‘Regressus’ der Einbildungskraft verdankt. Zum anderen eine Entkräftung oder besser gesagt Entzeitlichung, die sich der ‘Präsenz’ der Idee der Vernunft verdankt“<sup>59</sup>.

Hier beschleicht den Leser möglicherweise das unabweisbare Gefühl, der Verfasser habe endgültig den Boden unter den Füßen verloren. Und zugegeben: Es fehlt nicht viel und ich nähme die von Lyotard benannte Entkräftung persönlich. Andernteils nähere ich mich mit diesen zwei Zeit-Nichtsen in einer für die Memoria entscheidenden Frage offensichtlich jener irreduziblen Gespaltenheit des Erhabenen, die ich eingangs als Fluchtpunkt meines Versuchs ausgegeben habe. Und da das Phänomen der Erhabenheit, zumindest in seiner Kantischen Fassung, verspricht, nach einer ersten Phase der Unlust doch wieder zur Lust zu führen, sei hier eine letzte Anstrengung unternommen, die Balance zu halten.

54 Hesiod, *Theogonie*, in: ders., *Sämtliche Gedichte*, übers. und erl. W. Marg, Zürich, Stuttgart, 1970, S. 45.

55 Ebd.

56 Emil Staiger, *Grundbegriffe der Poetik*, a.a.O., S. 218.

57 Ebd.

58 Ebd.

59 Jean-François Lyotard, *Die Analytik des Erhabenen*, a.a.O., S. 164.

Staigers Konzept eines lyrischen Erinnerns steht, wie vor allem die Bestimmung eines Seins, „das je schon war, bevor eine Gegenwart aufging“, zeigt, ganz in der Tradition des platonischen Anamnesis-Konzepts. Im *Phaidros* liest man dazu:

Denn eine [Seele; M.W.], die niemals die Wahrheit erblickt hat, kann auch niemals diese [die menschliche; M.W.] Gestalt annehmen; denn der Mensch muss nach Gattungen Ausgedrücktes begreifen, indem er von vielen Wahrnehmungen zu einem durch Denken Zusammengebrachten fortgeht. Und dies ist die Erinnerung an jenes, was einst unsere Seele gesehen, Gott nachwandelnd und das übersehend, was wir jetzt als seiend bezeichnen (*Phaidros* 249 b/c).

Was die Seele im vorgeburtlichen „Flug“ schaute, was sie, zur Welt kommend, vergass und in jeder Erkenntnis anamnestisch wiedererinnert, sind die Ideen. Diese Ideen schaffen Zusammenhang in den vielen Wahrnehmungen. Anders gesagt: Die Erinnerung an die Ideen überführt die Unendlichkeit der Wahrnehmungen in die Endlichkeit der Erkenntnisse. Insofern Platon aber den Seelenflug in ein vorgeburtliches Noch-Nicht-Menschsein verlegt und ihn als ein „Gott nachwandeln“ versteht, ist bei ihm aller menschlichen Erkenntnis die Spur des Göttlichen eingepreßt. Im „Geburtstrauma“, wenn man es so nennen kann, wird solche Göttlichkeit jedoch vergessen und, dies ist entscheidend, bleibt es in allen menschlichen Erkenntnisleistungen: erinnert werden die Zusammenhang stiftenden Ideen, vergessen bleibt deren göttliche Herkunft. Im Kontext des Theuth-Mythos – und als die vorangestellte Bedingung der Möglichkeit des in ihm entwickelten Gedächtnismodells – heisst es entsprechend, dass nur die Götter selbst das Wahre wüssten: „Könnten wir aber dieses finden, würden wir uns dann noch irgend um menschliche Urteile kümmern“?<sup>60</sup>

Ich scheine mich mit dieser Rückführung des Staigerschen Konzeptes eines lyrischen Erinnerns auf die platonische Anamnesislehre und dem Aufweis der in ihr eingeschriebenen, wenn auch vergessenen Göttlichkeit der Ideen in einem völlig anderen Kontext als dem für das Longinsche Erhabenen in Anschlag zu bringende Erinnerungsmodell zu bewegen. Zu verweisen bleibt aber auf Jörg Vill-

60 Platon, *Phaidros*, in: ders., *Sämtliche Werke in zehn Bänden*, Frankfurt a. Main, Rowohlt, 1991, Bd. 6, S. 9-149, Zitat: S. 137.

wocks Bestimmung, dass die Mimesis im Kontext von Longins Erhabenem „die geistgetragene und als Steigerung zu erfahrende Rückkehr aus der Differenzierung des Seienden in die Einheit des Unge sonderten“<sup>61</sup> abilde. An anderer Stelle seines Aufsatzes zur *Sublimen Rhetorik* bei Longin schreibt Villwock, dass für Longin die „vollen dete Einheit von Musik, Dichtung und Philosophie“ – und dies meint Mimesis im Kontext der pythagoräischen Ausdrucksphilosophie, der noch Platon in weiten Teilen folgt<sup>62</sup> – „ganz im Zeichen echter geistiger Mitbewegung [...] mit dem Göttlichen“ stehe. „Auf der Basis dieser Voraussetzung“, bezeichne der Mimesis-Begriff bei Longinus, „die geschichtlichen Überlieferungsformen jener Ursprungskraft, die aus dem authentischen Gott-Mensch-Bezug generiert und deren Prä senz so auch – wenngleich graduell abgeschwächt – für Zeiten gerettet werden kann, die die urmenschliche Innigkeit im Verhältnis zum Göttlichen verloren haben“<sup>63</sup>.

