

Das HÖLDERLIN-JAHRBUCH 1992-93 dokumentiert die 22. Jahresversammlung in Jena. Hölderlin betrachtete das halbe Jahr 1794/95, das er in Jena zubrachte, als entscheidend für seine philosophische und dichterische Entwicklung. Die hier abgedruckten Vorträge, Sitzungsberichte und Forschungsarbeiten bilden einen Schwerpunkt; ein zweiter ist Hölderlins Antike-Rezeption.

ISBN 3-476-00910-6



9 783476 009104

J. B. METZLER

HOLDERLIN-JAHRBUCH  
1992-1993 BAND 28

# HÖLDERLIN JAHRBUCH 1992-1993

VERLAG  
J. B. METZLER

# HÖLDERLIN-JAHRBUCH

*Begründet von  
Friedrich Beißner und Paul Kluckhohn*

---

*Im Auftrag der Hölderlin-Gesellschaft  
herausgegeben von  
Bernhard Böschenstein und Ulrich Gaier*

Achtundzwanzigster Band  
1992–1993

Verlag J. B. Metzler  
Stuttgart · Weimar

Gedruckt mit finanzieller Unterstützung  
des Regierungspräsidiums Tübingen

Redaktionelle Mitarbeit:  
Wolfgang Rapp

Die Herausgeber ermuntern ausdrücklich zur Einsendung von Manuskripten oder Disketten. Die redaktionellen Richtlinien sind bei der Geschäftsstelle der Gesellschaft, Hölderlinturm, Bursagasse 6, D-7400 Tübingen zu erhalten.

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Hölderlin-Jahrbuch** / begr. von Friedrich Beißner und Paul Kluckhohn. Im Auftr. der Hölderlin-Ges. hrsg. – Stuttgart : Metzler.

Erscheint zweijährlich. – Früher im Verl. Mohr, Tübingen. – Aufnahme nach Bd. 27. 1990/91 (1991)

ISSN 0340-6849

NE: Beißner, Friedrich [Begr.]; Kluckhohn, Paul [Begr.]; Hölderlin-Gesellschaft

Bd. 27. 1990/91 (1991) –  
Verl.-Wechsel

ISBN 3 476 00910 6  
ISSN 0340 6849

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 1993 Verlag J. B. Metzler Stuttgart · Weimar  
und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart  
Einbandgestaltung: Willy Löffelhardt  
Satz und Druck: Laupp & Göbel in Nehren/Tübingen  
Printed in Germany

## Inhalt

### *Vorträge und Abhandlungen:*

Eine philosophische Konzeption entsteht. Hölderlins Denken in Jena. Von Dieter Henrich . . . . .	1
Als Hölderlin nach Jena kam. Von Helmut Brandt . . . . .	29
Zeitgenossenschaft. Hölderlin und der Jenaer Freundeskreis. Von Gerhard Schulz . . . . .	48
Friedrich Hölderlin und Friedrich Schiller – Die Tragik einer literaturgeschichtlichen Konstellation. Von Günter Mieth . . . . .	68
Charlotte von Kalb. Von Ute Oelmann . . . . .	80
Griechenland als Ideal und Utopie bei Winckelmann, Goethe und Hölderlin. Von Jochen Schmidt . . . . .	94
„Platons frommer Garten“. Hölderlins Platonlektüre von Tübingen bis Jena. Von Michael Franz . . . . .	111
„Heiliger Plato, vergieb...“. Hölderlins 'Hyperion' oder Die neue Platonische Mythologie. Von Stephan Lampenschurf . . . . .	128
Hölderlins Longin-Rezeption. Von Martin Vöhler . . . . .	152
„In guten Zeiten giebt es selten Schwärmer“ – Wielands 'Agathon' und Hölderlins 'Hyperion'. Von Walter Erhart . . . . .	173
„Meine Liebe ist das Menschengeschlecht“ – Die Idee der Weltbürgerlichkeit in Hölderlins Tübinger Hymnen und in Fichtes Jenaer Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (Diskussionsgrundlage). Von Klaus Vieweg . . . . .	192
Zur Konstellation zwischen Hölderlin, Hegel und Schelling im Jahre 1803. Von Guido Schmidlin . . . . .	204
Zur Lautstruktur bei Hölderlin. Von Wilhelm Killmayer . . . . .	218
Die Revision der 'Heimkunft'. Hölderlins späte Eingriffe in den Text der ersten Elegie im Homburger Folioheft. Von Wolfram Grodeck . . . . .	239
Der 'Empedokles'-Text der Großen Stuttgarter Ausgabe und der Frankfurter Ausgabe. Editions-kritik und Folgerungen für die Neu-Edition im Deutschen Klassiker Verlag. Von Katharina Grätz . . . . .	264

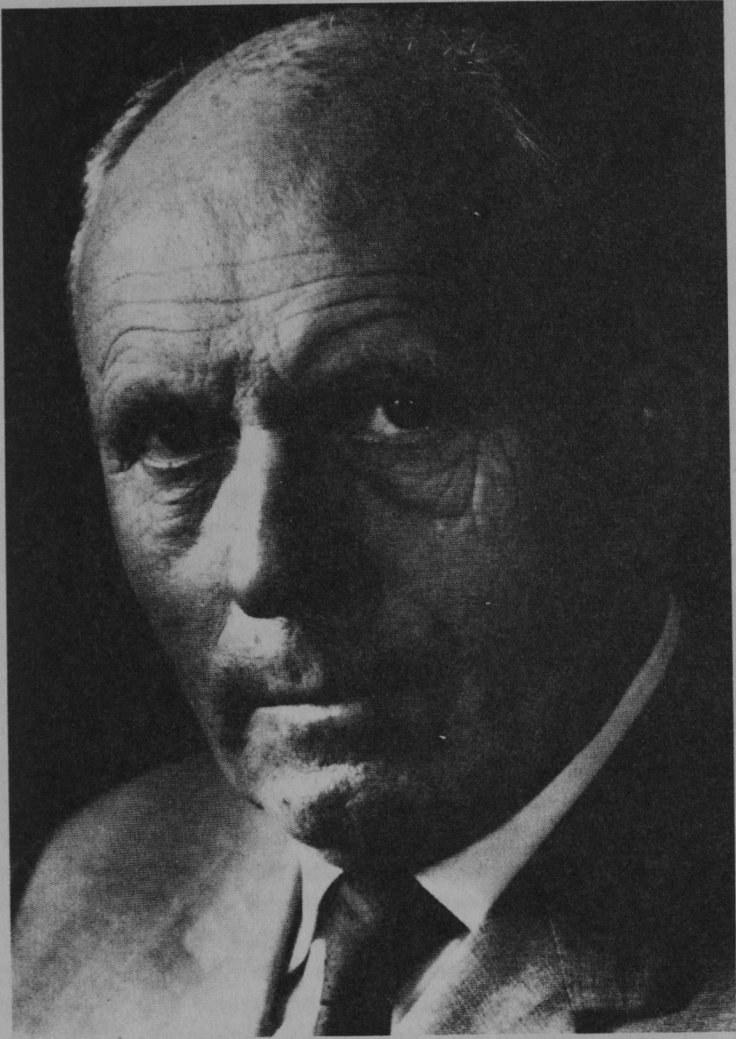
*Rezension und Abstracts:*

Rezension „Wörterbuch zu Friedrich Hölderlin“. Von Bernhard Böschstein . . . . . 300  
Hölderlin-Forschung außer Hause 1990–1991. Abstracts . . . . . 303

*Berichte:*

Ansprache des Präsidenten auf der Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft vom 11. bis 13. Juni 1992 in Jena. Von Gerhard Kurz . . . . . 317  
Grußwort zur Eröffnungsveranstaltung der 22. Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft am 12. Juni 1992, Aula der Friedrich-Schiller-Universität. Von Dietmar Haroske . . . . . 321  
Grußwort der Friedrich-Schiller-Universität Jena zur 22. Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft. Von Prof. Dr. Gottfried Meinhold . . . . . 324  
Bericht des Präsidenten über die 22. Jahresversammlung in Jena am 13. Juni 1992. Von Gerhard Kurz . . . . . 328  
Hölderlins Spinoza-Rezeption in Jena. Ein Bericht. Von Margarethe Wegenast . . . . . 331  
Der Vernunftbegriff der Schönheit. Schillers ästhetische Briefe und Hölderlin. Ein Bericht. Von Rolf-Peter Horstmann . . . . . 333  
Die Hölderlin-Gesellschaft . . . . . 339  
Vorstand und beratender Ausschuß der Hölderlin-Gesellschaft . . . . . 341  
Eingesandte Bücher . . . . . 343  
Anschriften der Mitarbeiter . . . . . 346





Theodor Pfizer

# Abschied von Theodor Pfizer

Von

Uvo Hölscher

Am 17. Juli 1992 ist Theodor Pfizer, der Ehrenpräsident der Hölderlin-Gesellschaft, im 89. Lebensjahr gestorben. Er hat die Gesellschaft, nach ihrer Neugründung unter Paul Kluckhohn im Jahr 1946, als ihr zweiter Präsident seit 1955 durch fast ein Vierteljahrhundert geleitet. Er hat ihr in dieser langen Zeit nach innen und außen das Gepräge gegeben, das sie heute auszeichnet; und so sind wir ihm zu vielfachem Dank verpflichtet.

Für dieses Amt war er durch seine Person in ungewöhnlicher Weise geschaffen. Er entstammte einer literarisch gebildeten württembergischen Juristenfamilie, der Vater war Zivilrichter in Stuttgart, der Großvater hatte hohe Richterämter in Ulm und Stuttgart innegehabt, so wie fast jeder der väterlichen Ahnenschaft in juristischen und zumal auch akademischen Stellungen tätig war. Der Urgroßvater aber, der Professor Gustav Pfizer, Kenner und Verehrer der griechischen Dichtung, war Direktor des Stuttgarter Eberhard-Ludwig-Gymnasiums gewesen, des alten ‚Gymnasium illustre‘, auf dem schon Vater und Großvater, und schließlich er selber, zur Schule gingen. So war ihm der Umgang mit der klassischen Literatur, der alten wie der neuen, ein vertrautes Erbstück. Gleichwohl fühlte er sich selbst als „Pragmatiker“ und war es durchaus nach seinen frühen Interessen und eigenster Begabung.

Es ist bemerkenswert, mit welcher Konsequenz Pfizers Lebenslauf und Leistung aus persönlicher Anlage und familiären Traditionen hervorgegangen sind. Vom Vater, einem Mann von unbestechlichem Gerechtigkeitssinn und Strenge in der Erziehung wie gegen sich selbst, Bewunderer der preußischen Geschichte, dem württembergischen Königshaus anhänglich zugetan, – den Kindern ein fesselnder Erzähler und Erklärer der schwäbischen Heimat –, scheint mancher Zug im Sohne wiederzukehren. Einen „preußischen Schwaben“ – wie er einen nahen Tübinger Freund bezeichnete – möchte man ihn selber nennen. Den Vater, Offizier im ersten Weltkrieg, verlor er mit dreizehn Jahren in den Schlachten der Champagne. Die lebhaft und liebenswürdige Mutter, auch sie Tochter eines weltmännischen Juristen und Büchersammlers, hat

ihm den praktischen Lebenssinn, die „Tapferkeit des Herzens“, die Einfachheit der Empfindung und auch ein mimisches Talent vererbt, mit dem er in jungen Jahren Freunde und Lehrer zu imitieren liebte. Von beiden Eltern war ihm die tief liberale Gesinnung, in Religion und Politik, überkommen, die ihn später mit den Besten seiner Zeit verband: mit Theodor Heuß, Carlo Schmid, Theodor Eschenburg, Martin Buber. Und nur in harmonischem Kontrast dazu stand etwas angeboren Organisatorisches, Befehlerisches und Soldatisches in seinem Wesen.

Auf früheste Vorlieben reicht auch das zurück, was, nach dem juristischen Studium in Tübingen, Berlin und München, die erste Hälfte seiner Berufslaufbahn bestimmt hat: das Interesse an der Eisenbahn; nämlich auf die Faszination, die das Ulmer Betriebswerk und der Rangierbahnhof während der Besuche bei dem geliebten Großvater auf ihn ausübten, – übrigens auch der schon Oberbürgermeister jener Stadt, die Pfizers zweiten Lebensberuf ausmachen sollte. Immer hat ihn, mehr als das Technische, das Organisatorische interessiert, so wie im Juristischen die Verwaltung mehr als die Richter- und Strafjustiz. Seine Lebenserinnerungen von 1979 – sie reichen von der Kindheit bis 1948, umfassen also zwei Weltkriege mit ihren Vor- und Nachkriegszeiten – lassen sich, wenn man so will, geradezu als eine Geschichte der deutschen Reichsbahn lesen. Sie lag ihm wahrhaft am Herzen. Und wenn der Leser darin das innerste Persönliche vermisst, so spricht gerade daraus etwas von dem Kern seiner Person: das völlig Unprätentiöse, die Verschwiegenheit in allen persönlichen Dingen, die auch die nächsten Freunde zweifeln macht, was sie eigentlich von dem Manne wissen. Dabei von einer spürbaren Aufrichtigkeit und Bescheidenheit. Ein tief sympathisches Buch. Und selbst seine Verdienste im Beruflichen läßt es nur erschließen aus der Kette der Berufungen in immer neue, verantwortlichere Stellungen: nach Frankfurt am Main, Ludwigshafen, Mainz und, bis in die Krisen- und Katastrophenjahre, nach Dresden, Berlin, Gleiwitz – ein Faktum, das unter dem nationalsozialistischen Regime, für einen zu hoher öffentlicher Wirkung Befähigten, der sich nie bewegen ließ, der Partei beizutreten, bemerkenswert ist. Von damals aber hat er, über die engere württembergische Heimat hinaus, nach der Zerstörung und Teilung unseres Landes den Blick auf das Ganze als leitende Perspektive bewahrt.

Man muß es ihm – und den Erziehungsbemühungen des Vaters – glauben, daß ihm in der Jugend etwas Verträumtes eigen war. Und das berührt die andere Seite seines Wesens: den Leser. Das Nüchtern-Gesunde seiner kräftigen Erscheinung barg einen zarten Sinn für menschlichen Wert und die Schöpfungen der Kunst. Der Umgang mit Büchern war ihm

lebenslang Bedürfnis. Was aber in den respektablen Bibliotheken der Verwandten ebenso wie im Bewußtsein der gebildeten bürgerlichen Familien durchaus fehlte, war Hölderlin. Es war der Geist des Gymnasiums und die Freundschaft mit den neuen Klassenkameraden der Untertertia, Berthold und Alexander von Stauffenberg, die ihm den Dichter nahebrachten; damit zugleich das Werk Norbert von Hellingraths und die Dichtung Stefan Georges. Eine Schulaufführung von Szenen aus dem „Tod des Empedokles“, 1919, in der er selber eine kleine Rolle bekam, wurde zum prägenden Ereignis seines Lebens. Bis zur Oberprima hatte er, nächst dem „Hyperion“, auch die Gedichte der 90er Jahre und die späten Hymnen mitsamt den Sophoklesübersetzungen gelesen und schrieb für seinen Deutschlehrer Hermann Binder (einen Onkel unseres langjährigen Vorstandsmitglieds) sein Klassenreferat – wie Berthold über den historischen, so er über den Hölderlinischen Empedokles. Bald auch hat er, für Millionen des Inflationsgelds, sich die kostbare Inselausgabe erworben – Grundstock seiner reichen Hölderlin- und Klassikerbibliothek.

So ist uns Theodor Pfizer zum lebendigen Zeugen und Mittler aus der Frühzeit der ersten Wiederentdeckung des Dichters geworden. Die ereignete sich ja nicht nur in dem literarischen und akademischen Bereich. Unter Pfizers Schullehrern waren die aus dem ersten Weltkrieg heimkehrten, die den Hölderlin „im Tornister“ hatten, und ihr Erlebnis der Dichtung schlug auf die Jungen über in der neu auflebenden bündischen Jugend der frühen zwanziger Jahre. Den vielfältigen Verzweigungen der Bewegung – den vaterländischen, christlichen, sozialistischen, den Neupfadfindern, den jüdischen Wandervögeln – allen war gemeinsam das neue, unbürgerliche Kameradschaftsgefühl. Auf ihren Wanderungen gehörte Hölderlin, zusammen mit George, zu den präsentesten Dichtern, deren Verse am nächtlichen Lagerfeuer gesprochen wurden. Ein männlicher Freundschaftsenthusiasmus und der Gedanke der staatspolitischen Verpflichtung verband zumal Theodor Pfizer mit den Zwillingen Stauffenberg, zu denen bald auch der um drei Jahre jüngere Claus getreten war. In Lautlingen, dem Familiensitz, war er häufig zu Gast, gewann auch das besondere Vertrauen der Mutter, der Gräfin Caroline – ihr hat er noch nach ihrer Verhaftung mutige Treue bewiesen. Mit den Brüdern tauschte er in der Studienzeit lange Freundschaftsbriefe. Nach dem 20. Juli wären diese Zusammenhänge ihm fast zum Verhängnis geworden, hätte man nicht sofort das Gästebuch und andere belastende Papiere vor der Beschlagnahme durch die Geheime Staatspolizei in Sicherheit gebracht.

Es war ein beflügelndes Bewußtsein von ‚Tradition und Aufbruch‘

gewesen, das die Generation beherrschte, ehe es in den „Umbruch“ der dreißiger Jahre ein- und unterging. Die nationalsozialistische Usurpation Hölderlins durch die Partei überschattete schließlich auch die aus reinem Dienst am dichterischen Wort hervorgegangene erste Gründung der Hölderlin-Gesellschaft und die Anfänge der Stuttgarter Ausgabe.