Diese Aussage zeigt die Nähe des Longinschen Erhabenheitskon zeptes zu Platons Anamnesis-Lehre – und deren entscheidende Dif ferenz. In der Platonischen Anamnesis wird der Gott-Mensch-Bezug in der Formel vom „Gott nachwandeln“ vorausgesetzt und im Ge burtstrauma vergessen; bei Longin dagegen haben wir es mit einem zwar graduell abgeschwächten, aber immer noch „präsenten“ Gott Mensch-Bezug zu tun. Dies hat entscheidende Rückwirkungen auf die Frage der Zeitlichkeit des im Erhabenen wirksamen Erinnerns.

Bevor ich dieses Problem weiter verfolge, muss allerdings zu nächst noch das Kantische Erhabene dem damit eröffneten Frageho rizont eingefügt werden. Christine Pries schreibt zu den zwei Phasen des Kantischen Erhabenen:

Erste Phase: Bei der Begegnung mit bestimmten Naturphänomenen – nämlich solchen, die über alle Massen gross oder über alle Massen mächtig zu sein scheinen – gelingt es der Einbildungskraft als sinnlichem und endlichem Ver mögen nicht mehr, die auf sie einstürmenden Eindrücke zu verarbeiten. [...] die Natur scheint zweckwidrig zu sein. Daraus ergibt sich die Unlust.

61 Jörg Villwock, *Sublime Rhetorik*, a.a.O., S. 53.

62 Vgl. Hermann Koller, *Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Aus druck*, Bern, Francke, 1954.

63 Jörg Villwock, *Sublime Rhetorik*, a.a.O., S. 41.

Zweite Phase: Zu dieser Unlust gesellt sich trotzdem Lust, denn in der weiteren Reflexion kommt dem betreffenden 'Subjekt' der Gedanke, dass selbst die so übergrosse und übermächtige Natur, gemessen am unendlichen Ideenvermögen (der Vernunft), nur verschwindend klein ist [...], dass es sich also als Vernunftwesen in Sicherheit befindet und der Natur überlegen ist. Die Tatsache, dass überhaupt Lust entsteht, beweist für Kant das Vorhandensein von Ideen und deren Vermögen, der Vernunft<sup>64</sup>.

Um die mögliche Rolle der Erinnerung in diesem Vorgang zu beschreiben, greife ich zunächst auf die *Kritik der reinen Vernunft* zurück, nicht ohne vorweg darauf hinzuweisen, dass ich mich hier auf eine sehr knappe Perspektivierung des in Kants erster Kritik unterbreiteten Konzepts einer "dreifachen Synthesis, die notwendigerweise in allem Erkenntnis vorkommt"<sup>65</sup>, beschränken muss, die aufgrund ihrer Kürze in mancherlei Hinsicht unzureichend bleibt.

Zur ersten Synthese schreibt Kant: Damit aus dem Mannigfaltigen "Einheit der Anschauung werde, [...] so ist erstlich das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und denn die Zusammennehmung desselben notwendig, welche Handlung ich die *Synthesis der Apprehension* nenne, weil sie gerade zu auf die Anschauung gerichtet ist, die zwar ein Mannigfaltiges darbietet, dieses aber als ein solches, und zwar *in einer Vorstellung* enthalten, niemals ohne eine dabei vorkommende Synthesis bewirken kann"<sup>66</sup>. Hinsichtlich dieser ersten, in der Anschauung selbst verorteten Synthesis ist jedoch insofern ein Widerspruch zu bemerken, als Kant, wie Christine Pries anmerkt, eine "merkwürdige Verkehrung des Verhältnisses von Raum und Zeit und der Synthese vornimmt"<sup>67</sup>; während er zunächst "die Synthesis der Apprehension gleichsam als Resultat aus den reinen Anschauungsformen von Raum und Zeit – vor allem der Zeit –"<sup>68</sup> ausgibt, behauptet er später, dass diese Anschauungsformen "nur durch die Synthesis des Mannigfaltigen [...] erzeugt werden können"<sup>69</sup>. Martin

64 Christine Pries, *Das Erhabene*, a.a.O., S. 8/9.

65 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft. Erster Teil*, ders., *Werke in zehn Bänden*, Bd. 3, S. 161.

66 Ebd., S. 163.

67 Christine Pries, *Übergänge ohne Brücken*, a.a.O., S. 130.

68 Ebd.

69 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., S. 163.

Heidegger hat in *Kant und das Problem der Metaphysik* davon die für meine weitere Argumentation entscheidende These abgeleitet, dass die Zeit erst durch diese Synthesis konstituiert werde, die er deshalb "zeitbildend"<sup>70</sup> nennt.

Während sich die erste Synthese zwar hinsichtlich der Zusammenfassung des Mannigfaltigen in der Anschauung als Modell allen Erinnerns stark machen liesse, thematisiert Kant in der zweiten Synthese, "der Synthesis der Reproduktion in der Einbildung"<sup>71</sup>, ausdrücklich die Funktion des Gedächtnisses, wenn er schreibt: "Würde ich aber die vorhergehende [Vorstellung; M.W.] [...] immer aus den Gedanken verlieren, und sie nicht reproduzieren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung [...] entspringen können"<sup>72</sup>.

Die dritte "Synthesis der Rekognition im Begriffe"<sup>73</sup> sei hier nur der Vollständigkeit halber angeführt; sie garantiert die "für die Erkenntnis notwendige transzendentale Einheit der Apperzeption"<sup>74</sup>.

Christine Pries weist darauf hin, dass es eben diese erste und zweite Synthesis seien, "die anlässlich der 'erhabenen Gegenstände' mit der ästhetischen Grössenschätzung scheitert[en]"<sup>75</sup>. In einem *Die Sprengung der Synthesen durch das Erhabene* überschriebenen Kapitel führt sie aus:

Der "erhabene Gegenstand" kann, wie Kants Beschreibung zeigt, gerade nicht als *ein* Gegenstand in diesem *einen* Augenblick wahrgenommen werden, sondern die Zeit zerfällt sozusagen in verschiedene Momente, die nicht mehr zu einem Augenblick verdichtet werden können, wie das im Normalfall geschieht. Das Erhabene enthüllt, dass Zeit nur als bereits synthetisierte "da" ist. Mit der Zeit zerfällt das Gegebene zu einer Art amorpher Masse. Wenn man Kants Synthesen als den Vorgang versteht, durch den Gegebenes überhaupt erst rezipiert und [...] weiterverarbeitet wird, so wird am Erhabenen deutlich,

70 Vgl. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4. erw. Auflage, Frankfurt a. Main, Klostermann, 1973, S. 174.

71 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., S. 163.

72 Ebd., S. 164.

73 Ebd., S. 165.

74 Christine Pries, *Übergänge ohne Brücken*, a.a.O., S. 132.

75 Ebd., S. 136.

dass hier ein Gegenstand begegnet, der nach dem grundlegenden Modell der Wahrnehmung in der *Kritik der reinen Vernunft* nicht wahrgenommen werden kann und deren Zeit-Konzeption aus den Angeln hebt. Gleichwohl lässt sich nicht bezweifeln, dass er dennoch wahrgenommen wird – sonst gäbe es kein Gefühl des Erhabenen<sup>76</sup>.

Wenn Erhabenes sich dadurch auszeichnet, dass die anhand der ersten und zweiten Synthesis in der *Kritik der reinen Vernunft* aufgezeigte Funktion der erinnernden Zusammenfassung nicht mehr greift, dann scheint mein ganzes Unternehmen einer Parallelisierung von Erhabenem und Erinnern plötzlich grundlos, insofern Erinnerung im Kantischen Erhabenen gar keinen Platz mehr zu haben scheint. Es sieht aus, als hätte ich mir mit dem Rückgriff auf die erste Kritik selbst den Boden unter den Füßen weggezogen, und die so häufig angeführte Rede vom drohenden Absturz würde so bloss zu einem Sturz vom Erhabenen ins Lächerliche. Aber dies gilt nur, wenn man einen einsinnigen Erinnerungsbegriff, ein lineares Modell von Re-Präsentation zugrundelegt. Wenn Christine Pries jedoch argumentiert, dass das in der *Kritik der reinen Vernunft* in Anspruch genommene Modell der Wahrnehmung hinsichtlich der in ihm vorausgesetzten Zeit-Konzeption vom Erhabenen aus den Angeln gehoben werde, so lässt sich dies auch so verstehen, dass die Erinnerung im Kontext der Erhabenheit einer anderen Zeitkonzeption untersteht. Wie etwa für Hamlet angesichts der gespenstischen Erscheinung seines Vaters gerät hier “die Zeit aus den Fugen”; anders und mit Derridas Hamlet-Lektüre in *Marx' Gespenster* gesagt: das Erhabene erlaubt die Frage nach der “Fügung einer radikal unverfügten Zeit”<sup>77</sup>. Oder – um an das Motto dieses Aufsatzes anzuschliessen –: Im Erhabenen *ist* nicht einfach Zeit, als vorhandene oder vorausgesetzte; im Erhabenen *wird* Zeit. Was aber bedeutet dies genau für die Erinnerung? Dieser Frage möchte ich mich hier abschliessend von einer zunächst sicher überraschenden Seite nähern.