Pfizer, mit Wilhelm Hoffmann seit der gemeinsamen Arbeit in der ‚Tübinger Studentenhilfe‘ eng befreundet, nahm an diesen Unternehmungen natürlich nächsten Anteil. Sein Wunsch, in der Gesellschaft mitzuwirken, erfüllte sich aber erst nach ihrer Auflösung und Neugründung nach dem Kriege, als er 1950, unter der Präsidentschaft Paul Kluckhohns, zusammen mit Friedrich Beißner, Wilhelm Hoffmann, Paul Böckmann, Romano Guardini und Carlo Schmid den neuen Vorstand bildete. Schon nach zwei Jahren wurde ihm die Nachfolge des erkrankten Präsidenten angetragen. Indessen aber war Pfizer bereits zum Oberbürgermeister von Ulm gewählt worden: in der schwer zerstörten Stadt eine Aufgabe, die seine gesammelten Kräfte forderte; so mußte er einstweilen ablehnen. Er war damals 44, auf der Höhe seines Lebens. Er trat ein in die damals vielbeachteten Bemühungen des ersten Ulmer Bürgermeisters, des Vaters von Hans und Sophie Scholl, um eine kulturelle Wiederherstellung aus den Trümmern, und der Wechsel in die neue, umfassende Tätigkeit brachte die lange gestauten Kräfte seiner vielseitigen Natur, mitsamt den Erfahrungen des bisherigen Berufs, erst zur vollen Entfaltung. Mehr als andeuten läßt sich das hier nicht – man möge es nachlesen in Wilhelm Hoffmanns eindringlichem Bericht, den er für die Festschrift der Stadt Ulm zu Pfizers Ausscheiden aus dem Amt im Jahr 1974 geschrieben hat. Es reicht von der Stadtplanung, dem großangelegten Straßen- und Schienenbau, dem Wiederaufbau der Wirtschaft und neuer Industrien, dem Wohnungsbau für die mächtig wieder angewachsene Bevölkerung, über die demokratische Aktivierung der Bürgerschaft und Rationalisierung der Verwaltung, bis zu der Neuorganisation und Neuschaffung der Bildungseinrichtungen: Museen, Theater, Bibliotheken – darunter drei namhafte und zukunftsorientierte Neukonzeptionen: die Hochschule für Gestaltung; die in ihrem Bildungs- und Erziehungsprogramm einzigartige Volkshochschule, inspiriert und geschaffen durch Inge Scholl, die überlebende Schwester, aus dem hoffnungsreichen Bürgergeist der Nachkriegszeit; schließlich, das Ganze krönend, die Ulmer Universitätsgründung als Forschungszentrum. Pfizers alljährliche analysierende und richtungweisende Rechenschaftsberichte in den öffentlichen Ulmer „Schwörreden“ gehören zu den eindrucksvollsten politischen Dokumenten der Nachkriegszeit und repräsentieren das, was man

damals den „Ulmer Stil“ nannte. Überhaupt war das Wort, die klare Darstellung der Sachverhalte und Erfordernisse der geistige und am weitesten ausstrahlende Teil seiner Wirksamkeit – das Verzeichnis seiner Schriften und Reden zählt mehr als 600 Titel.

Denn nun wurde nach Pfizer allenthalben verlangt als Mitwirkendem und Vorstand zahlreicher Gremien: der Studienstiftung des deutschen Volkes, des Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen, des Deutschen Bildungsrats, der Württembergischen Bibliotheksgesellschaft, der Schillergesellschaft, der Planungsgemeinschaft für die Region Obere Donau, des Kulturausschusses im Deutschen Städtetag, als Richter am Staatsgerichtshof. Von den Universitäten Freiburg und Tübingen wurde er zum Ehrensensator ernannt; die Philosophische Fakultät der Universität Heidelberg hat seine vielseitige Leistung für die Allgemeinheit mit der Verleihung des Ehrendoktorats gewürdigt und der Baden-Württembergische Ministerpräsident ihm den Titel des Professors verliehen.

Dies alles aufzuzählen war wohl nötig, um den ganzen Umfang seiner Person und seiner öffentlichen Wirksamkeit anzudeuten. Wir waren gewohnt, Herrn Pfizer als den väterlichen, die Hölderlin-Gesellschaft überlegen führenden Präsidenten zu erleben. 1955 hat er zu allem auch dieses Amt übernommen, mit einer Intensität, die den Anschein erwecken konnte, als sei es sein einziges. Ihm zur Seite, als Vizepräsident, Wilhelm Hoffmann, der Gründer des Hölderlin-Archivs und Direktor der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart. Es wurde eine überaus fruchtbare, freundschaftliche Zusammenarbeit, zu der sich hier zwei besondere Doppelbegabungen, aus Verwaltung und Wissenschaft, ergänzten. Darin hat Pfizers früh entwickeltes Gespür für Qualität, seine Menschenkenntnis und sein Blick für das Erreichbare eine wohlthätige Stetigkeit der Amtsführung verbürgt. Wir haben in den elf Jahresversammlungen unter seiner Leitung, von 1956 bis 1978, an einer bewegten Geschichte der Hölderlin-Gesellschaft teilgenommen. Mehrere davon sind zu Höhe- und Entscheidungspunkten ihrer Entwicklung geworden. Die Namen Heidegger, Adorno, Bertaux, die Kontroversen um den ‚Revolutionär‘ Hölderlin, um die Geisteskrankheit, die Thesen zum poetologischen Charakter der Texte und der Fortgang der Frankfurter Hölderlin-Ausgabe, die Entdeckung der ‚Friedensfeier‘, dazu Hölderlins Rezeption auf der Bühne und in der zeitgenössischen Dichtung bezeichneten Herausforderungen, denen sich die Wissenschaft ebenso wie die emotionale Teilnahme der Mitgliederschaft zu stellen hatten. Es ist bewundernswert, wie Theodor Pfizer, aus eigentlich konservativem Herkommen, doch mit den besten Traditionen südwestdeutscher Liberalität,

sich den neuen Problemen und Ansichten geöffnet hat, – vergleichbar seiner Beförderung des demokratischen Bürgersinns im öffentlichen Leben. Mit Entschiedenheit hat er die Auffassung durchgesetzt, unsere Tagungen als offenes Forum kontroverser Meinungen zu bewahren, auch gegen Fanatismus und häretischen Eigensinn, und so das Meiste zur Integration der Gesellschaft beigetragen. An ihren Geschicken hat er, nach seiner Entlastung vom Präsidentenamt, bei den Jahresversammlungen wie als ständiger Gast im Vorstand ratend und tätig bis zuletzt teilgenommen.

Sein Leben ist von schmerzlichen Leiderfahrungen nicht verschont geblieben, – das blieb in ihm verschlossen. Er hat sich in den verbleibenden Jahren wieder vermehrt seinen geschichtlich-biographischen Studien zugewandt, von denen eine Reihe eindrucksvoller, von strenger Sachlichkeit und Sachkenntnis getragener Lebensbilder zeugen: bedeutender Persönlichkeiten, denen er von früh auf in Freundschaft und Hochachtung verbunden war.

Und so auf seine Anfänge zurückgelenkt, mag man bedenken, wie viel zur Bildung und Entfaltung der Person Herkunft und Schule durch eine ungewöhnliche Kraft der Selbsterziehung vermocht haben. Er starb bei einer Besuchsreise nach München in einer stillen Schwabinger Klinik, noch in den letzten Tagen mit Genugtuung seiner Arbeit in der Hölderlin-Gesellschaft gedenkend. Er wurde, wie er es gewünscht hat, vor der öffentlichen Bekanntgabe in Stuttgart begraben.

#### *Einige Schriften von Theodor Pfizer:*

Im Schatten der Zeit – 1904–1948, Stuttgart 1979.

Die Brüder Stauffenberg. In: Robert Boehringer – Eine Freundesgabe, hrsg. von Erich Boehringer und Wilhelm Hoffmann, Tübingen 1957, 487–509.

Die Hölderlin-Gesellschaft – Anfänge und Gegenwart. HJb 21, 1979, 14–35.

Albrecht Herzog von Württemberg (1865–1939). In: Neunhundert Jahre Haus Württemberg, hrsg. von Robert Uhland, Stuttgart/Berlin 1984, 363–378; weitere biographische Skizzen in: Lebensbilder aus Schwaben und Franken, hrsg. von Robert Uhland: über Paul Bonatz in Bd. 14, 1980, Rudolf Stadelmann in Bd. 15, 1983, Karl Stieler und Wilhelm Groener in Bd. 17, 1991.

Dazu: Wilhelm Hoffmann, Theodor Pfizer – Lebenswege und Amtsführung. In: Tradition und Wagnis – Ulm 1945–1972, (Festschrift Theodor Pfizer), hrsg. von Hans Eugen Specker (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm, Bd. 12), Ulm/Stuttgart 1974, 9–23.

Die Hölderlin-Gesellschaft  
hat auf ihrer Mitgliederversammlung in Tübingen  
am 9. Juni 1990 einstimmig beschlossen,

## Professor Dr. Uvo Hölscher

mit seinem Abschied aus dem Amt  
als Präsident zum

### Ehrenpräsidenten der Hölderlin-Gesellschaft

zu ernennen.

Professor Dr. Uvo Hölscher  
hat zwölf Jahre hindurch die Hölderlin-Gesellschaft  
mit Hingabe, mit Würde, mit Klarheit  
und weltoffener Liberalität  
in der Vielfalt und im Streit der Meinungen geleitet  
und so ihr inneres Leben und ihr Ansehen  
in der Öffentlichkeit gefördert.

Mit seinem weitreichenden Wirken als Forscher  
und als Präsident  
hat er das Werk Hölderlins lebendig erhalten.

Tübingen, am 22. Oktober 1991

Sehard Kü-I

Präsident

# Eine philosophische Konzeption entsteht

Hölderlins Denken in Jena\*

Von

Dieter Henrich

*Vorbemerkung (Jena, Juni 1992)*

Wer lange über die Philosophie, die hier zuerst zur Wirkung kam, geforscht und nachgedacht hat, betritt mit einem Gefühl der Dankbarkeit das Katheder der Aula der Jenaer Universität. Denn die von der Rücksicht auf Zielvorgaben der Mächtigen freie Gedankenarbeit könnte nun in unserem ungeteilten Lande wieder eine Zukunft haben.

Ich möchte wohl auch ansetzen zu einem Vortrag über Hölderlin und die Deutschen. Kein anderer hat sowohl ihre Schwächen wie auch ihre Möglichkeiten so präzise benannt wie dieser Dichter, der ebenso Philosoph gewesen ist: ihren „Mangel an Elasticität“, oder ihre „unterwürfig blinde Andacht, womit sie alles aufnehmen, was außer ihrer ängstlich engen Sphäre liegt“ (StA VI, 303), aber auch „Gutmütigkeit und Fleiß, Kindheit des Herzens und Männlichkeit des Geistes“, „die Elemente“ also, „woraus ein vortreffliches Volk“ sich bilden kann (StA VI, 229).

Und gerade im Blick auf Jena würde ich wohl gern mit Hölderlin sagen dürfen: „Wenn sie alle, mit denen ich / Vormals trauerte, wenn unsere Städte nun / Hell und offen und wach“ (StA II, 10).

Doch steht es denen, die aus dem glücklich davongekommenen Westen herreisten, nicht an, Oden zu rezitieren, wo doch in dieser Stadt und Universität viele in Lebensschwierigkeiten geraten sind, die (ich zitiere wieder) „Gefühllosigkeit für gemeinschaftliche Ehre und gemeinschaftliches Eigentum“ wie Dichtung und Philosophie nur allzugut erklären könnten (StA VI, 303).

So wird das Beste sein, ohne Verzug an die Arbeit zu gehen. Ich versuche, etwas dazu beizutragen, daß sich die Gedanken, zu denen Hölderlin in Jena gelangte, im selbständig-verstehenden Nachvollzug und in einem damit als Anregung und Motiv gegenwärtigen Denkens

\* Vortrag, gehalten bei der 22. Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft in Jena am 12. Juni 1992.

erschließen, – dabei auch die Meinung Hölderlins erinnernd, derzufolge dies Volk umso selbständiger werde, je philosophischer es wird (StA VI, 230).

### *I. Hölderlins Habilitationsplan in der Jenaer Konstellation*

Ende 1988 wurde zum ersten Mal über eine Autographen-Auktion ein Blatt Hölderlins in dem Stammbuch des Mediziners Johann Caspar Camerer bekannt. Hölderlin hat es im März 1795 geschrieben, – „Zum Andenken unserer Freundschaft und unserer Jenischen Nachbarschaft“. Diesem Blatt hat Hölderlin, womöglich beim Abschied von Camerer, der am 14. April 1795 nach Bamberg reiste, einen Nachtrag hinzugefügt. Er lautet: „Halte den Philos gut!“.<sup>1</sup>

Dem griechischen ‚Philos‘ dürfen wir einen Doppelsinn zuordnen. Es meint gewiß ‚den Freund‘, der Camerer nun für lange Zeit nicht wiedersehen konnte. Aber es meint doch wohl ebenso den Freund der Sophia, den Philosophen. Als Philosoph hat sich Hölderlin somit zu dieser Zeit bezeichnet. Dies anzunehmen haben wir umso mehr Grund, als der Text, den er Camerer in sein Stammbuch schrieb, aus Pascals ‚Pensées‘ stammt.

Hölderlin hat den Text aber nicht direkt aus Pascals Buch entnommen. Er schrieb ihn aus einem der beiden Hauptwerke von Friedrich Heinrich Jacobi ab, entweder aus ‚Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn‘ oder aus ‚David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus‘. In dem ersten Buch sagt Jacobi, daß der Text von Pascal „sein großes Thema“ sei, im zweiten Buch ist der Text als Motto dem gesamten Werk vorangestellt.

Jacobis Pascalzitat spricht davon, daß der Skeptizismus an der Natur zum Scheitern kommt, während der Dogmatismus von der Vernunft selbst zum Scheitern gebracht wird. Es gibt nämlich eine Schwäche der Vernunft in ihren Beweisversuchen, welche die Dogmatiker nicht überwinden können. Und doch haben wir eine Idee von der Wahrheit, die der Skeptizismus nicht zu erschüttern vermag.

<sup>1</sup> Das Blatt ist veröffentlicht in: Dieter Henrich, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–1795)*, Stuttgart 1992, 826. In diesem Buch sind auch die Thesen des folgenden Textes ausführlicher belegt und weiter entwickelt. Eine Übersicht über den Forschungsgang, der zu diesen Thesen geführt hat, findet sich auch in: Dieter Henrich, *Konstellationen, Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795)*, Stuttgart 1991, 215 ff. Einige Abschnitte des hier publizierten Vortragsmanuskripts sind direkt aus dem ersten dieser beiden Bände übernommen worden.

Indem er sie Camerer mit auf den Lebensweg gab, hat Hölderlin diese Doppelaussage auch seinerseits unterschrieben. Man muß sich also fragen, welchen Sinn er mit ihr verband. Die Antwort wird sich im Gange der Überlegungen, die wir anstellen wollen, aber von selbst ergeben. So wollen wir das Stammbuchblatt zunächst nur als Hinweis darauf nehmen, daß Hölderlin im März und April 1795 auch im Umgang mit seinen Freunden und Landsleuten als Philosoph wahrzunehmen war und daß er selbst vor ihnen eine philosophische Position vertreten hat.

Daß es so war, können wir auch ziemlich sicher aus anderen Daten erschließen. In eben diesem Frühjahr 1795 bewohnte Hölderlin zusammen mit Sinclair auf dem Hang eines Hügels im Jenaer Saaletal ein Gartenhaus. Während dieser Zeit muß er auf Sinclairs philosophisches Denken einen entscheidenden Einfluß gewonnen haben. Denn Sinclairs philosophische Manuskripte sind zu einer Zeit, zu der er noch nicht wieder mit Hölderlin zusammengetroffen war, in einem Ausmaß von Gedanken Hölderlins bestimmt, das sich allein aus einem Briefwechsel kaum erklären ließe.

Von diesen Gedanken wissen wir vor allem aus einem Text Hölderlins, der zum ersten Mal 1961 publiziert worden ist und den Friedrich Beißner unter den Titel ‚Urtheil und Seyn‘ gestellt hat. Er ist auf das Vorsatzblatt eines Buches notiert. Man kann aber zeigen, daß er einen wohlwogenen Aufbau hat. Im übrigen ist er die erste der ganz wenigen Skizzen, in denen Hölderlin ausschließlich fundamentalphilosophische Themen erörtert. Dieser Text wurde spätestens im Mai 1795 in Jena niedergeschrieben. Die Eigentümlichkeiten seiner Rechtschreibung sprechen aber dafür, ihn nahe an das Datum der Abreise Camerers aus Jena heranzurücken und ihn somit auf den April 1795 zu datieren.

Der Text über ‚Urtheil und Seyn‘ hält Grundzüge einer philosophischen Konzeption fest. Trotz seiner Kürze stützt er sich dabei auf viele Argumente und vor allem auf eigentümliche Termini und Begriffsbildungen. Daraus muß man folgern, daß der Niederschrift eine längere Zeit des Nachdenkens und der Konsolidierung der Gedanken des Textes vorausgegangen ist. Aus anderen Texten Hölderlins, die uns aus den allerersten Wochen des Jahres 1795 überliefert sind, läßt sich erkennen, daß er zu dieser Zeit noch nicht zu derselben Klarheit in philosophischen Grundlegungsfragen gekommen war. Die Zeit der Entstehung seiner philosophischen Konzeption ist also etwa auf die beiden Monate von Mitte Februar bis April 1795 anzusetzen.

Diese Zeit ist gewiß immer noch viel zu knapp bemessen, als daß sich aus ihr allein verstehen ließe, wie Hölderlin zu einer Konzeption gelangt

gen konnte, mit der er innerhalb Jenas auf junge Studenten und Schüler Fichtes wie Sinclair einen dominierenden Einfluß gewinnen konnte. Knapp zwei Jahre später hat er mit Gedanken und Argumenten, die weiterhin derselben Konzeption folgten, auch den Weg Hegels in einer über vieles entscheidenden Weise bestimmt. Man muß davon ausgehen, daß die Klarheit, die Hölderlin im Frühjahr 1795 erreichte, aus Quellen der Vergewisserung hervorging, die schon sehr viel früher zu fließen begonnen hatten.

Es wäre darum wohl sinnvoll, bis auf Hölderlins Anfänge in der Philosophie und also bis zum Jahr 1790 im Tübinger Stift zurückzugehen. Damals begann er, im Spannungsfeld zwischen der Philosophie Kants, an der er sich orientierte, und den Motiven Platons und Spinozas, die er zusammen mit den Werken Jacobis studierte, die Fähigkeit zu eigenständigen philosophischen Leistungen in sich zu spüren. Pläne, die er in diesem Zusammenhang hegte, hat er alsbald auch vorsichtig der Mutter gegenüber erwähnt (StA VI, 470, Z.15 ff.). Das Romanprojekt 'Hyperion' hat dann seine Überzeugung gefestigt, daß der Lebensgang des Menschen vom Widerstreit zwischen Grundorientierungen bestimmt ist, die sich nicht zugunsten einer dieser Orientierungen entscheiden lassen. Damit wuchs der Philosophie, die über Grund und Bewandnis des Lebens verständigt, eine noch größere Bedeutung zu. Sie kam nun umso mehr in eine innere Verbindung mit der Dichtung, die den Gang des Lebens durch seine Stadien und hin zu einer alles versammelnden Einsicht vergegenwärtigt. Die Frage nach dem Wesen der Kunst und die Erklärung der Einsicht, die in die Form ebenso wie in die Vermittlungsleistung des Kunstwerks eingeht, hat Hölderlin dann in die Auseinandersetzung mit Kants und Schillers Ästhetik gezogen. Aus ihr ergab sich das Thema für den ersten konkreten Plan einer philosophischen Veröffentlichung, einer Abhandlung „über die ästhetischen Ideen“ (StA VI, 137). Kurz vor seiner Übersiedlung aus Waltershausen nach Jena hat Hölderlin über ihn an Neuffer berichtet. Zur selben Zeit hat er mit dem Studium von Fichtes Wissenschaftslehre begonnen. Als er nach Jena gelangte, war er also mit einem Komplex eng miteinander verbundener philosophischer Probleme befaßt. Er konnte hoffen, nunmehr im persönlichen Umgang mit Schiller und Fichte zur Klarheit über eine Perspektive zu ihrer Lösung zu gelangen.

Von all dem soll aber hier nicht mehr weiter die Rede sein. Wir wollen uns auf die Zusammenhänge konzentrieren, in die Hölderlin seine philosophische Konzeption hineingestellt hat, nicht auf die, aus denen heraus sie entstanden ist. Zum weitaus überwiegenden Teil sind es die Zusam-

menhänge, welche die philosophischen Diskussionen an der Universität Jena beherrschten. Hölderlin hatte zu ihnen einen besonders guten Zugang. Schon seit längerem war er mit Schiller bekannt, der ihn für die Waltershäuser Hauslehrerstelle empfahl und der unter anderem das 'Fragment von Hyperion' veröffentlicht hatte. Zudem war er mit dem nur um wenig älteren außerordentlichen Professor Niethammer befreundet, seit dessen Zeit als Senior im Tübinger Stift und somit seit dem Beginn von Hölderlins eigener philosophischer Arbeit. Die Bekanntschaft mit beiden mußte es ihm leicht machen, auch mit Fichte ins persönliche Gespräch zu kommen.

Hölderlin hatte zuvor seine philosophische Selbstverständigung in einer Randstellung zum intellektuellen Leben seiner Zeit vorangebracht. Kants Werk wurde in Tübingen zwar vielfältig und leidenschaftlich diskutiert. Aber es wurde von keinem Schüler Kants vertreten. Daß Hölderlins Freunde Schelling und Hegel einmal eine maßgebende Bedeutung für die Philosophie in Deutschland haben würden, war nicht vorauszusehen. Im Waltershäuser Jahr war Hölderlin dann ganz auf das einsame Studieren eingeschränkt. Nun aber war er in das Zentrum der deutschen Philosophie eingetreten. So war ihm zuteil geworden, was seinerzeit als das Glück eines jeden jungen Philosophen angesehen wurde. Briefe an die Mutter aus der letzten Tübinger Stiftszeit lassen erkennen, daß sich Hölderlin schon damals mit dem Plane trug, nach Jena zu gehen. Wahrscheinlich war für ihn die Annahme der Stelle in Waltershausen auch mit der Hoffnung verbunden, er werde mit der Familie von Kalb für einige Zeit nach Jena gelangen. Hegel hatte vor Hölderlin dieselbe Stelle ausgeschlagen, um in das politisch interessantere Bern zu ziehen. Auch daraus läßt sich etwas über die Intensität von Hölderlins philosophischem Interesse erschließen.

In der Gestimmtheit Hölderlins auf dem Weg nach Jena herrschte wohl die Hoffnung vor, sich in dieser Kapitale des kantischen und nachkantischen Denkens zu orientieren und zu erproben und damit zugleich eine Antwort auf seine lange erwogenen Fragen zu finden. Zwar war er schon dabei, zu den Themen aus dem kantischen Werk, die für ihn besondere Bedeutung hatten, eigene Lösungswege einzuschlagen und sich dabei auch von Schiller zu entfernen. Doch konnte er noch nicht daran denken, in Grundlegungsfragen eine eigene Konzeption zu formulieren und zu vertreten. So könnte man also wohl auch daran zweifeln, ob er überhaupt in so kurzer Zeit ganz aus eigener Kraft zu einer solchen Konzeption hätte gelangen können.

Doch dieser Zweifel wird schwinden, wenn man den bemerkenswer-



ten, bisher aber kaum notierten Umstand erwägt, daß Hölderlin vom Frühjahr 1795 an ernsthaft mit dem Plan umging, in Jena philosophische Vorlesungen zu halten. Die Quellen sprechen dafür, daß er dabei durchaus die Absicht hatte, sich zumindest für eine gewisse Zeit als Dozent in Jena ‚zu etablieren‘ (vgl. StA VI, 165).

Die Habilitationsordnung dieser Universität verlangte zwar als Voraussetzung für das Recht, Vorlesungen zu halten, die Verteidigung einer gedruckten Dissertation. Aber eine großzügige und auch konfuse Praxis bei deren Anwendung veranlaßte Hölderlin zu der Hoffnung, zumindest vorläufig allein schon auf Grund eines Examens Vorlesungen halten zu dürfen. Und von eben dieser Aussicht spricht er mehrfach in seinen Briefen nach Schwaben. Um die Jahrhundertwende hat Hölderlin noch einmal seinen Habilitationsplan aufgenommen, – nunmehr für das Fach der griechischen Literatur. Aber nichts spricht dafür, daß er auf dieses Fach auch schon 1795 eine hinreichende Vorbereitung hatte. Damals galt der Philosophie diesseits der Dichtung, für die seine Lebensentscheidung schon gefallen war, sein ganzes Interesse.

Hölderlins Mitteilungen zu philosophischen Themen sind oft von Bemerkungen bescheidener Vorsicht umrahmt, – wie übrigens auch viele seiner Kommentare zu seinem dichterischen Werk: „Ich [...] muß Dich bitten, all’ das so gut als nicht geschrieben anzusehen“ (StA VI, 156). Solche Bemerkungen aber werden aufgewogen durch den gelegentlichen Ausdruck seines Selbstvertrauens, vor allem aber durch die Achtung, die er als Philosoph unter seinen Philosophenfreunden genoß. Schelling, der im Sommer 1795 gerade seine dritte philosophische Publikation verfaßt hatte, debattierte um diese Zeit mit Hölderlin über philosophische Grundfragen. Es spricht alles dafür, daß dabei Hölderlins zumindest gleicher Rang wie selbstverständlich anerkannt war. Als Hegel 1797 nach Frankfurt kam, scheint er sich geradezu Hölderlins Leitung in philosophischen Fragen erbeten zu haben. So dürfen wir also davon ausgehen, daß Hölderlins Kraft und Originalität im Denken 1795 auffällig und anerkannt war.

Für einen philosophischen Habilitationsplan gerade in Jena und im Jahre 1795 war hohes Selbstvertrauen allerdings auch eine notwendige Voraussetzung. Bedeutete er doch, daß man es sich zutrauen mußte, in der Lehre neben Fichte und einigen der angesehensten Kantianern der Zeit bestehen zu können. Wer aber, wie von Hölderlin anzunehmen ist, zugleich auch eine Lehre in der philosophischen Ästhetik im Auge hatte, der mußte zudem daran denken, daß seine Vorlesungen sich vor Friedrich Schiller zu behaupten haben würden, der Ästhetik gelehrt hatte, bis ihn

häufige Krankheit zur Aufgabe seiner Lehre zwang. Forberg, einer der ehemals aussichtsreichsten Jenaer Privatdozenten, hat wenig später vor solcher Konkurrenz resigniert und seine Dozentur aufgegeben. Wir brauchen also nicht an einen frühen Schub von Hölderlins Krankheit zu denken, wenn wir uns verständlich machen wollen, daß er Jena gegen Anfang Juni 1795 abrupt verließ und nach Schwaben zurückkehrte, womit der Habilitationsplan fallengelassen war. In einem Entwurf zur Ode ‚Heidelberg‘ hat er seinen Weggang später als eine Flucht vor Menschen und Büchern beschrieben. Daß die Flucht vor Menschen vor allem eine solche aus Schillers Nähe war, hat er selbst im Juli in einem Brief an ihn bekannt, – eine Flucht vor der Lähmung nämlich, die von einer allzu tiefen Verehrung wohl ausgehen kann. Die Flucht vor Büchern war vermutlich vor allem eine Flucht vor Fichte, von dem gerade zwei Bücher im Erscheinen begriffen waren. Doch in keinem Falle war sie eine Flucht aus der Philosophie selber. Denn Hölderlin hat für zumindest ein weiteres Jahr seine philosophischen Reflexionen in der Absicht fortgesetzt, sie zu einem Ende zu bringen, das auch öffentlich würde mitgeteilt werden können. Er hoffte wohl auch, seine Jenaer Konzeption ohne den in der Tat verwegenen Plan, sich in solcher Nachbarschaft zu habilitieren und dabei doch vor allem Dichter zu bleiben, ruhiger zur Reife bringen zu können.

Nicht weniger als eine philosophische Konzeption aus eigenem Entwurf und in Beziehung auf Grundlegungsfragen der Philosophie hat aber Hölderlin wirklich im Auge gehabt. Das ist durch das Blatt über ‚Urtheil und Seyn‘ bezeugt, zumal dann, wenn man ihm Sinclairs Manuskripte und die Briefe zuordnet, in denen Hölderlin nach seinem Weggang über seine philosophische Arbeit nach Jena berichtet hat. In ihrem Lichte muß man also auch die philosophischen Differenzen zwischen Schelling und Hölderlin zu verstehen suchen, die in den Gesprächen des Sommers und dann wieder des Winters 1795 hervorgetreten sind. Leider erfahren wir aus Hölderlins Briefen nur die Tatsache dieses Disputes, doch nichts über die Gehalte, die zwischen den beiden Freunden strittig waren.

Wollen wir aber Hölderlins Stellung in der nachkantischen Philosophie verstehen, so muß es gelingen, die Grundzüge der Konzeption zu verdeutlichen, auf die er seine philosophische Lehre in Jena zu stützen gedachte. In einem damit muß aber verdeutlicht werden, wie sich diese Konzeption auf die philosophische Diskussionslage seiner Zeit bezieht und wieso Hölderlin meinen konnte, auch in dieser Beziehung sowohl seine philosophische Selbständigkeit wie auch die Wahrheit seiner Einsichten begründen zu können. Dabei darf angenommen werden, daß zu der Beziehung auf die Problemlagen seiner Zeit insbesondere eine Bezie-

hung auf in Jena anerkannte und in der dortigen Diskussion erörterte Problemzüge gehört. Denn in Jena gelangte Hölderlin nicht nur zu seinem eigenständigen Denken. In diesem Hauptort der Philosophie der Zeit wollte er dies Denken auch in eine akademische Lehre überführen.

Damit ist eine Kombinationsaufgabe gestellt, zu deren Lösung die wenigen überkommenen Texte Hölderlins mit den zum Teil nur vage berichteten Daten über seinen philosophischen Umgang und mit einem Bild von der philosophischen Situation an der Universität Jena in einen stimmigen Zusammenhang gebracht werden müssen. Man kann auch ein Kriterium formulieren, an dem sich die mögliche Angemessenheit einer jeden Lösung leicht erkennen läßt: Sie muß einerseits das Manuskript 'Urtheil und Seyn' einer philosophischen Diskussionslage zuordnen können; und sie muß andererseits im Lichte eben dieser Zuordnung die Differenzen zwischen Schelling und Hölderlin in der zweiten Hälfte des Jahres 1795 verständlich machen können. Solange beides nicht im Zuge eines einzigen Gedankens gelingt, dürfen die Grundgedanken von Hölderlins Konzeption auch nicht als erschlossen gelten.

Nun wurde die Universität Jena von vielen Studenten schon vor 1790 vorzüglich der Philosophie wegen besucht. Karl Leonhard Reinhold, Fichtes Vorgänger, hatte die Reputation, Kants Philosophie verläßlich erklären zu können. Dort lehrte, mit kurzer Unterbrechung, auch Carl Christian Erhard Schmid, der viel genutzte Kommentare zu Kants Hauptwerken veröffentlicht hatte. Und dort erschien, herausgegeben von zwei weiteren Kantianern, dem Literaturprofessor Schütz und dem Juristen Hufeland, die 'Allgemeine Literaturzeitung', ein überall zuerst beachtetes Rezensionsorgan, dessen Ziel es war, die Kantische Kritik in der deutschen Philosophie durchzusetzen. Man meinte, diese Kritik in Jena besser diskutieren zu können als selbst in Königsberg. Denn Kant hielt nur Routinevorlesungen, die kaum eine Gelegenheit zur Debatte über seine kritischen Lehren boten. Wenig später sind dann auch einige der Jenaer kantianisch gesinnten Professoren durch eigene philosophische Theorien hervorgetreten, – so vor allem Reinhold, aber auch Schmid und Schiller auf dem Gebiet der Ästhetik. Als Fichte im Frühjahr 1794 in Jena eintraf, war der Ruf dieser Universität, die Kapitale der deutschen Philosophie zu sein, noch eindrucksvoller begründet.

Das halbe Jahr, welches Hölderlin vom November 1794 an in Jena verbrachte, und in dem er zu seiner philosophischen Konzeption gelangte, ist nun auch die Zeit, in der drei andere philosophische Projekte von zum Teil eminenter Bedeutung zu ihrem Abschluß kamen: Fichte brachte seine 'Wissenschaftslehre' zum ersten Mal als ganzes Werk zum Druck,

Schiller schrieb die beiden letzten Partien seiner Briefe 'Über die ästhetische Erziehung des Menschen' nieder, und Niethammer brachte die ersten Hefte seiner Zeitschrift 'Philosophisches Journal' heraus. Daß er mit eben diesen drei Männern häufig Umgang habe, vermerkte Hölderlin regelmäßig in seinen Briefen, die er in die Heimat abgehen ließ. Briefe an Schiller und an Niethammer aus der Zeit nach der Heimkehr haben sich erhalten. Die Weise, in der sich Hölderlin auf Fichte und auf Schiller bezieht, kann nun aus seinen Texten durch eine aufmerksame Interpretation abgeleitet werden. Die Bedeutung, welche die Begegnungen mit Niethammer für ihn hatten, ist aber auf diese Weise nicht zu erschließen.

Aber auch diese Beziehung muß für Hölderlin große Bedeutung gehabt haben. Niethammer war gewiß kein Denker vom Range Schillers oder gar Fichtes. Doch hatte ihm der Tübinger Ephorus Schnurrer in einem (unveröffentlichten) Brief vom 28. 8. 1796 bescheinigt, daß er von „einer Klugheit und Gewandtheit“ sei „wie unter Tausenden kaum einer“. Diese Begabung hat sich auch in seinen Versuchen geltend gemacht, in die Diskussion der nachkantischen Philosophie einzugreifen und Übersicht in sie zu bringen. Zwar könnte man wohl denken, daß er Hölderlin nur als eine Art von Patron gedient habe. Aber Hölderlin nannte ihn eben doch einen seiner Lehrer, und er erläuterte ihm in Briefen den Fortgang seines philosophischen Projekts. Diese Erläuterungen stehen im Zusammenhang mit einem Umstand, der uns zeigt, daß Hölderlins Habilitationsplan wohl kaum nur ein aussichtsloser Traum gewesen sein kann: Niethammer hatte Hölderlin dazu aufgefordert, Beiträge in seinem 'Philosophischen Journal' zu veröffentlichen. Nach der ersten Ankündigung im Dezember 1794 war es der Zweck dieses Journals, die Vollendung der wissenschaftlichen Philosophie zu befördern. Im 'Vorbbericht' vom Mai 1795 ist hinzugefügt, daß dieser Philosophie durch vielgestaltige Anwendung auch die mit ihrer Wissenschaftlichkeit vereinbare Popularität verschafft werden solle. Niethammer hatte zudem die Absicht, mit dem Journal im Gebiete der Philosophie den von den frühen Heften von Schillers 'Horen' gesetzten Maßstäben zu entsprechen. So konnte er sich nur an solche Autoren wenden, denen Bedeutendes zuzutrauen war. Hölderlin hat er aber um gleich mehrere Beiträge gebeten; und er hat auch nach dessen Rückkehr nach Schwaben und noch in Frankfurt die Lieferung bei ihm angemahnt. Zwar stellte sich heraus, daß Hölderlin nicht imstande war, die versprochenen Beiträge abzuschließen. Aber die Gespräche in Jena hatten Niethammer doch davon überzeugt, daß sich die Gedanken Hölderlins, in dessen Begabung er schon während der Stiftszeit Vertrauen gesetzt hatte, auch als philosophische Erstlinge in

einer Zeitschrift mit solchem Programm und Anspruch wohl würden präsentieren lassen. Eine solche Einladung durch einen Jenaer Professor mußte Hölderlins Habilitationsplan stützen, den er zudem mit Niethammer und Schiller als ersten erwogen haben dürfte.

## II. Das Profil von Hölderlins Konzeption

Damit sind Landmarken bezeichnet, an denen wir uns zu orientieren haben, wenn wir Hölderlins Denken aus der Konstellation erläutern wollen, in der es zu seiner ersten Reife kam. So haben wir uns nun dem Schlüsseltext über 'Urtheil und Seyn' als solchem zuzuwenden. Und da die Absicht nur darauf gehen kann, die philosophische Konzeption, die in ihm zum Ausdruck kommt, in ihren Grundzügen zu charakterisieren, brauchen viele Details des Textes nicht erörtert zu werden, die der Interpretation wohl bedürftig sind und die auch in eine solche Charakterisierung eingepaßt werden müßten.

Unübersehbar ist, daß der Text auf Fichtes 'Wissenschaftslehre' Bezug hat und daß sein systematischer Grundgedanke über eine Kritik von Fichtes Denken eingeführt werden soll. Diese Kritik wendet sich gegen Fichtes Grundtheorem von der inneren Verfassung des Bewußtseins „Ich“. Sie bestreitet, daß es möglich ist, den Gedanken „Ich“ von dem abzulösen, was unser Selbstbewußtsein ausmacht. Fichte selbst hatte wirklich angenommen, daß mit dem reinen Gedanken „Ich“ eine Einheit und spontane Tätigkeit bezeichnet ist, die uns das, was wir Selbstbewußtsein nennen und was wir als endliche Subjekte sind, allererst als abgeleitete Folge verständlich macht. Selbstbewußtsein schließt eine Komponente der Kenntnis eines Quasi-Objektiven ein, das allerdings von dem, der diese Kenntnis hat, zugleich auch als nicht verschieden gedacht wird. Für Fichte ist aber vom Bewußtsein „Ich“ eine Distanz dieser Art ausgeschlossen, so daß also vom Selbstbewußtsein und vom Subjekt ein absolutes Ich noch zu unterscheiden ist. Hölderlin behauptet nun dagegen, daß eine solche theoretische Trennung zwischen Ichbewußtsein und Selbstbewußtsein nicht legitim sein könne, da der Ausdruck „ich“ nichts anderes als Selbstbewußtsein bezeichne. Daraus zieht er die Folgerung, daß jenes Bewußtsein „Ich“ oder „Ich bin Ich“ nicht dazu taugt, der Ausgangsgedanke einer philosophischen Systematik in der Weise zu sein, die für Fichtes Wissenschaftslehre konstitutiv gewesen ist. Und er behauptet in einem damit, daß sich Selbstbewußtsein aus keiner der Komponenten, welche seiner komplexen Verfassung selbst

zugehören, verständlich machen läßt. Um es zu verstehen, muß man in ganz anderer Weise als Fichte über es hinausdenken. Nicht der vermeintlich reine Gedanke des absoluten „Ich“, sondern etwas, das aller Bewußtheit radikal vorausliegt, muß gedacht werden, wenn unser Wissen von uns und somit die Tatsache des endlichen Selbstbewußtseins verständlich gemacht werden soll.