76 Ebd., S. 138.

77 Jacques Derrida, *Marx' Gespenster. Der verschuldete Statt, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt a. Main, Fischer, 1995, S. 38.

## 5.

Jean-François Lyotard äussert im Interview mit Christine Pries:

Wenn man sich daranmacht, dass Kantische Haus (das eine verfluchte Baracke ist) zu bewohnen, kann man sich die Frage stellen, warum die Vernunft zur Einbildungskraft sagt, dass sie ihr das Absolute zeigen solle. Wenn die Vernunft vernünftig wäre, wüsste sie, dass die Einbildungskraft das Absolute qua Voraussetzung nicht darstellen kann, weil sie Synthesen vornimmt und man sich im Relativen befindet, sobald man synthetisiert. Hier besteht eine merkwürdige Leidenschaft auf Seiten der Vernunft, die Darstellung von etwas zu verlangen, das nicht darstellbar ist. Ist das ein Interesse der Vernunft? Im Grunde genommen nicht. Auf jeden Fall besteht ein Konflikt zwischen dem Interesse der Vernunft und dem Interesse der Einbildungskraft, und vielleicht sogar der Vernunft mit sich selbst. Wenn die Vernunft vernünftig ist, kann sie nur vom Schönen eine Darstellung mittels der Natur verlangen. Im Erhabenen wird die Vernunft verrückt. Sie sagt: all das ist mir schnuppe, ich will die Freiheit selbst darstellen<sup>78</sup>.

Ich möchte dieses Verrücktwerden der Vernunft wörtlich nehmen und es aus der Perspektive des Enthusiasmus, der in allen hier besprochenen Konzeptionen des Erhabenen begegnet, beleuchten.

In Platons *Phaidros* steht zu lesen, dass es vom Wahnsinn zwei Arten gebe, „die eine aus menschlicher Krankheit, die andere aus göttlicher Umwechslung des gewöhnlichen ordentlichen Zustandes“. Beim Enthusiasmus haben wir es also mit einem Konzept zu tun, in dem der in der Anamnesislehre vorausgesetzte, aber je schon vergessene Gott-Mensch-Bezug auch bei Platon als noch „präsent“ gedacht wird und sich so dem Erhabenen des Longin annähert. Den göttlichen Wahnsinn unterteilt Platon dabei wiederum nach den je verantwortlichen Göttern, indem er den „weissagenden Anhauch dem Apollon“ zuschreibt, dem „Dionysos den der Einweihungen, den Musen den dichterischen, den vierten aber der Aphrodite und dem Eros, den Wahnsinn der Liebe nämlich“ (*Phaidros*, 165 a/b).

Bei Longinus heisst es: „Das Grossartige nämlich überzeugt die Hörer nicht, sondern verzückt sie“, es übe „unwiderstehliche Macht“

78 Jean François Lyotard, *Das Undarstellbare – wider das Vergessen*, a.a.O., S. 333/334.

aus, die jeglichen Hörer überwältige<sup>79</sup>. Unter die fünf Quellen der Erhabenheit rechnet Longin in diesem Sinne auch die “starke, begeisterte Leidenschaft”<sup>80</sup>. Ausserdem heisst es:

Es ist die Nachahmung der grossen Schriftsteller und Dichter von einst und der Wetteifer mit ihnen. An diesem Ziel, mein lieber Freund, wollen wir mit Nägeln und Zähnen festhalten. Viele nämlich werden durch fremden Anhauch mit Gott erfüllt, ganz so, wie man von der Pythia berichtet. Nähert sich diese [...] dem Dreifuss bei dem Erdspalt, hauche dieser, wie man sagt, göttliche Dämpfe aus, und sie empfängt davon göttliche Kraft [...]. So strömen vom Genius der Alten wie aus heiligem Quell geheimnisvolle Einflüsse in die Seele ihrer Bewunderer; durch sie werden auch nicht gerade enthusiastische Naturen angehaucht und sind begeisterte Genossen fremder Grösse<sup>81</sup>.

Entscheidend ist hier die Gleichsetzung des “Genius der Alten” mit dem göttlichen Anhauch. Otto Schönberger kommentiert: “Letztlich liegt hier die in Platons *Ion* (533 D) begründete Vorstellung einer ganzen Kette von Empfängern der Begeisterung zugrunde, die den von der Muse empfangenen Impuls weitertragen.  $\psi\omega\zeta$  wird so zur Bezeichnung seelischer Erhabenheit, die im literarischen Werk aufgehoben, weitergegeben und in der Seele des Hörers von neuem aktualisiert wird”<sup>82</sup>. Das literarische Werk wird somit sowohl zum Ort, an dem sich das Erhabene realisiert, als auch zum Medium, in dem es tradiert wird – egal ob es nun direkt auf musiche Begeisterung zurückgeht oder der Nachahmung der begeisterten Alten geschuldet ist.