Hölderlin hat jenen Ausgang für unser Verstehen von Selbstbewußtsein „Seyn“ oder „Seyn schlechthin“ oder „Seyn im einzigen Sinne des Wortes“ genannt. Dies „Seyn“ ist ohne alle Trennung und darum „innige Vereinigung“ zu nennen. Für Selbstbewußtsein ist dagegen eine Distanz, also eine Trennung in sich, charakteristisch. Da im Bewußtsein „ich“ die Getrennten aber zugleich auch in der Relation partialer Identität zueinander stehen, muß man Selbstbewußtsein aus einer ersten und ursprünglichen Trennung der Einigkeit des „Seyns“ verstehen, – also aus dem, was Hölderlin „Urtheilung“ nennt.

Damit, daß Hölderlin vom „Seyn“ als Ursprung spricht, nimmt er eine Redeweise wieder auf, die von der kantischen Philosophie aufgegeben und für illegitim erklärt worden war. Und damit kommt ein ganzes Bündel von philosophischen Intentionen ins Spiel. Die wichtigste von ihnen ist eine Opposition gegen die Meinung, die philosophische Grundlegung habe sich auf Begriffe zu beschränken, deren Gehalt sich allein aus den Formen des Bewußtseins und des Wissens herleitet. Gerade ihr Grundgedanke ist von einer Form, die nach der überkommenen Einteilung philosophischer Disziplinen der Ontologie zuzuordnen wäre. Freilich läßt er sich auch nicht vermittlels einer selbständigen Ontologie einführen oder in ihr analysieren. Denn man gelangt zu ihm *nur* als *Voraussetzung von Selbstbewußtsein*. Darum ist auch der Gehalt und die Verfassung dieses Gedankens ganz von der Einsicht her gefaßt, daß dem Selbstbewußtsein ein selbstgenügsamer Grund jenseits alles Bewußtseins zugrundeliegen muß.

Mit dem Singular „Seyn“ sind noch weitere wichtige Assoziationen verbunden. Hölderlin spricht auch von „dem absoluten Seyn“, womit eine Beziehung auf Spinoza hergestellt wird, dessen Substanz die einzige und die einzig denkbare ist. Doch ist die spinozistische Terminologie zugleich auch durchgängig vermieden. Und der Gedanke „Seyn“ wird auf eine Weise eingeführt, die von der Beweismethode Spinozas gänzlich abweicht.

Das erklärt sich nun aus der Weise, in der sich Friedrich Heinrich Jacobi die Gedanken Spinozas neu zurechtgelegt hatte. Dabei hatte ihm eine vorkritische Arbeit Kants die maßgebliche Hilfestellung geleistet. In ihr hatte Kant behauptet, daß ein Dasein auch noch jedem bestimmten

Gedanken vom bloß Möglichen zugrundeliege. Daraus folgt, daß diesem Grund alles Möglichen selbst die Modalbestimmung des Notwendigen zugesprochen werden muß. Auch dieses Argument hatte sich Jacobi wieder auf seine Weise zurechtgelegt: Wir müssen in allem unseren begründeten Wissen von einer *Gewißheit* ausgehen, in der uns *Wirklichkeit als solche* erschlossen ist. Der Gedanke „Seyn“ ist aber nach Jacobis Meinung als solcher auch unmittelbar welthaltig – also niemals *bloßer* Gedanke. Zudem ist er von einem anderen Gedanken so wenig herzuleiten, wie es unmöglich ist, uns des Daseins von irgendwelchem Wirklichen anders als im Ausgang von anderem Daseienden zu vergewissern. Insofern ist die Gewißheit, die wir im Gedanken „Seyn“ haben, die erste, in der jegliches nicht nur formale Wissen einen Anhalt haben muß. Nicht dies schien ihm also in Spinozas eigenem Verfahren der Fehler zu sein, daß er zu einem Prinzip gelangen wollte, von dem alles, was wirklich ist, in irgendeiner Weise einbegriffen wird. Sein Fehler lag vielmehr darin, daß er dachte, zu diesem Prinzip über ein begründendes Raisonement allererst gelangen zu müssen. In einem mit der Annahme eines solchen Beweisprogramms verschob sich für Spinoza auch der Gedanke der Gewißheit von Dasein, von der wir immer den Ausgang nehmen, zu dem Begriff einer Substanz, in Beziehung auf die alles Wirkliche nur als ihr Attribut oder als dessen Modus zu denken ist.

In der siebten Beilage zu den ‘Briefen über die Lehre des Spinoza’, die der zweiten Auflage von 1789 hinzugefügt worden war (Jacobi hat sie als seine wichtigste philosophische Arbeit bezeichnet), wendete Jacobi diesen Gedanken selbst schon auf das Wissen an, das wir von uns selber haben. Er untersuchte zwar dies Wissen nicht unter dem Gesichtspunkt, wie sich die Form einer Selbstbeziehung im Wissen erklären lassen könnte. Doch ist diese Erweiterung seines Gedankens von ihm selbst so nahe wie nur möglich gelegt. Was er aber ausdrücklich behauptete, ist dies, daß das Wissen von unserem eigenen Dasein die Vorstellung von einem Bedingten sei und daß ihr somit die Vorstellung von einem Unbedingten intern vorausgehen müsse. Insofern brauchen wir „das Unbedingte nicht erst zu suchen, sondern haben von seinem Daseyn [...] eine noch größere Gewißheit, als wir von unserem eigenen bedingten Daseyn haben“.<sup>2</sup>

In seiner philosophischen Konzeption, zu der er im Jenaer Frühjahr 1795 gelangte, hat Hölderlin diesen Gedanken Jacobis mit dem Grundge-

<sup>2</sup> Friedrich Heinrich Jacobi, Beilage zu den Briefen über die Lehre des Spinoza. In: F. H. J., Werke, hrsg. v. Friedrich Roth und Friedrich Köppen, vierter Band, zweite Abtheilung, Leipzig 1819 (Nachdruck Darmstadt 1968), 153.

danken von Fichtes Wissenschaftslehre auf folgende Weise verbunden: Fichte, der die Entgegensetzung im Selbstbewußtsein richtig auffaßt, verkennt doch, daß keines der Glieder der Entgegensetzung und überhaupt nichts im Selbstbewußtsein als Unbedingtes genommen werden darf. Selbstbewußtsein ist Teilung durchaus, also Wechselbezug und insofern, gemäß Jacobis Sprache, etwas Bedingtes. Insofern muß ihm ein Unbedingtes vorausgehen, das, sofern Bedingungsverhältnisse Teilungen sind, durch ein ‚Vereinigtesein‘ zu denken ist, welches jeglicher Teilung enthoben ist. Indem nun Hölderlin die Situation, in der solche Teilung zuerst eingetreten ist, metaphorisch als „Urtheilung“ bezeichnet, will er zugleich anzeigen, daß jenes „Seyn“ über die für Wissen konstitutive Grundform des Urteils nicht erschlossen werden kann, daß es vielmehr Voraussetzung für jegliches Urteilen ist.

Achtet man also auf die Konnotationen in Hölderlins Gebrauch der Rede von „Seyn“, so treten Bedeutungszüge in der Anlage seiner Konzeption hervor, die in seinem kleinen Text selbst nicht ausdrücklich gemacht sind. Sie müssen noch weiter verfolgt werden. Denn man könnte Hölderlins Jenaer Konzeption keine Stelle im Gang der nachkantischen Philosophie zuerkennen, wenn sie nur auf den Versuch hinausliefe, Fichte auf die Position von Jacobi zurückzudrängen.

Wenn man gar nicht auf die Zusammenhänge achtet, die zwischen Hölderlins Text und Jacobis Lehre von 1789 bestehen, würde man ihn auch eher als einen Versuch zur Überbietung Fichtes auf dem Terrain von dessen eigenem Methodenbegriff lesen müssen. Fichtes erste Darstellung der Wissenschaftslehre folgt der Grundintention, die zuerst Karl Leonhard Reinhold in die Philosophie nach Kant eingebracht hatte: Beide wollen die Philosophie Kants auf ein verlässliches Fundament stellen, indem sie von einem einzigen *Prinzip* ausgehen und von ihm das philosophische Wissen in seinem ganzen Umfang mit Hilfe eines logisch zwingenden Verfahrens herleiten. Ihre wissenschaftliche Form soll diese Ableitung dadurch erhalten, daß sie (außer von den Regeln des Schlußfolgerns) von nur einem einzigen sachhaltigen *Grundsatz* Gebrauch macht. Ein solcher Grundsatz kann wiederum nur der einzige erste sein, wenn er einen in sich komplexen, in der Zuordnung seiner Elemente aber evident einheitlich verfaßten Sachverhalt kennzeichnet und wenn dieser Sachverhalt auch wirklich als schlechthin grundlegend und als ein solcher in Anspruch genommen werden kann, der allen im philosophischen Wissen zu erschließenden Sachbereichen als der Grund von deren Konstitution vorausgeht. In seinem Hauptwerk, das 1789 erschien, wollte Reinhold zeigen, daß dieser Grundsachverhalt nur die Form der Vorstellung sein könne. Gegen

ihn machte Fichte 1794 die Einsicht geltend, daß man noch weiter zurückgehen könne und müsse. Und so begründete Fichte die Philosophie aus einem Grundsatz nunmehr auf dem in sich einheitlichen Gedanken „Ich“, von dem er auch noch die Form der bloßen Vorstellung ableiten wollte.

Man kann Hölderlins Text als eine neuerliche Überbietung auch noch von Fichtes Theorie verstehen. Sagt er doch wirklich, daß das Bewußtsein „Ich“ nicht selbstgenügsam und nicht letztgründend sei und daß man also in einen noch tiefer liegenden Grund zurückgehen müsse. Er sagt zudem, im Ausgang vom Gedanken „Seyn“ müsse alles Bewußtsein, den Gedanken „Ich“ eingeschlossen, als „Trennung“ begriffen werden, wobei Fichtes Gedanke „Ich bin Ich“ ein erster Fall von Trennung und darum wohl auch „das passendste Beispiel“ für die „Urtheilung“ ist.

Aber diese Art, Hölderlins Text zu verstehen und einzuordnen, verfehlt den wohl wesentlichsten Aspekt in der Anlage der Konzeption, die ihm zugrunde liegt, obwohl sie doch einen im Wortlaut des Textes selbst dominanten Zug auch wieder richtig beschreibt. Daß es sich so verhält, wird deutlich, wenn man darauf achtet, daß Hölderlins Konzeption in das Methodenkonzept der Philosophie aus einem Grundsatz durchaus nicht eingefügt werden kann. Geht man nämlich von einer Definition von „Seyn“ aus, welche diesen Gedanken konsequent als selbstgenügsam und somit als allerersten auffaßt, so läßt sich gar nicht zu den Elementen fortschreiten, die in der „Urtheilung“ auseinandertreten. Sie sind umgekehrt sogar vorausgesetzt, wenn Hölderlin „Seyn“ definiert, insofern nämlich „Seyn“ die ungetrennte Einheit dessen ist, was aus der Trennung als Subjekt und Objekt hervorgeht. Aus einem so gedachten „Seyn“ würden sich Subjekt und Objekt nur in einem Zirkel ableiten lassen, der zudem von niemandem übersehen werden könnte. Hölderlin kann also eine solche Herleitung kaum im Sinne haben. Keiner der Begriffe und der Gedanken seines Textes legt es irgendwie nahe, daß seine Konzeption in der Form einer Grundsatzphilosophie und nach dem Vorbild von deren Ableitungsverfahren hätte entwickelt werden sollen. Diese Konzeption stimmt mit Intentionen der Grundsatzphilosophie nur insoweit überein, als auch sie einen letzten Grund bezeichnet, von dem her sich alle Weisen von Bewußtsein und Wissen ausbilden. Aber sie will dahin gelangen mit einem Raisonement, das sich in der Metaphilosophie, also dem Methodenbegriff des Philosophierens nach, von der Grundsatzphilosophie ganz abscheidet. Der Grund unseres bewußten Lebens ist uns nicht an ihm selbst zugänglich. Wir können auch nicht auf den Gedanken von diesem Grund eine Wissenschaft stützen, die nachweist, wie unser Wissen und Leben von diesem Grund herzuleiten ist. Wohl aber kann die

Philosophie zeigen, daß wir diesen Grund in allem unserem Bewußtsein voraussetzen müssen. Und sie kann die Verlaufsform und die mögliche Ganzheit dieses Lebens im Lichte seines Grundes begreifen.

Diese Gedanken erklären, wieso Hölderlin dort, wo er den letzten Grund von Bewußtsein als „Seyn schlechthin“ denkt, trotz seiner Orientierung durch Fichtes Probleme den Anschluß an Jacobis Werk hat nehmen können. Jacobi hatte zwar gelehrt, daß die unbedingte Gewißheit von „Seyn“ in allem vermittelten Wissen vorausgesetzt ist. Obwohl aber seine Gedanken über die Weise dieser Voraussetzung unbestimmt geblieben sind, ist so viel sicher, daß er der Meinung war, diesem Verhältnis von Ursprünglichem und Abhängigem entspreche nicht das Verhältnis eines Grundsatzes zu der aus ihm abgeleiteten Folgerung. Schon der Gehalt jener Gewißheit, welche nach Hölderlin die Voraussetzung ausmacht, läßt sich nicht angemessen in einem selbstevidenten oder auf irgendeine Weise beweisbaren Satz einfangen, der seinerseits Ausgangspunkt für eine Beweiskette werden könnte. Das folgt schon daraus, daß die in der Formulierung der ersten Einsicht gebrauchten Begriffe nicht aus ihr selbst heraus zu definieren sind. Ein solcher Satz gehörte nach Jacobi selbst in die Dimension der Vermittelung, und die Unbedingtheit einer wirklich absoluten Voraussetzung müßte zu ihm immer inkommensurabel bleiben. Obwohl also ‚Urtheil und Seyn‘ in Entsprechung zum Verfahren Reinholds und Fichtes eine Differenz (die „Urtheilung“ und mit ihr das Urteil) als aus der Einheit eines Ersten (dem „Seyn“) ermöglicht denkt, ist der in diesem Text vorausgesetzte Verfahrenssinn des philosophischen Denkens ein anderer als der ihre. Die Schwäche der Vernunft in Beweisen zerstört die Hoffnungen der Dogmatiker. Dennoch haben wir eine Idee der Wahrheit, an der wir uns trotz aller Einreden der Skeptiker orientieren können und müssen. So hatte Hölderlin, Jacobi nachsprechend, in Camerers Stammbuch geschrieben. Wir sehen nun, inwiefern er damit seiner eigenen Konzeption, der Konzeption des „Philos“, einen Ausdruck gab.

### III. Debatten über Grundlegungsfragen

Der Text ‚Urtheil und Seyn‘ spricht freilich nirgends ausdrücklich über die Metaphilosophie, die seiner Konzeption zugrundeliegt, und von der er auch nur einige Grundzüge entwickelt. Wir mußten in eigenen Überlegungen die Distanz dieser Metaphilosophie zu Fichtes Methodenkonzept aufweisen. Werden aber solche Überlegungen zur Grundlage einer Inter-

pretation von Hölderlins Jenaer Konzeption gemacht, so könnte ihr wohl vorgehalten werden, daß sie nicht damit rechnet, der jugendliche Hölderlin sei sich womöglich einer solchen Distanz gar nicht bewußt gewesen und metaphilosophische Reflexionen möchten ihm wohl gar überhaupt fremd gewesen sein. Diesem Einwand kann man aber begegnen, wenn man andere Texte Hölderlins beachtet und wenn man sich zugleich auf die Diskussionslage einläßt, die während Hölderlins Aufenthalt in Jena bestand. Für die Tatsache, daß Hölderlin mit ihr vertraut war, und für die Art seiner Vertrautheit mit ihr lassen sich aus Texten Niethammers Zeugnisse erschließen, die zugleich auch Rückschlüsse auf Hölderlins philosophische Gespräche mit Niethammer erlauben. Die Kenntnis dieser Diskussionslage ist zugleich auch die Voraussetzung dafür, daß der Ort der Konzeption von 'Urtheil und Seyn' im Gang der Entwicklung der nachkantischen Philosophie präzise bestimmt werden kann.

Die Diskussion, an die Hölderlin durch Niethammer Anschluß fand, hatte sich von 1791 an im Kreis der Schüler Reinholds ausgebildet, und sie war im Wesentlichen auf Jena und auf ehemalige und gegenwärtige Jenaer Philosophen eingeschränkt. Sie alle hatten Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens, die erste Philosophie, die sich auf einen obersten und einzigen Grundsatz begründen wollte, durchgearbeitet und auch verteidigt. Sie hatten dann gesehen, daß diese Theorie nicht nur in zahlreichen Rezensionen nahezu einstimmig verworfen wurde, sondern auch, daß Reinhold selbst Grundfehler in ihrer Anlage anzuerkennen begann. Doch tat er dies nicht öffentlich. Er hielt vielmehr an dem Plan fest, seine „Elementarphilosophie“ von Mängeln und Fehlern befreit neu darzustellen. Bevor er aber im Frühjahr 1794 Jena verließ und Fichte ihm nachfolgte, konnte er nur eben noch einen Aufsatz publizieren, aus dem Kenner mit einiger Mühe entnehmen konnten, daß er nun seiner Theorie aus einem ersten und allgemeinen Grundsatz sowohl eine neue Interpretation wie auch einen ganz anderen Aufbau geben wollte.

Reinhold unterschied die Argumente, die ihn zu einer so weitgehenden Veränderung bewegen, von den Argumenten, die in der öffentlichen Kritik vorgebracht worden waren. Er hielt die letzteren allesamt für nicht durchschlagend, zumeist für Mißverständnisse und allenfalls für den Anlaß zu Verbesserungen im Detail. Die Argumente, die er anerkannte, waren ihm nur im persönlichen Austausch entgegengehalten worden. Reinhold sah ihre Bedeutung darin, daß sie ihm nicht einzelne Ableitungsfehler vorhielten, sondern zugleich auch erklärten, *warum* seine Ableitungen mißlingen mußten: Reinhold hatte den Begriff der Vorstellung in seinem obersten Grundsatz definiert. Nun aber wurde ihm einge-

wendet, daß er aus diesem Begriff Eigenschaften der Vorstellung abzuleiten versuchte, die in Wahrheit nur von einem ganz anderen Begriff aus zu gewinnen sind. So kann man, zum Beispiel, nur dann behaupten, daß die Form der Vorstellung „hervorgebracht“ ist, wenn man schon in Beziehung auf die Vorstellung ein Prinzip von Produktion definiert hat; und eine solche Definition könnte nur die des Subjektes und seiner Spontaneität sein. Reinhold fand jedoch, daß ein solcher Begriff des Subjekts umgekehrt wiederum nur über eine Definition der Vorstellung erreicht werden könnte. Und daraus ergab sich der Zweifel daran, ob die Verfahrensweise der Philosophie überhaupt angemessen als Ableitung aus einem ersten und einzigen Grundsatz zu verstehen ist.

Dieser Zweifel führte nun aber keineswegs zu der Schlußfolgerung, man müsse von allen Versuchen zur Vertiefung von Kants Lehre ablassen und sich wieder unter die Kommentatoren des Kantischen Wortlautes einreihen, deren stimmkräftigster Reinhold selbst gewesen war, bevor er seine Theorie des Vorstellungsvermögens publiziert hatte. Gerade für die, die Reinholds Theorie auch in allen ihren Verzweigungen studiert hatten, war dieser Weg abgeschnitten. Sie enthielt eine Reihe von Teiltheorien, die aus dem Gang der philosophischen Reflexion nicht wieder ausgeschieden werden durften. Eine dieser Teiltheorien war übrigens eine Theorie von der inneren Verfassung des Selbstbewußtseins. Und es liegt nahe, daß in Hölderlins Kritik an Fichte die Kenntnis dieser Theorie vorausgesetzt wird. So hatte also Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens einen Raum der Zuordnung von Problemen und Thesen erschlossen, aus dem sich die, welche einmal in ihn eingetreten waren, nicht einfach nur zurückziehen konnten.

Fern von Jena konnte man aber nicht erkennen, daß Reinhold gerade an dem für die methodische Verfassung seiner Theorie zentralen Gedanken irre geworden war. So hat Fichte von Zürich aus in seinen ersten Schriften zur Wissenschaftslehre die Methodologie der Grundsatzphilosophie sowohl verteidigt wie auf neue Weise in Beziehung auf den Gedanken „Ich“ begründet. Und obwohl er sich über den Begriff der Vorstellung, der für Reinholds Elementarphilosophie, insofern sie Grundsatzphilosophie hatte sein wollen, der elementarste war, weiter hinauf und zum Begriff eines reinen Ich hin reflektierte, hat er doch an gerade die Komponente von Reinholds Metaphilosophie angeschlossen, die in Jena selbst, und mit Reinholds mehr als nur halber Zustimmung, inzwischen längst als die am meisten problematische angesehen wurde. In Unkenntnis dieses Umstandes zog Fichte dann als Reinholds

Nachfolger im Mai 1794 in Jena ein. Man wird also zu erwarten haben, daß seine Wissenschaftslehre gerade in dieser Beziehung und gerade in Jena auf einen Vorbehalt stoßen mußte, der Fichte selbst besonders schwer verständlich war.

Niethammer war 1790 nach Jena gekommen, um durch Reinhold in Kant eingeführt zu werden. In einer Glaubenskrise war ihm die philosophische Verständigung zum Hauptbedürfnis geworden. Sein eigentliches Interesse galt darum auch weiterhin der philosophischen Religionslehre. Seine theoretische Begabung war nicht bedeutend. Aber seine Klugheit konnte ihm wohl auch dazu helfen, sich in einer verwickelten theoretischen Lage sicherer als andere zu orientieren.

Als Reinhold vier Jahre später Jena verließ, muß er längst zu der Überzeugung gekommen sein, daß die Philosophie von einer Theorie aus nur einem einzigen Grundsatz nicht die Lösung ihrer Fundierungsprobleme erhoffen kann. Nun trat Fichte aber erneut mit dem Anspruch auf, aus einem Prinzip die gesamte Philosophie deduzieren zu können. Zugleich trug er diese Philosophie und ihre Beweise aus dem absoluten Ich in einer Form vor, die Niethammer als „ungeheur[es] Labyrinth scholastischer Kettenschlüsse“ bezeichnete.<sup>3</sup> Es lag darum nahe, die Debatte über die Möglichkeit der Philosophie aus nur einem Grundsatz erneut zu eröffnen.

Niethammer hielt es aber nicht für angeraten, während Fichtes kometengleichem Aufstieg die Meinung öffentlich zu vertreten, daß eine solche deduktive Grundsatzphilosophie unmöglich sei. Fichtes und auch Reinholds Denkkraft traute er es zu, Auswege in einer Situation zu erfinden, von der er selbst zu wissen glaubte, daß sie für die Methode der kritischen Philosophie insgesamt nur eine Sackgasse sei. Doch war er zusammen mit den anderen Reinholdschülern ebenso davon überzeugt, daß Kant gerade in der Metaphilosophie nicht selbst schon alles Wesentliche geleistet habe. So mußte also der neue philosophische Impuls, der von Reinhold ausgegangen war, erhalten und weiter befördert werden. Wohin er die philosophische Spekulation führen würde, war nicht vorauszusehen. Niethammer neigte zu der Meinung, daß sie niemals zu einem allseits gesicherten Ende gelangen könne, daß also für die Theorie ebenso ein unendlicher Progreß anzunehmen sei wie nach Kant für die moralische Perfektion der Menschen. Zugleich konnte aber doch davon ausgegangen werden, daß Kant diesem theoretischen Progreß eine sichere *Richtungs-*

<sup>3</sup> An J. B. Erhard am 27. 10. 1794, veröffentlicht in: Dieter Henrich, *Der Grund im Bewußtsein*, (wie Anm. 1), 836.

*bestimmung* gegeben hat: Er hat sich um die Aufklärung der in der Verfassung des Vernunftsubjekts gelegenen Gesetze zu bemühen.

Mit diesem klug abgewogenen Programm brachte er sein 'Philosophisches Journal' auf den Weg. Seine Diagnose der Situation erlaubte es ihm, in Übereinstimmung mit der eigenen Überzeugung sowohl den Begründern wie auch den Kritikern der Grundsatzphilosophie die Mitarbeit anzutragen. Daß er selbst der Grundsatzphilosophie keine Aussicht mehr gab, mußte er nicht mit Entschiedenheit auch öffentlich erklären. Er beschränkte sich darauf, die Situation deutlich zu charakterisieren: Daß nämlich auch nach Reinhold und Fichte über die Fundamente der kritischen Philosophie noch keine Klarheit geschaffen sei. Und er resümierte zudem die Argumente, welche dagegen sprechen, daß eine Grundsatzphilosophie überhaupt dazu imstande sein werde, der kritischen Philosophie eine sichere Fundierung zu geben.

Daß Niethammer in persönlichen Mitteilungen weiter ging, wissen wir aus einem Brief vom Juni 1794 an den Kärntner Industriellen von Herbert, der selbst Reinholdschüler gewesen war. Er wurde wenig später bei einer Polizeiaktion gegen österreichische Kantianer beschlagnahmt; und so hat er sich bis heute über das Archiv des K.K. Ministeriums des Inneren erhalten. Wir können davon ausgehen, daß sich Niethammer auch zu Hölderlin in eben diesem Sinne geäußert hat:

Mit dieser Überzeugung der Entbehrlichkeit eines höchsten und Einzigen Grundsatzes alles Wissens, sehe ich dem Ringen der philosophierenden Urtheilskraft [...] und ihren Repräsentanten mit großer Ruhe zu. [...] Aber [...] ob ich gleich glaube, dass Ein Satz – was immer für einer es sei – schwerlich jemals ein [...] Fundament für das ganze Gebäude abgeben werde, so ist doch nicht zu leugnen [,] dass die Philosophie durch diese Anstrengungen, [...] einen Grundstein des ganzen Gebäudes zu finden, schon um vieles weiter gebracht worden ist.<sup>4</sup>

Entbehrlich schien Niethammer ein oberster Grundsatz deshalb zu sein, weil die wesentliche Aufgabe der Philosophie, den Menschen zur Übereinstimmung mit sich in seinem Leben und Glauben zu verhelfen, allein aus der von Kant gegebenen Richtungsbestimmung des Denkens gelöst werden kann. Als ohne Aussicht schien ihm die Suche nach einem solchen Grundsatz aus theoretischen Gründen. Zu der philosophischen Bewegung, die von dieser Suche ausgegangen war, wollte er aber dennoch „mein Wörtchen [...] sagen“. Und dies geschah zunächst einmal in dem

<sup>4</sup> Veröffentlicht in Dieter Henrich, *Der Grund im Bewußtsein*, (wie Anm. 1), 832.



Einleitungsaufsatz zum 'Philosophischen Journal' unter dem Titel 'Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie', den Hölderlin wahrscheinlich schon vor seiner Publikation (im Mai 1795) kennenlernen konnte.

In diesem Text nimmt Niethammer eine Überlegung auf, die Reinhold zuerst angestellt hatte, als ihm seine Elementarphilosophie in die Krise gekommen war: Es möchte sein, daß die Philosophie damit zu beginnen hat, fundamentale Überzeugungen des allgemeinen Menschenverstandes zu identifizieren und bis zu ihren Grundlagen zu verfolgen, die dem allgemeinen Menschenverstand als solchem nicht bewußt sein können. Niethammer behauptet nun darüber hinaus noch, daß keine Philosophie wahr sein könne, die solchen Überzeugungen des gesunden Verstandes widerstreitet, von denen nicht hat gezeigt werden können, daß sie in Wahrheit nur angelebte Vorurteile sind. Denn das Prinzip 'Subjekt' muß Grund der Entstehung dieser Überzeugungen sein, wie es auch der Grund ist, in Beziehung auf den alle Wahrheit verstanden werden muß. Die Aufgabe der Philosophie ist nach Kant ja gar keine andere, als die Gesetze zu verstehen, denen kraft der Spontaneität dieses Subjektes alle unsere Überzeugungen unterworfen sind. Niethammer leitet daraus her, daß weder der Materialismus, der Freiheit leugnet, noch Fichtes Theorie, derzufolge das uns aufgedrungene Gefühl der Abhängigkeit bloße Täuschung ist, als wahre Theorien auch nur in Frage kommen können. Sie widersprechen zwei wirklichen Überzeugungen des allgemeinen Menschenverstandes, die nun aber freilich im Gegensatz zueinander stehen. Und durch diese Gegensätzlichkeit sieht Niethammer der Philosophie nunmehr ihre eigentliche Aufgabe gestellt. Er formuliert sie in einem Satz, in dem man einen Grundzug des Denkens auch von Hölderlin und derer, welche diesem Denken folgten, wiedererkennen kann: „Die schwere Aufgabe, welche die Philosophie zu lösen hat, besteht darin, die verschiedenen entgegengesetzten Arten des Bewußtseins in Einem System des Wissens zu vereinigen, [...] ohne die eine der andern aufzuopfern oder, was eben soviel wäre, die Einheit des Subjects aufzuheben“.<sup>5</sup>

Nach Niethammers Sinn soll dieser Satz allerdings nur die Aufgabe der philosophischen Theorie als solcher kennzeichnen. Und doch konnte ihn Hölderlin als Bestätigung einer Orientierung lesen, die für sein eigenes Denken maßgeblich geworden war, noch bevor er Jena erreichte: Das bewußte Leben des Menschen bildet sich und ist zugleich beirrt durch

<sup>5</sup> Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrter, hrsg. v. Friedrich Immanuel Niethammer, Erster Band, erstes Heft 1795 (Nachdruck Hildesheim 1969), 39.

den Widerstreit von Grundtendenzen in der Lebensorientierung. Und der Bildungsgang dieses Lebens zielt darauf, in diesem Streit zu einem Ausgleich und Frieden zu finden, in dem keine der Tendenzen verdrängt oder in ihrem Grundrecht bestritten ist. Schon die Vorrede zum 'Fragment von Hyperion' nennt als den höchsten und schönsten Zustand, den der Mensch zu erreichen vermag: Vom Größten nicht bezwungen und doch vom Kleinsten befangen sein zu können. In diesem Zustand sind die Lebenstendenzen zusammengeführt, und Hölderlins Frage geht darauf, welches ein solcher Zustand sei und wie er sich begreifen lasse. Wir nennen deshalb Hölderlins „spekulatives *pro* und *contra*“ die Bemühung um eine Vereinigungsphilosophie. Niethammers Programm hat den Konflikt von Lebenstendenzen nicht im Blick. Dennoch nennt auch er die Aufgabe der philosophischen Theorie aus dem für ihn maßgeblichen metaphilosophischen Grund eine solche der *Vereinigung*.

Wir können nun überschauen, in welchem Sinne Hölderlin Niethammer in den beiden Briefen, die er im Jahr nach der Rückkehr aus Jena an ihn sandte, einen Lehrer und philosophischen Mentor nennen konnte. Hölderlin schreibt, er habe ihm den Rat gegeben, sich „vor Abstractionen“ zu hüten. Dieser Rat galt wohl Hölderlin in der Phase seiner intensiven Fichte-Studien, und er muß eingeschlossen haben, sich im Philosophieren an den Problemen und Überzeugungen zu orientieren, welche das Subjekt in seinem gemeinen Wissen und Handeln bewegen, also keine zu weitgehenden Hoffnungen auf die Kraft der spekulativen Vernunft zu setzen. Hölderlin spricht in diesem Zusammenhang von „fruchtlose Bemühungen, bei denen Du Zeuge warst“ (StA VI, 202). Doch Niethammers Rat kann nicht dahin gegangen sein, von der philosophischen Theorie ganz abzulassen. Erwartet er doch von Hölderlin mehrere Aufsätze, und skizziert ihm Hölderlin doch das Programm von einem dieser Texte so, daß Gedanken von der Art, wie sie uns aus 'Urtheil und Seyn' bekannt sind, durchgängig vorausgesetzt sind. Doch kann man erkennen, daß Hölderlin dies Programm so vorträgt und daß er es vermutlich auch so entwickelt hätte, daß er in einigen wesentlichen Punkten auch der Sache nach mit Niethammers Zustimmung rechnen konnte.

Drei solche Punkte der Übereinstimmung treten deutlich hervor: (1) Auch für Hölderlin ist der theoretische Prozeß der philosophischen Erkenntnis nicht in einem definitiven Resultat abzuschließen. (2) Die Aufgabe der Philosophie ist Erklärung und Vereinigung jeden „Widerstreits“, in dem wir „denken und existieren“ (StA VI, 203). (3) Zur Lösung dieser Aufgabe ist die Beziehung auf ein Prinzip, auf ein ‚Absolutes‘, unerläßlich. Aber es trägt nichts aus, ob man dieses Prinzip mit Fichte als



„Ich“ denkt oder nicht. Man muß nur seine Stellung richtig bestimmen, was für Hölderlin und Niethammer (in freilich jeweils unterschiedlichem Sinne) heißt, daß es nicht mit der Form des Selbstbewußtseins verwechselt werden darf. Hölderlin verwendet in seinem Brief an Schiller in diesem Zusammenhang eine Formel, die er auch weiterhin noch öfters gebraucht und die ganz mit einer Formulierung Niethammers übereinstimmt. Bei Niethammer lautet sie so: „Das Subjekt, die Selbsttätigkeit in uns, das Ich (oder wie man diese Einheit [...] nennen will).“<sup>6</sup> Hölderlin spricht zu Schiller von der „Vereinigung des Subjects und Objects in einem absoluten – Ich oder wie man es nennen will“ (StA VI, 181). Nun stehen alle diese Punkte der Übereinstimmung in direktem Zusammenhang mit Niethammers Abschied von dem Programm einer Theorie aus einem einzigen und obersten Grundsatz. Aus den Bemerkungen, die Hölderlin in den Briefen an Niethammer über seine Gespräche mit Schelling macht, können wir entnehmen, daß Hölderlin auch in dieser für die Methodologie der Philosophie zentralen Frage mit seinem „Mentor“ übereinstimmte. Da Niethammers Stellungnahme gerade zu dieser Sache von lang her vorbereitet war und da sie hintergründig sogar in die Anlage seines Planes zum ‚Philosophischen Journal‘ eingegangen war, können wir annehmen, daß Hölderlin auch wirklich Niethammers Überlegungen gefolgt ist.

So verstehen wir also, daß in Hölderlins Freundschaft mit Niethammer ein Teil des Gewinnes zu sehen ist, den ihm sein Jenaer Aufenthalt eingebracht hat. Durch ihn gewann er Zugang zu einer Diskussionslage, in der Niethammer eine mit anderen Schülern Reinholds konforme Position bezogen hatte. Öffentlich war sie bisher kaum sichtbar geworden. Und doch formierte sich von ihr her der erste Widerstand gegen Fichtes Wissenschaftslehre, in dem auch Fichte selbst bald eine Bedrohung für deren Erfolg gesehen hat. Die Kenntnis dieser Opposition ermutigte Hölderlin, sich auf dem Weg zu seiner eigenen Konzeption auch ausdrücklich von Fichte zu distanzieren, dessen Vorlesungen er zugleich mit Bewunderung folgte. Niethammer konnte ihm dazu verhelfen, zu einer Selbstgewißheit zu kommen, die ihn dazu instand setzte, sich weder an den kantischen Wortlaut zu klammern, noch auch Fichtes Grundsatz und Methode in fundamentalphilosophischen Fragen für verbindlich zu halten. Aufgrund von Niethammers Beurteilung der Lage der nachkantischen Philosophie brauchte er nicht zu fürchten, sich auf dem Wege zu seiner Konzeption in das Abseits des dilettantischen Raisonierens zu

<sup>6</sup> Philosophisches Journal II, 3, S. 257/58.

verlieren. Umgekehrt versteht man aber auch, daß Niethammer, als er mit den Grundzügen von Hölderlins Konzeption bekannt geworden war, großes Interesse daran hatte, von ihm Beiträge für sein ‚Philosophisches Journal‘ zu erhalten.

Mehr freilich konnte Hölderlin von Niethammer nicht gewinnen. Anders als Niethammer hatte sich Hölderlin nämlich in Fichtes Werk „hineinstudiert“ (StA VI, 164). So verstand er, daß es notwendig war, über Fichtes Denken auch in den Sachfragen, die Fichte bewegten, ins Reine zu kommen. In deren Zentrum stand Fichtes Versuch, die Verfassung der wissenden Selbstbeziehung aufzuklären. Zudem war Hölderlin mit Fichtes Denken darin einig, daß wir ein Prinzip denken müssen, das uns die Grundkonflikte unseres Lebens *erklärt*, die mit den grundlegenden Entgegensetzungen in der Verfassung unseres Bewußtseins in einem Zusammenhang stehen. Hölderlin hat sich klargemacht, daß die Selbstbeziehung im Selbstbewußtsein nicht aus sich heraus verstanden werden kann. Daraus folgt, daß das Grundprinzip aller Entgegensetzung jenseits unserer Erkenntnis gelegen ist und daß es von uns nur gedacht, nicht in unmittelbarem Wissen aufgewiesen werden kann. Als Einheitsgrund ohne alle Trennung muß es aber dennoch gefaßt werden. So blieb noch die Aufgabe, den Status des philosophischen Wissens gegenüber Fichte und seiner Grundsatzphilosophie zu klären, über das wir Zugang zu diesem Prinzip gewinnen. In dieser Situation hat Hölderlin auf das Werk Friedrich Heinrich Jacobis zurückgegriffen. Aus ihm konnte er die Bestätigung dafür gewinnen, daß das Unbedingte und Trennungslose von uns als Voraussetzung in unserem Bewußtsein gewußt wird. Aus ihm gewann er zugleich einen Anhalt dafür, das Erste jenseits aller Vermittelung als „Seyn schlechthin“ zu denken. Doch damit wird Jacobis Werk in der nachkantischen Philosophie unter Bedingungen wirksam, die nicht von Jacobi selbst gesetzt gewesen sind. Hölderlins Konzeption brachte Jacobis Motive in einer Situation zur Geltung, die vor allem durch Fichtes Philosophie, die dann aber auch durch die Opposition gegen alle Deduktionen aus dem absoluten Ich und einem obersten Grundsatz bestimmt gewesen ist, der das Wesen dieses absoluten Ich zum Ausdruck bringen soll. Klarheit über diese Situation war im Winter 1794/95 allein an der Universität Jena zu gewinnen. Hölderlins philosophische Konzeption, und zwar unter Einschluß der Bedeutung, die Jacobis Werk für ihre Formation zukam, konnte also im Frühjahr 1795 nur aufgrund von Hölderlins Gegenwart in Jena entstehen.