Bei Johann Christoph Gottsched wird der von den Musen ausgelöste Enthusiasmus unter dem der Kategorie des Erhabenen verwandten Begriff des Wunderbaren verhandelt, wenn die erste von drei Gattungen dieses Wunderbaren jenes umfasst, “was von Göttern und Geistern herrühret”<sup>83</sup> – und es in näherer Bestimmung heisst: “Das

79 Longinus, *Vom Erhabenen*, a.a.O., 1.4.

80 Ebd., 8.1.

81 Ebd., 13.2.

82 Ebd., S. 143.

83 Johann Christoph Gottsched, *Versuch einer critischen Dichtkunst*, Leipzig 1751, Reprint: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchhandlung, 1962<sup>5</sup>, S. 171.

erste Wunderbare, was die Götter verursachen, ist wohl zweifelsohne der Beystand, den sie dem Poeten selbst leisten”<sup>84</sup>. Die Poeten begäben sich dabei “fast alles Antheils, den sie an ihren Sachen hatten, um nur für göttlich erleuchtete Männer gehalten zu werden”<sup>85</sup>. Gottsched führt aus, dass die Musen als “Töchter der *Mnemosyne*”<sup>86</sup> “sich jedoch nicht um gemeine und überall bekannte Dinge anrufen lassen, die man auch ohne ihre Hilfe wissen kann. [...] Es müssen verborgene, und ganz ins Vergessen geratene Dinge seyn, dabey man sich ihren Beystand erbittet”<sup>87</sup>. Als Beispiel verweist Gottsched auf den Schiffskatalog der *Ilias* Homers, der beginnt:

Sagt mir nun, Musen! die ihr die olympischen Häuser habt –  
 Denn ihr seid Göttinnen und seid zugegen bei allem und wisst alles,  
 Wir aber hören nur die Kunde und wissen gar nichts –  
 Welches die Führer der Danaer und die Gebieter waren.  
 Die Menge freilich könnte ich nicht künden und nicht benennen,  
 Auch nicht, wenn mir zehn Zungen und zehn Münder wären  
 Und die Stimme unbrechbar, und mir ein ehernes Herz im Innern wäre,  
 Wenn nicht die olympischen Musen, des Zeus, des Aigishalters, Töchter,  
 mir ins Gedächtnis riefen, wie viele nach Ilios gekommen<sup>88</sup>.

Die unbenennbare Menge könnte man zunächst mit Kant als mathematisch Erhabenes ansehen, vor dem Homers Einbildungskraft versagt. Die Fähigkeit zur Synthetisierung wird nun aber als *aisthetisches* Vermögen der Musen eingeführt; denn nur diese Fähigkeit erlaubt die ungebrochene Gleichsetzung von Zugegensein und Wissen. Damit bewegt man sich in Hinsicht auf die Erhabenheit allerdings wiederum eher im Horizont Longins, nämlich auf der Ebene der – wenn auch dem Menschen nicht oder nur durch musiche Begeisterung möglichen – *Darstellung*. Indem die Musen Homer inspirieren, ihm ins Gedächtnis rufen, “wie viele nach Ilios gekommen”, vermag er nun der Aufgabe des Schiffskataloges gerecht zu werden, einer erinnernden Zusammenfassung des aus menschlicher

84 Ebd., S. 172.

85 Ebd.

86 Ebd., S. 176.

87 Ebd.

88 Homer, *Ilias*, Buch 2, Verse 484-492.

Perspektive Unendlichen, der durch die Beteiligung der Musen die Spur der Göttlichkeit deutlich eingeschrieben ist.

Die nämliche Konstellation findet sich auch noch einmal in Hesiods *Theogonie*, insofern der Gesang, den die Musen ihn lehren, als Gesang beschrieben wird, der

[s]agt, wie zuerst die Götter entstanden  
und die Flüsse und das endlose Meer, schäumend im Wogenschwall,  
und die leuchtenden Sterne und der weite Himmel darüber,  
[...].

Das berichtet mir, ihr Musen, die ihr olympische Wohnungen innehabt,  
von Anfang an und sagt mir, was von diesem als erstes entstand<sup>89</sup>.