#### IV: Hölderlins Konzeption in Beziehung auf die Tübinger Freunde

Während Hölderlin zu seiner philosophischen Konzeption gelangte, war Schiller dabei, seine Theorie über Schönheit und ästhetische Erziehung zu vollenden. Er bezog sich dabei mehrfach auf Gedanken und Grundbegriffe, die er aus Fichtes Texten entnommen hatte, setzte sie aber in einem Sinn ein, der Fichtes Intentionen nicht entspricht. Man darf davon ausgehen, daß Hölderlin den Fortgang von Schillers Werk so genau wie möglich beobachtete. Sicher ist es zwischen beiden auch zu philosophischen Gesprächen gekommen. Doch wissen wir nicht, wie weit sich Hölderlin in ihnen schon mit seiner eigenen Konzeption hervorgewagt hat. Dabei wäre er gegenüber dem von ihm tief verehrten Dichter in einer schwierigen Doppelrolle gewesen. Zum einen hätte er nämlich Schiller dazu auffordern müssen, von den kantischen Grundlagen seines Denkens weiter abzurücken. Zum anderen hätte er einer größeren Annäherung an Fichtes Lehre nicht das Wort reden können. Wirklich kann man in der dritten Lieferung von Schillers Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen eine größere Distanz zu Fichte bemerken als in der zweiten. Schiller hat an der dritten Lieferung gearbeitet, während Hölderlin zu seiner philosophischen Konzeption gelangte. Doch findet sich in ihr nur eine einzige Spur, die man wohl als Folge von Gesprächen mit Hölderlin deuten könnte: Dort nämlich, wo Schiller betont, daß Selbstbewußtsein „ohne Zuthun des Subjekts“ entspringt und daß sein Ursprung „jenseits unseres Erkenntnißkreises“ liegt.<sup>7</sup> Wenn aber Hölderlin vom Sommer 1795 an daran arbeitete, seine philosophische Konzeption unter Einfluß von deren kunsttheoretischen Folgerungen in 'Neuen Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen' zu veröffentlichen, so muß man darin die Folge sowohl seiner Zustimmung zu Schillers Grundideen wie seiner Kritik an deren philosophischer Ausführung erkennen.

Dem nachzugehen würde uns weitausgreifende Untersuchungen abverlangen. Wenn man einmal die Grundanlage von Hölderlins Jenaer Konzeption versteht, wird es dagegen vergleichsweise leicht, über einen anderen philosophischen Disput, nämlich den zwischen Schelling und Hölderlin, zur Klarheit zu kommen. Er entstand nach Hölderlins Rückkehr in die Heimat und nachdem Schelling, noch aus dem Tübinger Stift heraus, durch mehrere Schriften im Anschluß an Fichte hervorgetreten war.

Am 22. 12. 1795 schrieb Hölderlin an Niethammer: „Schelling ist, wie

<sup>7</sup> Schillers Werke, Nationalausgabe Bd. 20, 1, Weimar 1962, 373.

Du wissen wirst, ein wenig abtrünnig geworden, von seinen ersten Überzeugungen“ (StA VI, 191). Auf eine solche *Wendung* Schellings kommt Hölderlin am 24. Februar 1796 so zurück: (Schelling) „ist mit seinen neuen Überzeugungen, wie Du wissen wirst, einen besseren Weg gegangen, ehe er auf dem schlechteren ans Ziel gekommen war“ (StA VI, 203). Diese Bemerkungen bedürfen deshalb der Entschlüsselung, weil sie offensichtlich auf eine Gesprächslage auch zwischen Hölderlin und Niethammer anspielen. Denn Hölderlin geht davon aus, daß ihm Niethammer in seiner Einschätzung von Schellings Arbeiten im Wesentlichen zustimmen wird. Das setzt voraus, daß zwischen beiden in Fragen der Fundamentalphilosophie ein Austausch von einer Intensität stattgefunden hat, der es Hölderlin erlaubt, Niethammers Urteile über Schellings neue *Wendung* in etwa vorauszusehen. In einem Punkt ist er sich Niethammers sogar sicher: daß er Schellings *Wendung* als eine solche zum Besseren ansehen wird.

Was nun Schelling betrifft, so unterscheiden Hölderlins Bemerkungen zwei Positionen, die Niethammer beide bekannt sein müssen, – und dies wieder so, daß Hölderlin keiner von ihnen beipflichtet, wohl aber die spätere für nicht ebenso verfehlt hält wie die erste. Man wird übrigens nicht übersehen, daß Urteile solcher Art kaum von einem zu erwarten gewesen wären, der sich selbst in der Sache, über die geurteilt wird, nicht für mindestens ebenso kompetent hält wie den, über den er ein Urteil mitteilt.

Die Kombinationsaufgabe aber, die sich für uns daraus ergibt, daß Hölderlin zwei Positionen Schellings unterscheidet und daß er beide kritisiert, muß gelöst werden in Beziehung auf drei Publikationen Schellings. Deren Manuskripte sind zwischen dem Herbst 1794 und 1795 niedergeschrieben worden: Ein Traktat 'Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt', eine Broschüre mit dem Titel 'Vom Ich als Prinzip der Philosophie' und der erste Teil der 'Briefe über Dogmatismus und Kritizismus'. Diese Briefe waren für Niethammers Journal geschrieben, und Hölderlin wußte, daß ihr erster Teil in Niethammers Hand war, als er zum ersten Mal über Schellings *Wendung* an ihn schrieb. So ist also die Kombinationsaufgabe nur zu lösen, wenn man aus diesen drei Schriften zwei Gruppen bildet und erklärt, in welchem Sinne sich zwischen ihnen eine *Wendung* vollzogen hat.

Ich meine nun, daß die beiden späteren Schriften gegen die erste in Hölderlins Urteil zusammengenommen sind, und begründe das in Beziehung auf den Unterschied, der hinsichtlich der philosophischen Stellung zur Grundsatzphilosophie zwischen diesen beiden Gruppen besteht. In

dem Traktat über die Möglichkeit einer Form der Philosophie vom September 1794 folgt Schelling ganz dem Plan, eine Elementarphilosophie nach dem Modell zu entfalten, das Reinhold und dessen neue Fassung dann Fichte vorgetragen hatte. Schellings eigener Beitrag geht darauf, aus dem bloßen Begriff einer Form der Philosophie die Anleitung dafür zu gewinnen, wie ein erster Grundsatz und wie die von ihm abhängigen Grundsätze zu fassen sind. In Niethammers Einleitungsaufsatz zum 'Philosophischen Journal' lassen sich schon Spuren einer vorläufigen Lektüre dieser Schrift ausmachen. Wenn sich also Niethammer und Hölderlin über das Scheitern der Grundsatzphilosophie verständigt haben, so kann angenommen werden, daß sie auch über Schellings Erstling sprachen. Und so konnte Hölderlin voraussetzen, daß Niethammer den Weg, den Schelling in ihm einschlug, für einen schlechten gehalten hat.

Nun ist es nicht ausgeschlossen, wenngleich wenig wahrscheinlich, daß Hölderlin noch die Gelegenheit hatte, mit Niethammer auch Schellings zweite Schrift in Jena zu besprechen. Man kann auch nicht sagen, daß Schelling in ihr in aller Form von der Grundsatzphilosophie abgerückt sei. Wohl aber ist in ihrem Text und Programm die Beziehung auf erste Grundsätze ganz an den Rand gedrängt. Später hat Schelling die Schrift auch ausdrücklich für einen Versuch erklärt, „die Philosophie von der Erlahmung zu befreien, in welche sie durch die unglücklichen Untersuchungen über einen ersten Grundsatz [...] unausbleiblich fallen mußte“. Dieser Satz wurde erst im Oktober 1796 geschrieben, und so mag er aus einem Rückblick überscharf pointieren. Doch kann man schon aus den 'Briefen über Dogmatismus und Kritizismus' vom Sommer 1795 sicher entnehmen, daß Schelling auch den Gedanken der Schrift über das Ich als Prinzip der Philosophie von dem Bereich, in dem eine Grundsatzphilosophie ein mögliches Ziel sein konnte, ganz abgerückt sah. Er erklärt nunmehr geradewegs, die Philosophie sei nicht auf Sätze, sondern auf Forderungen begründet und das Bewußtsein „Ich“ sei eben darum, weil es ein Bewußtsein der Freiheit ist, keine Grundlage zu Formulierungen von obersten Prämissen für philosophische Schlußfolgerungen.

Hölderlin wußte, daß diese Wendung gegen die Grundsatzphilosophie Niethammers Beifall finden würde. Auch er selbst konnte Schelling insoweit zustimmen, ohne daß das allerdings zur Folge gehabt hätte, daß er nun überhaupt „accordierend“ mit ihm hätte sprechen können (StA VI, 203). Denn Schelling versuchte doch, nunmehr diesseits der Grundsatzphilosophie den anderen Gedanken Fichtes weiter zu entwickeln, den Hölderlin in 'Urtheil und Seyn' für unhaltbar erklärt hatte: Er wollte

im Bewußtsein „Ich“ selbst schon ein Unbedingtes sehen. Und er wollte dies Unbedingte aus frühen Überlegungen heraus, die er mit Hölderlin schon im Tübinger Stift besprochen haben mag, mit Jacobis Gewißheit von einem „Seyn“ verbinden, das in keinem Schlußfolgern zur Vermittlung gebracht werden kann. Was aber notwendig gewesen wäre, ist die Unterscheidung des Gedankens „Seyn“ von jeder Form von Ich-Bewußtsein, sowohl in seinem Gehalt wie auch nach seinem Status im und für das philosophische Denken. War Schellings Weg also auch der bessere, so verdiente er doch immer noch eine Fundamentalkritik. Und Hölderlin erwartete, daß Niethammer den Gehalt seiner Kritik auch ohne Erläuterung verstehen und daß er dieser Kritik in etwa zustimmen werde.

Wir sehen nun, mit welchem Arsenal von Begründungen Hölderlin seinem Freund Hegel entgegenkommen konnte, als sie sich Anfang 1797 nach dem Weggang aus Tübingen in Frankfurt zum ersten Mal wieder zusammenfanden. Und wir verstehen auch, wie sein in Jena gebildetes Urteil über Grundlegungsfragen und die aus diesem Urteil gestützte Konzeption Hegel nicht nur von Kant wegziehen, sondern zugleich auch über Fichte und über Schellings Frühschriften hinweg für die Vereinigungsphilosophie gewinnen konnten. Hölderlins Denken hatte in Jena und aus der Kenntnis der Jenaer Diskussionslage heraus einen Impetus erhalten, der in den rapiden Gang der Entwicklung der nachkantischen Philosophie vielfältig einzuwirken vermochte.

Trotz der Klarheit, die Hölderlin in der Grundlegung seiner Konzeption erreichte, hat er aber seine Pläne für philosophische Publikationen ebensowenig verwirklichen können wie den Plan zu einer Habilitation in Jena. Er hat sein „spekulatives *pro* und *contra*“ (StA VI, 183) noch um ein gutes Jahr weitergeführt. Dann aber kam er zu der Einsicht, daß er nicht philosophischer Autor nach den für ihn selbst gültigen Maßstäben und zugleich der Dichter würde sein können, dessen Werke sich an denen Klopstocks und Schillers und der Dichtung der Griechen messen lassen sollten.

Mit der Klarheit in Grundlegungsfragen hatte er zudem die Selbstverständigung über die Rolle der Kunst im Leben schon erreicht, um die es ihm in seinem Philosophieren immer auch gegangen war. Doch wußte er wie kein anderer vor und nach ihm, daß diese Selbstverständigung nur dem gelingt, der sich den philosophischen Problemen in einem reinen Interesse an ihnen überläßt. Eben darum ist auch und gerade in Hölderlins Dichtungen nach der Zeit seines Abschieds von den philosophischen Plänen sein Denken im wörtlichen Sinne weiter ‚am Werke‘: In ihrem Ausgriff auf die Begründung von Möglichkeiten des Lebens, in der Tiefe

und Universalität, in der sie Wirkliches zur Sprache bringen, in der Klarheit und Kraft ihrer von Gedanken getragenen Sprache und auch in der Architektonik ihres kalkulierten Aufbaus – wie immer diese Dichtungen über eine Wahrheit, die sich philosophisch begründen läßt, auch noch hinausgreifen wollen.

Noch in den späten Jahren der Krankheit hat sich Hölderlin häufig der Zeit erinnert, während der, wie Waiblinger berichtet, der „edle Schiller“ versucht habe, ihm zu einer Professorenstelle in Jena zu verhelfen. Vor allem aber stand ihm noch immer vor Augen, daß sein Streben nach einer Dichtung, in der sich aus dem Wissen vom eigentlich Gründenden die Vereinigung der Tendenzen des Lebens vollzieht, mit seiner Bemühung um eine eigenständige Grundverständigung in der Philosophie zu einem einzigen, einem unvollendeten Unternehmen zusammengeschlossen ist. Eben dies kommt in dem kindlichen Klang und Reim einiger Verse des späten Gedichtes aus der Krankheitszeit 'Der Spaziergang' zum Ausdruck:

*[...] süße Ruhe bezahlt  
für jeden Stachel im Herzen,  
Wenn dunkel mir ist der Sinn,  
Den Kunst und Sinnen hat Schmerzen  
Gekostet von Anbeginn.<sup>8</sup>*

<sup>8</sup> StA II, 276.

## Als Hölderlin nach Jena kam\*

Von

Helmut Brandt

Anfang November des Jahres 1794 reiste der 24jährige Hölderlin mit seinem Zögling Fritz von Kalb von Waltershausen nach Jena. Er nahm den Weg über den Thüringer Wald, und zwar auf der Route Meiningen, Schmalkalden, und kam so über die Stationen Gotha, Erfurt und Weimar an sein Ziel. An den Fahrplan der Postkutsche gebunden, sah er die Orte nur flüchtig, er rühmte den Blick von der Höhe des Thüringer Waldes herab, nannte Gotha einen hübschen Ort, Erfurt enorm groß, Weimar sah er wohl nur auf der Durchreise. Und Jena? – In dem ersten uns erhaltenen Brief aus seinem neuen Wohnort vom November 1794 schrieb er an seinen Freund Neuffer:

*Ich bin nun hier, wie Du siehst, lieber Bruder! und ich habe Ursache, mich darüber zu freuen, nicht so wol, weil ich hier bin, als weil mich mein Hiersein in dem Glauben bestätigt, daß es uns leicht wird etwas durchzusezen, sobald wir nur nicht ans Ziel getragen sein, sondern mit eignen Füßen gehen wollen, und es nicht achten, wenn zuweilen ein hartes Steinchen die Sohle drückt. Ich weis gar wol, daß es ein größer Ziel giebt, und größere Mühe, mer Arbeit und mer Gewin; aber zu großen Dingen hat man in dieser Welt auch selten mer als kleine Beispiele. (Nr. 89, StA VI, 138)*

Das ist nicht gerade ein enthusiastisches Bekenntnis zu dem erlangten Jena. Daß er nunmehr hier war, bestärkte ihn vor allem im Glauben an seine Kraft, über nicht geringe Hindernisse hinweg ein erstrebtes Ziel erreichen zu können. Er hatte sich von der Mutter nicht in die theologische Laufbahn zwängen lassen, er hatte vorerst den Ausweg der Hofmeisterstelle bei Charlotte von Kalb gefunden und nunmehr, mit der Reise nach Jena, den Anfang gemacht, sich auch aus dieser Bindung zu lösen. Er weiß, daß es für ihn sehr viel weiter gesteckte, nicht an einen bloßen Ort gebundene Ziele gibt. Jena war, so gesehen, nur eine Station auf seinem Lebensweg. Und dennoch war eben dieses Jena ein innig und lange erwünschtes Ziel, und es erreicht zu haben war mehr als nur ein Zeugnis seiner Ausdauer.

\* Vortrag, gehalten bei der 22. Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft in Jena am 12. Juni 1992.

Bereits im August 1793, also noch bevor er das Tübinger Stift absolviert hatte und noch bevor die Hofmeisterstelle bei Charlotte von Kalb überhaupt in Sicht war, die er dann durch Neuffers Vermittlung und Schillers Fürsprache erhielt, hatte er seiner Mutter in einem Brief zwei Orte genannt, zu denen es ihn hinzog. Auf deren offensichtlichen Einwand gegenüber einer vom Krieg bedrohten Fremde – man befand sich mitten im 1. Koalitionskrieg, die Preußen hatten gerade Mainz erobert, und Carnot begann mit Hilfe des Wohlfahrtsausschusses Hunderttausende unter Waffen zu stellen – entgegnete er: „Weder Jena, noch die Schweiz haben Krieg zu befürchten.“ (Nr. 63, StA VI, 90) Doch was ihn wirklich nach Jena beziehungsweise in die Schweiz zog, war etwas anderes als diese Sicherheit. Beide waren für ihn Orte der Freiheit, die politische Republik der Schweiz und die von Ideen Kants durchdrungene Republik der Geister in Thüringen.

Gegen Mitte der neunziger Jahre gelangt die Jenaer Universität auf die Gipfelhöhe ihres Ruhms. Das bezeugen die Tatsachen wie die Äußerungen der Zeitgenossen gleichermaßen. In diesen Jahren wird das kleine Jena mit zeitweilig über 900 Studenten für ein Jahr fünf die am meisten besuchte Universität Deutschlands, und Schiller ist sich schon im Abstand weniger Jahre der Einmaligkeit des großen Jahrzehnts oder großen Lustrums bewußt. Im August 1803 schrieb er rückblickend an Wilhelm von Humboldt: „Vielleicht war Jena, wie es vor 6, 8 Jahren noch war, die letzte lebendige Erscheinung ihrer Art, auf Jahrhunderte.“<sup>1</sup> Wie auch immer diese Äußerung in Korrespondenz mit verwandten Bemerkungen Schillers zu verstehen ist, sie exponiert eindeutig die Erscheinung der Jenaer Akademie um die Mitte der neunziger Jahre als ein epochales Ereignis, das so nur im Abstand von Jahrhunderten einmal Wahrheit wird. Es war wie in Goethes 'Märchen': Vieles mußte zur rechten Stunde zusammenkommen, daß eine solche Hoch-Zeit stattfinden konnte. Und genau in diesen Jahren, ja, man darf sagen, genau zu dieser historischen Stunde traf Hölderlin in Jena ein. Um noch einmal Schiller zu apostrophieren, er geriet mitten in ein elektrisches Kraftfeld großer Geister, die sich hier in enormer wechselseitiger Reibung, in einem Wirbel geistiger Schöpfung energetisch aufluden.