Es ist offensichtlich, dass wir es hier mit einer Versammlung später topisch gewordener Erhabenheitsbilder zu tun haben. Auch hier kündet der musische *logos* somit von einem Erhabenen, vor dessen Schilderung der Mensch nur resignieren könnte. Stehen die Musen aber als von Hesiod erstmals so benannte Töchter der Mnemosyne für die Erinnerung ein, so haben wir es auch hier mit einem Erinnern zu tun, das sich von dem sonst menschenmöglichen unterscheidet. Dieses “göttliche” Erinnern hatte ich vorhin schon mit der dreigliedrigen, ekstatischen Zeitformel zusammengebracht, der Hesiod die zweigliedrige, lineare Zeitformel menschlichen Erinnerns konfrontiert. Lassen sich die Ausführungen Kants nun auf diese zwei Erinnerungsmodelle beziehen? Was die Kritik der reinen Vernunft als erinnernde “Synthesis des Mannigfaltigen, was nicht notwendig zu einander gehört”<sup>90</sup> benennt, wäre in Parallelie dazu eine der linearen Zeitkonzeption geschuldete Form der Erinnerung, die angesichts des Erhabenen offensichtlich aus den Fugen gerät.

Der damit nahegelegten Frage nach der im Erhabenen enthüllten “Fügung einer radikal unverfugten Zeit” lässt sich dabei weiterhin mit Hesiod stellen, insofern sein musisch inspiriertes Erinnern über das Homerische Erinnern eines bloss vergessenen Vergangenen noch hinausgeht und auf ein Ur-Anfängliches gerichtet ist: als absolute *arché* fungiert dabei das Chaos, das weniger als Durcheinander,

89 Hesiod, *Theogonie*, S. 51.

90 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., S. 204.

denn als Rachen und Schlund, aus dem alles Weitere kommt, zu verstehen ist. Christine Pries hat darauf hingewiesen, dass Hesiod das Chaos „als Abgrund [konzipiert], der mit den klassischen Metaphern des Erhabenen beschrieben“<sup>91</sup> werde. Hesiods absolute *arché* unterscheidet sich vom platonischen Seelenflug als *arché* menschlicher Erkenntnisfähigkeit dabei gerade wiederum dadurch, dass es sich einem linearen Zeitmodell eben nicht fügt. In Rahmen eines solchen Modells müsste es nämlich als jenes, von dem alles Weitere seinen Ausgang nahm, längst vergangen und nur noch zu erinnern sein; bei Hesiod dagegen wird es als fortgesetzt präsent gedacht, wie sich zeigt, wenn man zum späteren Titanenkampf liest: „Ungeheure Glut bedeckte das Chaos“<sup>92</sup>.

Da ist es also wieder und noch immer: das Chaos. Insofern es aber fortgesetzt „präsent“ ist und so zumindest rein formal sowohl dem Kantischen Absoluten als auch dem fortwährenden Gott-Mensch-Bezug bei Longinus entspricht und sich zudem dem griechischen Wahrheitskonzept der *aletheia* fügt, ist es als *arché* nicht nur Grund alles Weiteren, sondern in Zeiten, da dieses Weitere aus ihm bereits hervorgegangen ist, genau und gerade dessen Abgrund.

Jacques Derrida hat in *Den Tod geben* im Zusammenhang einer Auseinandersetzung mit dem Begriff der Verantwortung formuliert, dass dieser Begriff zwar „der Kohärenz, der Folgerichtigkeit und sogar der Identität mit sich beraubt [sei] [...]. Nichtsdestotrotz hat er, wie man so sagt, ‘funktioniert’, im Gegenteil – und er operiert um so besser, als er dazu da ist, den Abgrund zu verbergen oder den Mangel an Begründung zu stopfen, um so einem Chaotisch-Werden in dem, was man Konventionen nennt, stabilisierend entgegenzuwirken“<sup>93</sup>. Er fügt hinzu: „Dass diese Ordnung auf der Nicht-Grundlage eines Chaos (Abgrund und offener Mund) gegründet ist, das wird denen eines Tages zwangsläufig in Erinnerung gerufen werden, die es mit gleicher Zwangsläufigkeit vergessen“<sup>94</sup>. Es geht hier mit glei-

91 Christine Pries, *Das Erhabene*, a.a.O., S. 22.

92 Hesiod, *Theogonie*, a.a.O., V. 695-703.

93 Jacques Derrida, „Den Tod geben“, *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, hg. v. Anselm Haverkamp, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1994, S. 331-445, Zitat: S. 410.

94 Ebd., S. 412.

cher Schärfe um die Zwangsläufigkeit des Erinnerns wie des Vergessens. Die Erfahrung des Erhabenen lässt sich in diesem Sinne verstehen als Erinnerung daran, dass alle Ordnung auf der Nicht-Grundlage des Chaos' als Abgrund gründet. Zugleich damit findet sich im Erhabenen auch die Erinnerung daran, dass dieser Sachverhalt zwangsläufig vergessen (gemacht) werden muss.

Friedrich Schelling hat in §65 seiner kunstphilosophischen Abhandlungen "das Chaos die Grundanschauung des Erhabenen"<sup>95</sup> genannt. Friedrich Schlegel schreibt: "Um die Erinnerung des Unendlichen zu wecken ist die enthusiastische Form die einzig zweckmässige"<sup>96</sup> – und apostrophiert in seinem 18. Ideen-Fragment den Enthusiasmus als "lichtes, d.h. reines Chaos"<sup>97</sup>. Immanuel Kant lässt das Gemüt angeichts der Natur "in ihrem Chaos" auf die "Stimme der Vernunft" hören, die die "Zusammenfassung in eine Anschauung [fordert] [...], und selbst das Unendliche [...] von dieser Forderung nicht ausnimmt"<sup>98</sup>. Die Vernunft fordert bei Kant also Totalität noch vom Unendlichen – und da die Einbildungskraft dies nicht zu leisten vermag, greift die Vernunft selbst ein und denkt in ihrem Urteil das Unendliche als *ganz* gegeben. Zu solchem Unendlichen gehört für Kant ausdrücklich auch die Zeit, die er in der ersten Kritik noch als "Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt", eingeführt und hinzugefügt hatte: "Die Zeit ist also a priori gegeben"<sup>99</sup>. Dieses Verständnis der Zeit hebt das Erhabene mit der Enthüllung, dass die Zeit immer "nur als bereits synthetisierte 'da' ist", aus den Angeln. Die Zeit, die allen Anschauungen "zum Grunde liegt", gründet ihrerseits auf dem Abgrund eines anderen, nicht-linearen Zeitmodells, in dem die Zeit keine der Anschauung vorausgehende, sondern in ihr je erst hervorgebrachte ist. Aber es ist auch das Erhabene, in dem diese andere Zeitkonzeption wieder vergessen wird, indem die Vernunft im Übergang zur lustvollen zweiten Phase die Idee der Totalität beisteuert. Es bleibt daran zu

95 Hartmut Böhme, "Anmerkungen zur Theorie des Erhabenen aus dem Blick des 'Menschenfremdesten'", *Das Erhabene*, hg. v. Christine Pries, a.a.O., S. 119-141, Zitat: S. 157.

96 Zit. nach: Ebd., S. 149.

97 Zit. nach: Ebd., S. 157.

98 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, a.a.O., S. 341.

99 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., S. 78.

erinnern, dass diese Zusammenschau ganz unterschiedlicher Erhabenheitskonzepte – von Longin bis Lyotard – nur auf den für die Frage nach der Unvergesslichkeit des Erhabenen entscheidenden Bruch im Erhabenen bezogen sein kann; die offensichtlichen Unterschiede der Erhabenheitskonzepte bleiben davon unberührt.

Wilfried Menninghaus schreibt zum Kantischen Erhabenen, dass Kant versuche „durch radikale Einschnitte dieses ganze Macht syndrom von performativer Sprache, Leidenschaft und Ekstase/Enthusiasmus [wie man es bei Longin finde; M.W.] abzuschaffen. [...] Erhaben ist bei ihm und Schiller der Widerstand gegen das, was vorher das Erhabene hiess. War das Hohe bei Longin ein Vermögen der Überwältigung, so wird es bei Kant und Schiller zu einem ‘Vermögen zu widerstehen’“<sup>100</sup>. Aber Menninghaus’ Argument ist auch wiederum nur die halbe Wahrheit, die Rückseite nämlich jenes mit Lyotard benannten Verrücktwerdens der Vernunft. Kant schafft den Enthusiasmus nicht rigoros ab; er schreibt vielmehr: „Ästhetisch gleichwohl ist der Enthusiasmus erhaben“<sup>101</sup>. Allerdings birgt der Enthusiasmus für Kant die „Gefahr der Schwärmerei, welche ein Wahn ist, über alle Grenzen der Sinnlichkeit hinaus etwas sehen, d.i. nach Grundsätzen träumen (mit Vernunft rasen) zu wollen“<sup>102</sup>.

Im Erhabenen steht die Vernunft in radikaler Weise auf dem Spiel. Denn das beruhigende Bild von den zwei Phasen zunächst der Unlust, dann der Lust als Erinnerung an die menschliche Freiheit ist seinerseits eine Vereinfachung. Kant spricht an anderer Stelle von einem „schnell wechselnden Abstossen und Anziehen“<sup>103</sup>, das eben und gerade keine lustvolle Aufhebung des im Erhabenen ausgetragenen Widerstreits in Aussicht stellt. Christine Pries schreibt dazu: „Das *Kritisch-Erhabene*, für das meine Interpretation des Erhabenen eintritt, wäre dasjenige, in welchem die Dialektik der beiden gleichberechtigt nebeneinander stehenden Pole nicht stillgestellt oder aufgehoben werden kann, was einen schwankenden Perspektivwechsel erlaubt“<sup>104</sup>. Das Erhabene enthüllt in dieser Perspektivierung, dass alle Ordnung sich nur einer

100 Wilfried Menninghaus, *Zwischen Überwältigung und Widerstand*, a.a.O., S. 6.

101 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, a.a.O., S. 363.