Der erhebende Blick auf das Laboratorium dieser Geister und Hölderlins Stellung in diesem Kraft- und Zeugungsfeld des Dichtens und Den-

<sup>1</sup> Brief Nr. 73, 18. 8. 1803. In: Schillers Werke, Nationalausgabe, Bd. 32: Schillers Briefe 1803–1805, Weimar 1984, 63.

kens läßt freilich die schlichte Wirklichkeit allzu leicht aus den Augen geraten, nicht nur die Dummheiten und Kabalen, die dumpfe und reaktionäre Selbstgerechtigkeit, von der es in Jena wie andernorts mehr als genug gab, sondern die alltägliche Wirklichkeit der ärmlichen Kleinstadt, auf deren kargem Boden die Akademie gedeihen mußte. Jena war eine kleine Stadt, ein wirkliches Nest, das man wie Goethe, der hier besonders gern und produktiv arbeitete, ein „liebes, närrisches“ nennen konnte, doch das seinem Areal und seiner Einwohnerzahl nach jedenfalls nur ein Städtchen unter den ohnehin bescheidenen Städten Thüringens war. Einzig Erfurt, das nach Hölderlin enorm große, mit seiner bedeutenden historischen Vergangenheit – seit dem 14. Jahrhundert eine der mittelalterlichen Großstädte Deutschlands – machte hier eine Ausnahme. Ja, das kleine Jena stand selbst hinter Eisenach mit damals 8000 und den beiden Residenzen Gotha und Weimar mit jeweils reichlich 6000 beträchtlich zurück. Von den etwa viereinhalbtausend Menschen, die Jena Mitte der neunziger Jahre in seinen Häusern beherbergte, war jeder sechste und zeitweilig jeder fünfte ein Student. Deren beträchtliche Fluktuation – bereits 1803 waren nur noch 300 am Ort – macht übrigens die Angaben über die Einwohnerzahl so schwankend, zumal mit sinkenden Studen-  
tenzahlen auch die Zahl der nötigen Mägde und Bediensteten sank.<sup>2</sup>

Doch so klein, eng und bescheiden Jena war, so hatte es doch gegenüber der größeren Weimarer Residenz eine eigene Statur aufzuweisen und konnte damit gelegentlich überraschen. Schiller zumindest, als er 1789 von Weimar hierher übersiedelte, hatte den Eindruck, daß Jena mehr als das ländliche Weimar, und zwar dank seiner größeren und ansehnlicheren Bürgerhäuser, ein städtisches Gepräge hatte. Tatsächlich gab es in Jena in Relation zu seinen Bewohnern eine größere Zahl stattlicher Häuser. Und die Bürger hatten diese Häuser und ihr Gewerbe in der fast zweihundertfünfzig Jahre währenden Geschichte ihrer Hohen Schule so eingerichtet und ausgebaut, daß sie den Bedarf der Professoren und Studenten an Wohn- und Studienräumen – die Professoren hatten eigene Hörsäle –, an Nahrung und Dienstleistung als einer zunehmend wichtigen Quelle ihres Erwerbs befriedigen konnten. Jena lag nicht wie Erfurt in einem fruchtbaren landwirtschaftlichen Becken, war keine „Schmalzgrube“, und auch seine Lage an den Handelsstraßen war nicht so günstig, daß es allein aus seiner Lage als Handels- und Umschlagplatz Reichtum

<sup>2</sup> Hans Eberhardt, Goethes Umwelt, Weimar 1951, 14, gibt die Einwohnerzahl für 1785/86 mit 4334, für 1814 mit 3918 an; Fritz Chemnitz betitelt seine Publikation über ein Jenaer Adreßbuch aus dem Jahre 1810 'Als Jena noch 3799 Seelen zählte', Jena 1937.

hätte ziehen können, zumal die ursprünglich über Jena führende Route von Nürnberg nach Leipzig zugunsten einer kürzeren, östlich gelegenen über Gera aufgegeben wurde. Seine ländliche Wirtschaft gründete sich vornehmlich auf den Weinbau, für den dank der tiefen Kessellage – die Saale liegt bei Jena nur 144 m ü. M. – und der wärmespeichernden Kalkberge günstige Voraussetzungen gegeben waren. Wie die alten Flurnamen zeigen, befanden sich in der näheren und weiteren Umgebung von Jena Hunderte von Weinlagen, und einige der großen Häuser im Quartier um die heutige Jenergasse oder das „Haus im Sack“ aus dem Jahre 1596 zeigen, daß es gerade einige der großen Weinbauernhäuser waren, die dem Ort sein Gepräge gaben. Doch wengleich dieser Wein besser als sein Ruf war: der Weinbau selbst war in hiesigen Breiten, also bei der Abhängigkeit von guten Jahren, nicht sicher und ergiebig genug, um eine wirtschaftliche Basis für mehr als ein Ackerbürgerstädtchen abzugeben.

Die Errichtung einer Universität in Jena durch Johann Friedrich von Sachsen, der infolge seiner Niederlage im Jahre 1547 bei Mühlberg mit Kursachsen auch seine Universität Wittenberg verloren hatte, machte Epoche in der Geschichte der Stadt. Jena veränderte sich, wenn auch nur allmählich, so doch von Grund auf. In dem Maße, in dem die Bürger der Akademie für die Bürger der Stadt die wichtigste Erwerbsquelle wurden, veränderte sich die wirtschaftliche Struktur. Obwohl nur Landesuniversität der protestantischen Ernestiner, trat Jena bereits im 17. Jahrhundert vermöge seiner wissenschaftlichen Attraktivität in Wettstreit mit den großen Universitäten Deutschlands, und das kleine Jena zog nicht wenige Studenten aus dem protestantischen Norden und auch aus dem Südosten Europas an. Bei ihrer geringen Größe wurde die Stadt geistig-kulturell wie sozial und wirtschaftlich zunehmend durch ihre Universität geprägt. Es gab hier kein gewichtiges Bürgertum mit einer wirklich unabhängigen Produktion und Lebenssphäre – selbst die Buchdrucker des 17. Jahrhunderts, die Jena zeitweilig zu einem der hervorragenden Verlagsorte des protestantischen Deutschlands machten, hatten ihren Rückhalt an der Universität. So gab es immer nur die dünne Oberschicht der Professoren, einiger herzoglicher Beamter und der wenigen, die sich durch größere Vermögen oder ihre gesellschaftliche Stellung auszeichnen und ein Haus machen konnten. Zur Zeit, da Hölderlin nach Jena kam, waren es etwa Christian Gottfried Schütz, der klassische Philologe und Literaturwissenschaftler, einer der Jenaer Wegbereiter Kants und Herausgeber der 'Allgemeinen Literaturzeitung', sein Schwager, der Theologe Johann Jakob Griesbach, Hufeland und Loder oder später, und im größeren Stil, der Buchhändler Frommann (seit 1799), der Freiherr von Ziegesar, der

Gothaer Minister und Kanzler, der draußen in Drakendorf Gut und Sommersitz hatte.

Eine Mehrzahl der arbeitenden Bürger aber lebte von der Akademie und vornehmlich von ihren Studenten als Vermieter, Traiteurs, Handwerker, Lieferanten oder Bedienstete. Wirte und Studenten gingen eine widersprüchliche Symbiose ein, die den Kreislauf einer solchen kleinen Stadt bis in ihr Kapillarsystem hinein bestimmte und schließlich ihr ganzes Leben dominierte. Der Begriff des „Philisters“, angewandt auf den Bürger, ist wie der des „Salbaders“ bezeichnenderweise eine Jenaische Prägung. Als 1689 ein Student erschlagen wurde, empörte sich ein streitbarer Theologe mit der berühmten Wendung „Philister über dir, Simson!“ – und so wird der biblische Name zum Kenn- und Schimpfwort für den Bürger der Universitätsstadt, den Nichtstudenten und schließlich den Spießler, an welcher letzterer Begriffserweiterung die Jenaer Romantiker wiederum einen nicht unerheblichen Anteil haben. In diesem streitbaren Zusammenleben der akademischen Musensöhne mit ihren Philistern entstand dann jene farbige und zugleich derbe, jene ungebundene und zugleich leicht verstockende Kultur, jener Raum akademischer Freiheit, der, je stärker draußen der moderne Strom des Lebens floß, in die Gefahr der Abkapselung geriet, und der darum in seiner historischen Gestalt an diesen kleinen Universitäten am längsten überdauerte. Freilich die Stunde, als Hölderlin nach Jena kam, war noch eine andere und eine ganz besondere.

Jena, um noch einmal an das Materielle zu erinnern, war eine vergleichsweise preiswerte Universität. Zumindest die Grundbedürfnisse, Wohnen und Essen, waren hier mit weit weniger Geld zu bestreiten als an den meisten anderen Akademien. Mußte man in Leipzig oder dem noch teureren Göttingen mit 300 Talern als jährlichem Minimum rechnen, um davon Miete und Mittagstisch, Holz, Wäsche und Kolleggelder bezahlen zu können, so konnte man mit der gleichen Summe in Jena bereits ganz gut leben, und besonders Sparsame sollen sogar mit 200 Talern ausgekommen sein.<sup>3</sup> Das alles sind freilich nur ungefähre Zahlen, der Aufwand hing nicht nur vom persönlichen Anspruch, sondern auch von Angebot und Nachfrage ab. Jena war am Anfang der neunziger Jahre billiger als am Ende der neunziger Jahre, und bereits ein Jahr fünf später waren mit dem enormen Rückgang der Studentenzahlen die Preise erneut gefallen. Gleichwohl, das thüringische Athen war wohlfeil und gesellig, wie auch

<sup>3</sup> Siehe dazu Hans Eberhardt, Das Studententum an den mitteldeutschen Universitäten um 1790. In: Goethes Umwelt, a.a.O., 86–98.

Schiller in seinen Briefen versicherte, und es gehörte zu seiner Kultur, daß man hier ohne Aufwand und Luxus leben durfte, auch vornehme Leute bei Butterbrot und Tee versammeln konnte. Preiswert war Jena auch schon deswegen, weil es hier im Unterschied zu Leipzig weniger Vergnügungsstätten und schon gar keine luxuriösen Verlockungen gab. Wollte man nach Weimar ins Theater fahren, so hatte man einen Taler zu berappen, andernfalls mußte man – und dann war der Theaterbesuch schon ein Tagesunternehmen – den Weg nach Weimar und zurück, etwa 45 km, zu Fuß gehen. Da war der Ausflug in die in überaus schöner Umgebung gelegenen Bierdörfer zu Tanz, Musik und Gelage, zu Hochzeit und Kirmes, auf denen manche Studenten aufspielten und Geld verdienten, für die Mehrheit weit verlockender.

Übrigens ließe sich ein eigenes Kapitel über das Bier und die Universität aufschlagen, und nicht nur, weil es reichlich getrunken wurde. Die Universität hatte eigenes Braurecht und einen eigenen verbilligten Ausschank, aber nur für die Professoren und Studenten, die Angehörigen der Alma mater. Über dieses herzogliche Privileg, seine Auslegung und seinen Mißbrauch gab es bis ins 19. Jahrhundert hinein einen vielhundertjährigen Streit mit der Stadt, ihren Bierbrauern und Gastwirten, die sich immer wieder beeinträchtigt und betrogen fühlten. Obwohl die Kenner versichern, daß das Bier auch in der heutigen Welt weiter auf dem Vormarsch sei, können wir uns nur schwer eine Vorstellung machen von der damals beherrschenden Stellung des Biers als einem unentbehrlichen Nahrungs- und Genußmittel. Selbst Hölderlin, kaum daß er in Waltershausen angekommen ist, versichert, daß er „unsern Nekarwein leicht bei dem trefflichen Biere, das, wie von mir, auch von der Herrschaft getrunken wird [vergesse]. Ich füle mich auch ganz gesund dabei.“ (Nr. 71, 3. 1. 1794, StA VI, 102) In der Hochschätzung des Gerstensafts, ja, in der besonderen Jenaer Bierseligkeit waren sich hierorts Studenten und Philister übrigens einig. Das nahe gelegene Lichtenhain – es ist heute in die Stadt eingemeindet – war eine Enklave mit eigenem Braurecht mit einem billigeren Bier, darunter einem besonders geschätzten Weißbier. Dort pflegten nicht nur die Studenten jährlich ihren Bierherzog samt Hofhaltung zu krönen, sondern auch die Jenaer Philister ihren Durst zu löschen. Goethe erzählt die launige Geschichte eines Jenaer Bürgers, der, weil das Bier in Lichtenhain ein oder zwei Pfennige billiger war als intra muros, jahrzehntelang tagtäglich nach Lichtenhain sein Bier trinken ging, um auf solche Weise Geld zu sparen.

Während wir über das Bier, die Privilegien, die Brauer und Trinker eine beträchtliche Literatur besitzen, gibt es keine belangvollen Untersu-

chungen über das Verhältnis der Studenten zum weiblichen Geschlecht. Es gibt wohl kleine Geschichten und Bemerkungen über das Studententriebchen, die sogenannte „Scharmante“, die Dorfschönen, die am Wochenende zu erobern waren, aber was es eigentlich bedeutete, an einem Ort von drei- bis viertausend Einwohnern 900 oder auch nur 700 vitale junge Männer versammelt zu haben, wissen wir nicht, und das war doch ein soziales Problem von beträchtlichem Ausmaß. Die Kommerse, Paukereien, die Tumulte, Raufereien und alkoholischen Exzesse mochten da ein Ventil sein, aber eben nicht mehr. Immerhin, sie kennzeichnen, wenngleich auch allzu vordergründig, das Bild studentischen Lebens jener Zeit, wie es uns die Berichte und Stammbuchblätter verdeutlichen. In dieser Hinsicht hatte Jena noch in der Mitte des 18. Jahrhunderts einen besonderen Ruf, es galt als die Heimat der Raufbolde, die mit dem Schleppsäbel über das funkenstiebende Pflaster zogen. Die Freunde der Literatur kennen das bezügliche Heldengedicht von Friedrich Wilhelm Zachariae, welches unter seinen vielen anderen Dichtungen allein Ruhm erlangte. Der 'Renommist', 1741 erschienen, zehn Jahre später in einer nochmals überarbeiteten Auflage, berichtet eben von jenem waffentragenden Schläger, „Der oft im Zorn allein ein ganzes Heer bekriegte, / Als Held aus Jena gieng, doch nicht in Leipzig siegte“.<sup>4</sup> Und so sein Steckbrief in Alexandrinern:

Es war ein Renommist, und Raufbold hieß der Held;  
 Er floh als Märtyrer aus seiner jenschen Welt.  
 Dort war sein hohes Amt, ein großes Schwert zu tragen,  
 Oft für die Freiheit sich auf ofnem Markt zu schlagen,  
 Zu singen öffentlich, zu saufen Tag und Nacht  
 Und Ausfall oft zu thun auf armer Schnurren Wacht.  
 Als Hospes war er oft des Bacchus erster Priester,  
 Und ein gebohrner Feind vom Fuchs und vom Philister.  
 Er prügelte die Magd, betrog der Gläubiger List;  
 Bezahlen mußte nie ein wahrer Renommist. [...]   
 Ein kriegrish Feuer brannt in seinem wilden Busen  
 Zum Corporal gemacht, und nicht zum Musensohn,  
 Sprach er den Gratien und Wissenschaften Hohn.<sup>5</sup>

Relegiert, flieht er nach Leipzig, um dort das jensche Panier aufzupflanzen, unterliegt aber dem Stutzer, dem Vertreter der galanten, städtisch verfeinerten Kultur, die in dem Zachariae unterstützenden Gottsched

<sup>4</sup> Friedrich Wilhelm Zachariae, Poetische Schriften, o. J. [1763] u. o. O., Bd. 1, 3.

<sup>5</sup> Ebd., 5 f.



ihren zeitgemäßen Repräsentanten hatte. Daß die Jenaer Studenten in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ihren Ruhm als Schläger und Raufbolde verloren und besser waren als ihr Ruf, bezeugen viele Berichterstat-ter. Doch es ist nicht die städtische Politur und schon gar nicht diejenige des galanten Stutzers, die hier einzog, auch nicht vornehmlich jene Aufklärung, die im Gefolge des kursächsischen Retablissemments den Aufschwung der Leipziger Universität in den 70er Jahren begünstigte. Es ist – damit freilich nur vage bestimmt – die Entwicklung, die die thüringische Universität unter dem heimischen Schirm des aufgeklärten Absolutismus nahm, die ihre besondere Kultur und den von so vielen Zeitgenossen gerühmten Freiraum des Denkens ermöglichte.