102 Ebd., S. 366.

103 Ebd., S. 345.

104 Christine Pries, *Übergänge ohne Brücken*, a.a.O., S. 194.

schwankenden Brücke über einem Abgrund verdankt. Allerdings bleibt darauf hinzuweisen, dass das Erhabene diese Ordnung nicht wirklich aus den Angeln hebt. Es erweist bloss als Grund einer linearen Zeitordnung den Abgrund einer ekstatischen Zeit; aber es erweist auch, dass sich auf dem Chaos eine Ordnung nur gründen lässt, wenn dessen fortwährende "Präsenz" vergessen (gemacht) wird. Wenn man so will, erfährt die Anamnesis-Lehre Platons, in der gerade dieses Vergessen konzeptualisiert wird, im Erhabenen seine Rechtfertigung als Oberflächenstruktur.

Von daher habe ich mich mit meinen Ausführungen auf keinem schwankenderen Grund bewegt, als jede Äusserung es tun muss. Was gemeinhin und zwangsläufig jedoch vergessen bleibt, wird im Erhabenen offenbar; der Ab-Grund des Chaos' offensichtlich. Diese Offensichtlichkeit mag Schwindel erregen. Hier mag zudem auch der Grund für die Lust an der *Memoria* liegen, kann man sich doch in der Auseinandersetzung mit diesem Thema als wagemutiger Hochseilartist inszenieren, der über dem tiefsten Abgrund die Balance hält, während man in Wirklichkeit den festesten Boden unter den Füßen hat; den Boden nämlich, auf dem all unser Erinnern ruht. Welches andere Thema verspräche solche Lust?

Ans Ende möchte ich eine weitere Passage aus William Wordsworths *Prelude* stellen, die sich als literarischer *locus classicus* des Bezugs von Erhabenheit und Gedächtnis verstehen lässt und die im Horizont des Erörterten ausführlich zu interpretieren wäre, auch und vor allem in Hinsicht auf das, was sich dem hier erörterten Paradox des Erhabenen und des Erinnerns nicht so einfach fügt. Ich kann diese Passage jedoch hier nur noch zitieren; es handelt sich um die im sechsten Buch geschilderte Szene des mit grosser Erwartung eines erhabenen Gefühls unternommenen Alpenübergangs, der sich dann jedoch unbemerkt vollzieht und zur enttäuschenden Einsicht führt, "that we had crossed the Alps". Dieser Enttäuschung lässt Wordsworth eine Rekonstruktion des verpassten Erhabenen mittels der Einbildungskraft folgen:

Imagination – here the Power so called  
Through sad incompetence of human speech –  
That awful Power rose from the Mind's abyss  
Like an unfathered vapour that enwraps

At once some lonely Traveller. I was lost,  
 Halted without an effort to break through;  
 But to my conscious soul I now can say,  
 'I recognize thy glory'; in such strength  
 Of usurpation, when the light of sense  
 Goes out, but with a flash that has revealed  
 The invisible world, doth Greatness make abode,  
 There harbours, whether we be young or old;  
 Our destiny, our being's heart and home,  
 Is with infinitude, and only there<sup>105</sup>.

Dieser Geburt des Erhabenen aus dem Geist der Einbildungskraft (und nicht der Vernunft) liesse sich allenfalls noch das Diktum Karl Philipp Moritz' anschliessen, der aus der Tatsache, dass das "Grosse", das bei ihm die Stelle des Erhabenen einnimmt, aufgrund seiner Unendlichkeit "[i]n der Wirklichkeit [...] gar nicht mehr in Betracht kommen kann", folgert: "Das *Grosse* schafft sich erst nachher die zusammenfassende Phantasie"<sup>106</sup>. Damit ist die Hervorbringung der Erhabenheit – wie bei Wordsworth und anders als bei Kant – allerdings genau dem gleichen Vermögen der Einbildungskraft resp. Phantasie zugerechnet, das zunächst an der Zusammenfassung des unübersichtlich Grossen scheiterte: die zweite und lustvolle Phase der Zusammenfassung geht hier *explizit* auf das Konto der Erinnerung.

## Abstract

The essay explores the interfacing of the sublime with memory. Taken together, they demonstrate a paradoxical relation between endlessness and finiteness that may be linked to the 'endless theme' as articulated in Gadamer's memoria formula. Among the concepts of the sublime to be explored from this perspective will be those of Pseudo-Longinus and Kant. Finally, the essay provides a view on concepts of enthusiasm from antiquity against the background of the sublime.

105 William Wordsworth, *The Fourteen-Book Prelude*, a.a.O., S. 129/130.

106 Karl Philipp Moritz, *Fragmente aus dem Tagebuch eines Geistersehers*, ders., *Werke*, 3 Bde., hg. v. Horst Günther, Frankfurt a. Main, Insel, 1993<sup>2</sup> (1981<sup>1</sup>), Bd. 3, S. 271-322, Zitat: S. 302.