Schon Anna Amalia hatte den Verfasser des 'Goldenen Spiegel' als Erzieher des Erbprinzen nach Weimar geholt, Knebel war gefolgt und veranlaßte in Frankfurt a. M. die Begegnung Karl Augusts mit Goethe, und seit der Inthronisierung Karl Augusts setzte sich diese Öffnung Weimars gegenüber der avantgardistischen Intelligenz Deutschlands beschleunigt und verstärkt fort. Aber es war, was man gemeinhin übersieht, nicht nur der Weimarer Herzog, der diesen neuen Boden bereitete. Drei Jahre vor ihm, 1772, wurde Ernst II. regierender Fürst von Sachsen-Gotha-Altenburg, und er war vielleicht noch spezifischer und noch dezidierter ein Vertreter des aufgeklärten Absolutismus als sein fürstlicher Vetter in Weimar. Die Beziehung des Gothaer Hofes zur französischen Aufklärung, zu Voltaire und Diderot, der in Gotha entschieden praktizierte Antimilitarismus, das landesväterliche Verhalten gegen Bauern und Bürger, die Blüte des Gothaer Theaters unter Ekhof, Salzmanns Gründung seiner philanthropischen Schule in Schnepfenthal – beide Unternehmungen ermöglicht durch die finanzielle Unterstützung des Herzogs –, die Publikationen Rudolf Zacharias Beckers, die Aufnahme Weishaupts, der Freigeist Prinz August und gar eine Herzogin, von der bekannt war, daß sie mit der Französischen Revolution mehr sympathisierte, als das ihrer öffentlichen Stellung zuträglich war – das alles sei hier nur zur bloßen Kennzeichnung eines erstaunlichen Vorgangs genannt. Karl August und Ernst II. als die wichtigsten, aber nicht alleinigen Vertreter dieser Entwicklung in Thüringen hatten das verschwenderische Regiment ihrer Großväter, des berüchtigten Weimarer Ernst August (1728–1748) und des Gothaer Friedrich II. (1691–1732), der noch seine Soldaten gegen Geld verlieh, geradezu umgekehrt. Wie tiefgreifend die Wende war, läßt sich in diesen protestantischen Kernlanden am ehesten an dem Wandel ersehen, der sich in den geistlichen Führungsstellen vollzog. Herrschten

unter den Großvätern noch die strengen Vertreter der Orthodoxie, so nun die Vertreter einer aufgeklärten Theologie – und wiederum dürfen wir nicht bloß auf Herder in Weimar sehen –, in Gotha waren es Johann Benjamin Koppe und Friedrich Christian Löffler, die den entsprechenden Entwicklungen Bahn brachen. Die Überwindung des Dogmatismus, die ihren Ausdruck in der Erneuerung der Kirchenlieder, der Reform des catechetischen Unterrichts, der Übermalung alter Kirchenbilder, der Ausbildung einer schlichteren aufklärerischen Kanzelrede fand, hatte ihre Auswirkung vor allem auf die Schule. Der Gothaer Generalsuperintendent und Oberkonsistorialrat Koppe war nicht nur ein aufgeklärter Mann der Kirche, sondern ein ambitionierter Pädagoge. Und die entsprechende Entwicklung ging nun auch auf der Universität vonstatten. 1775 wird Johann Gottfried Eichhorn, mit dem sich Herder in seinen biblischen Studien vielfach verbunden wußte, Professor der orientalischen Sprachen in Jena, neben Johann Salomo Semler war er der damals wichtigste Vertreter der historisch-kritischen Bibelkritik. Im folgenden Jahr, gleichzeitig mit Herder, wird Johann Jakob Griesbach auf einen theologischen Lehrstuhl berufen. Als erklärter Schüler Bours und Semlers verschafft er den Erkenntnissen der Tübinger und Hallenser Schule – vor allem im Hinblick auf die methodisch fundierte Kritik des Neuen Testaments – in Jena Eingang und Geltung. Sein Schwager Christian Gottfried Schütz folgt als klassischer Philologe und Professor für Poesie und Beredsamkeit, der als erster Werke der zeitgenössischen Dichter zum Gegenstand von Lehrveranstaltungen machte, als einer der ersten in Jena für Kant eintrat und diese ganze Richtung mit der 1785 begründeten 'Allgemeinen Literaturzeitung' kritisch begleitete.

Aber es sind nicht nur die Theologen, Philologen und dann, mit Reinhold beginnend, die Philosophen, die diese Verwandlung der Universität bewerkstelligten. An ihr haben auch und gerade die Naturwissenschaftler gehörigen Anteil. Und es ist nicht Goethe allein, der sich schon vor seiner italienischen Kehre so sehr den Naturwissenschaften zugewandt hatte und eine entsprechende Wissenschaftspolitik beförderte, sondern mit ihm Karl August und, wie mit Nachdruck hinzuzufügen ist, sein Minister, der Geheime Rat Christian Gottlieb Voigt, die sämtlich in ihren Entscheidungen für junge und noch nicht avancierte Gelehrte eine mutige Hand hatten.

Die deutschen Geschichtsschreiber haben bei der Behandlung des aufgeklärten Absolutismus vornehmlich auf Friedrich II. und Joseph II. gesehen. Aber das für die deutsche Kulturgeschichte, für Dichtung und Philosophie relevante Geschehen vollzog sich damals im mitteldeutschen



Raum und in den achtziger und neunziger Jahren vor allem in Thüringen. Als 1788 in Preußen bereits die Wöllnerschen Edikte herrschten und noch vor dem Tode Josephs II. (1790) seine Reformpolitik offensichtlich gescheitert war, hatte sich in Jena ein Freiraum des Dichtens und Denkens entwickelt, der es wie an keinem anderen Ort in Deutschland gestattete, die erlangten Positionen des neuen Denkens zu bewahren, ja sie im Lichte der französischen Revolutionserfahrungen zu sichten und die neu gewonnenen Einsichten in kühnem und energischem Vordringen fortlaufend zu erweitern und auszubauen.

1793, noch bevor Hölderlin nach Jena kam, hatte Herder mit den 'Briefen zu Beförderung der Humanität', und zwar mit dem Blick auf die jüngste Geschichte, sein chef d'œuvre, die 'Ideen zur Philosophie der Geschichte', fortzuschreiben begonnen. Die erste Sammlung, die er nach der terroristischen Wendung der Französischen Revolution, nach der Niederwerfung der Gironde und der Hinrichtung Ludwigs XVI. nicht mehr publizieren konnte, eröffnete er mit einer Art Triptychon. Auf die insgeheime Frage, was an der Zeit sei und wo man eigentlich stehe, gibt er zwei Porträts oder, besser, zwei Bilanzen großer deutscher Politik. Er fragt nämlich, was Friedrich und Joseph, die als Repräsentanten der beiden größten deutschen Staaten zugleich die unter ihren Zeitgenossen gerühmten Vertreter des aufgeklärten deutschen Absolutismus waren, mit ihrem Wollen und Tun eigentlich erreicht hatten. So behutsam die Bestandsaufnahme Herders ist, sie zeigt vor allem die Grenzen dieser Politik. Im Falle Friedrichs benennt er die Differenz zwischen dem, was er ursprünglich so groß anstrebte und was am Ende als mageres Resultat nur dadurch herauskam, daß er pragmatisch auf ein Minimum hin resignierte, freilich am Ende das Wenige zumindest erreichte. Umgekehrt zeigt er, wie Joseph mit seinen hoch- und weitreichenden Plänen, weil er zu viel und zu vielerlei auf einmal wollte und weil er es, gutmeinend zwar, aber doch immer von oben her als Despot in das Leben der Menschen hineindrückte, am Ende so gut wie nichts zuwege brachte. Doch Herder läßt es eben nicht mit diesen schwachen Bilanzen bewenden. Er stellt den Biographien von Kaiser und König das Leben Benjamin Franklins voran und entgegen. Er entwickelt Franklins Programm einer Gesellschaft der Humanität, die sich nicht von oben, von einem Fürsten oder Herrscher, sondern von unten, von einer Gesellschaft gleichberechtigter und gemeinsam wirkender Bürger her organisiert – durch wechselseitige Mitteilung, durch Austausch, durch Geselligkeit, aber auch durch Wettbewerb –, einer Gesellschaft also, in der die Natur des Menschen kraft der ständigen sozialen Herausforderung ihre denkbar reichste und höchste

Entwicklung erfährt, einer Gesellschaft, in der der einzelne nicht zu etwas ihm Fremden bestimmt oder gar kommandiert wird, sondern in die er freiwillig sein Bestes einbringen kann. Dieses vielsagende Triptychon gibt mit Benjamin Franklin im Oberfeld den Entwurf eines produktiven bürgerlichen Zusammenlebens und in den Seitenteilen die prüfende Abrechnung mit den Möglichkeiten und mehr noch mit den Grenzen eines scheinbar omnipotenten Absolutismus, auf den in der Gestalt Friedrichs und Josephs die deutsche Intelligenz so viel Hoffnung gesetzt hatte. Nur am Rande sei vermerkt, daß in Herders zweiter Sammlung der Brief über Luther als den Lehrer der deutschen Nation folgt, über jenen Luther, der den Deutschen die neue Freiheit des Denkens errungen habe, die über das Kirchs- und Mönchswesen hinaus in allen Bereichen des Lebens geltend zu machen sei. Mit dem Aufsatz 'Ehrenrettung der Lutherischen Reformation' aber hatte sich Reinhold 1786, also noch bevor er in Jena als Bahnbrecher Kants zu wirken begann, im 'Teutschen Merkur' als Partei-gänger zu erkennen gegeben. Bis zum Ende des Jahrhunderts wird Luther und die Reformation bei dem Versuch, die geistige Stellung der Deutschen im Gang der neueren Geschichte zu bestimmen, ein Hauptthema der Jenaer bleiben.

Noch deutlicher wird der beschleunigte Vortrieb der Probleme und mit ihm die weitere Zuspitzung längst akuter Fragestellungen, wenn man sich an die gleichfalls 1793 erschienene 'Rede' Fichtes erinnert, die allein durch ihren Titel 'Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten', eine Kampfansage war. Neun Jahre zuvor hatte Kant in der Dezemberrnummer der 'Berlinischen Monatschrift' die 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?' mit dem berühmten Satz eröffnet:

*Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!*<sup>6</sup>

Das ist also der Wahlspruch der Aufklärung. Doch im Bewußtsein, daß diese Aufklärung die Freiheit im Gebrauch der Vernunft erforderte, die

<sup>6</sup> I. Kant, Werkausgabe XI, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1978, 53.

es so noch nicht gab oder die doch erst errungen werden mußte, machte Kant den Rückzieher in Form einer sublimen Distinktion. Er unterschied zwischen dem öffentlichen und privaten Gebrauch der Vernunft und nannte öffentlich denjenigen, den jemand von ihr als Gelehrter vor dem Publikum der ganzen Lesewelt mache, privat hingegen den, den der einzelne in dem ihm anvertrauten bürgerlichen Amt ausüben darf, und nur für jenen forderte er unbedingte Freiheit, während dieser ihm nur eingeschränkt erlaubt schien. Ganz gleich, ob Kant diese Unterscheidung wirklich aus Überzeugung traf oder nur, um so mit taktischer Vorsicht das propagieren zu können, worauf es ihm ankam, nämlich die Etablierung einer Öffentlichkeit, in der man alle der Vernunft zugänglichen Probleme ohne Zensur erörtern konnte: das Fragwürdige seiner Unterscheidung war den scharfsichtigen Zeitgenossen sogleich offenbar. Johann Georg Hamann zumindest hat sie einfach komisch und verlachenswert genannt und gegenüber Kant überaus bissig formuliert, daß „wahre Aufklärung in einem Ausgange des unmündigen Menschen aus einer allerhöchst selbst verschuldeten Vormundschaft bestehe“<sup>7</sup> und schließlich, indem er die politische Aufgabe als den eigentlich zu lösenden Knoten bezeichnet, entgegnet:

Was hilft mir das *Feyerkleid* der Freyheit, wenn ich daheim im Slavenkittel. [...] Also der öffentl. Gebrauch der Vernunft u Freyheit ist nichts als ein Nachtisch, ein geiler Nachtisch. Der Privatgebrauch ist das tägl. Brodt, das wir für jenen entbehren sollen.<sup>8</sup>

Fichte ging keineswegs weiter, als Hamann mit seiner Äußerung in einem privat adressierten Brief zu gehen wagte, aber er, der seine Auffassungen zweifellos in Kenntnis von Kants Aufsatz und wahrscheinlich sogar mit Bezug auf ihn schrieb, einem Aufsatz, der damals ja noch immer eine avancierte Position behauptete, legte ein öffentliches Bekenntnis ab, das keinerlei Selbstbeschränkung des Denkens mehr einräumte. Mit Berufung auf Rousseaus 'Contrat social' schob Fichte alle taktischen Finessen einfach beiseite: „Der Mensch kann weder ererbt, noch verkauft, noch verschenkt werden [...], weil er sein eignes Eigenthum ist, und bleiben muß.“<sup>9</sup> Das Denken, das zu seinem Wesen gehöre, könne er ebensowenig

<sup>7</sup> An Christian Jakob Kraus, 18. 12. 1784. In: Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen, hrsg. von Ehrhard Bahr, Stuttgart 1974, 21.

<sup>8</sup> Ebd., 22.

<sup>9</sup> Johann Gottlieb Fichte, Zurückforderung der Denkfreiheit [...]. In: J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 1, Werke 1791–1794, hrsg. v. Reinhard Lauth und Hans Jacob, Stuttgart 1964, 173.

verschenken, es sei ein unveräußerliches Recht, das auch in keinem Vertrag aufgegeben werden könne. Wenn aber nur verboten werden sollte, das frei Gedachte mitzuteilen? Fichte antwortete, wie er selbst formulierte, mit „trockenem, dürrer Vernunftschluß“ auf diese in der Tat nicht nur rhetorische Frage:

Das Recht des freien Nehens alles desjenigen, was brauchbar für uns ist, ist ein Bestandtheil unserer Persönlichkeit; es gehört zu unserer Bestimmung, frei alles dasjenige zu brauchen, was zu unsrer geistigen und sittlichen Bildung offen für uns da liegt; ohne diese Bedingung wäre Freiheit und Moralität ein unbrauchbares Geschenk für uns. Eine der reichhaltigsten Quellen unserer Belehrung und Bildung ist die Mittheilung von Geist zu Geiste. Das Recht aus dieser Quelle zu schöpfen, können wir nicht aufgeben, ohne unsere Geistigkeit, unsere Freiheit und Persönlichkeit aufzugeben; wir *dürfen* es mithin nicht aufgeben; mithin darf auch der andre *sein* Recht, uns daraus schöpfen zu lassen, nicht aufgeben. Durch die Unveräußerlichkeit unsers Rechts zu *nehmen*, wird auch sein Recht zu *geben*, unveräußerlich.<sup>10</sup>

Im vorliegenden Zusammenhang ist uns diese Äußerung allerdings nicht ihrer syllogistischen Beweisführung wegen wichtig, sondern der Unbedingtheit halber, mit der hier im Unterschied zu Kant die Meinungs- und Mitteilungsfreiheit ohne Einschränkung ‚zurückgefordert‘ wird. Und es ist dieser Fichte, „jezt die Seele von Jena“, den Hölderlin sogleich nach seiner Ankunft hier persönlich hört und kennenlernt, der ihn nicht allein durch eine ihm vorher unbekannte „Tiefe und Energie des Geistes“ fasziniert, mit der er die Prinzipien des Wissens und des Rechts in den entlegensten Gebieten aufsucht, es ist der Fichte, der sich überdies erlaubt,

*mit gleicher Kraft des Geistes die entlegensten künsten Folgerungen aus diesen Prinzipien zu denken, und trotz der Gewalt der Finsternis sie zu schreiben und vorzutragen, mit einem Feuer und einer Bestimmtheit, deren Vereinigung mir Armen ohne diß Beispiel vielleicht ein unauflösliches Problem geschienen hätte [...].* (Nr. 89, Nov. 1794, StA VI, 139 f.)

Nun war Fichte damals so wenig wie Hölderlin ein Anhänger der Jakobiner. Die Entwicklung, die die Französische Revolution unter ihrer Herrschaft genommen hatte, lehnten beide ab. Doch sie setzten nach dem Sturze Robespierres ihre Hoffnung noch immer auf Frankreich und fürchteten alles von Preußen und Österreich als den deutschen Mächten,

<sup>10</sup> Ebd., 177.

die nicht nur die Französische Republik niederwerfen, sondern auch die alten Verhältnisse dort wiederherstellen wollten. Die Bewahrung der Freiheit in Deutschland war ihrer Ansicht nach nur durch die Existenz der Französischen Republik zu sichern. Aus demselben Grund heraus werden die Jenaer Frühromantiker Kombattanten Fichtes und Parteigänger des revolutionären Frankreichs werden. Und nur so ist Friedrich Schlegels berühmtes, im Jahre 1798 publiziertes Fragment Nr. 216 zu verstehen:

Die Französische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre, und Goethes Meister sind die größten Tendenzen des Zeitalters. Wer an dieser Zusammenstellung Anstoß nimmt, wem keine Revolution wichtig scheinen kann, die nicht laut und materiell ist, der hat sich noch nicht auf den hohen weiten Standpunkt der Geschichte erhoben [...]<sup>11</sup>

In der provozierenden Zusammenstellung von lauter, materieller Revolution und dem geistigen, durch Bücher bewirkten Umsturz wurde nur das allen offenbare Geheimnis ausgesprochen. Das Frappante und Kühne des Schlegelschen Ausspruchs bestand allerdings in der zugleich denunzierenden Frechheit, mit der er Goethes 'Wilhelm Meister' mit der Französischen Revolution in Korrespondenz setzte. Damit ist nur noch einmal daran erinnert, daß das Ende der Jakobinerherrschaft im Bewußtsein der deutschen Zeitgenossen keineswegs das Ende der Revolution bedeutete und schon gar nicht die endgültige Desavouierung ihrer Ideale. Anders ist es nicht begreiflich, daß vor allem die junge, um 1770 geborene Generation auch nach dem Thermidor ihre Hoffnungen noch immer an Frankreich knüpfte.

Hölderlin, der den Sturz der Gironde als Unglück und Fehlentwicklung der Revolution gesehen, die Ermordung Marats als eines „schändlichen Tyrannen“ gutgeheißen und Charlotte Corday wie nicht wenige Anhänger der Revolution als ein Werkzeug der Nemesis verstanden hatte, konnte die Hinrichtung Robespierres akzeptieren und gleichwohl wenige Monate später, als er in Jena eintraf, die revolutionäre Konsequenz des Fichteschen Denkens, diese Operation seiner Philosophie an der geistigen Front der geschichtlichen Bewegung bewundern. Die Begegnung mit Fichte – und das ist vielleicht die mächtigste seiner Erfahrungen, die er so nur hier in Jena machen konnte – offenbarte ihm geradezu, wie man unter den gegenüber der Revolution reaktiven Entwicklungen in

<sup>11</sup> Friedrich Schlegel, Kritische Schriften und Fragmente. Studienausgabe, 6 Bde, hrsg. von E. Behler und H. Eichner, Paderborn u. a., 1988, Bd. 2, 124.

Deutschland die emanzipatorischen Forderungen menschlichen Wünschens und Wollens uneingeschränkt geltend machen und behaupten konnte. Bedenkt man die bis zum Zerreißen angespannte Situation, in der sich Hölderlin zwischen seinem inneren Anspruch nach Erneuerung der Menschheit und seiner tatsächlichen geschichtlichen wie persönlichen Situation befand, so kann man das Befreiende seiner Begegnung mit Fichte leicht ermessen.

Aber es ist eben nicht nur Fichte, auf den er hier in Jena trifft. Jena selbst ist nicht zufällig die einzige Universität in Deutschland, wo damals eine Persönlichkeit wie Fichte über Jahre hin wirken konnte. Man hat viel über dessen späteren Atheismusstreit und seine Entlassung aus Jena geschrieben, die die Grenzen der politischen Liberalität des kleinen unter Druck geratenen thüringischen Fürstentums und zugleich das Ende einer großen kulturpolitischen Entwicklung markierten. Man hat hingegen sehr viel weniger beachtet, wieso die Weimarer für diesen Parteigänger Frankreichs ein so weitgehendes Verständnis haben konnten. Goethes Widersacher apostrophieren ihn gern nur als blinden Gegner der Revolution. Aber Goethe, wie die Gräfin in seinen 'Aufgeregten' zeigt, wollte gerade, daß die Deutschen aus den Vorgängen in Frankreich Lehren ziehen sollten, und in 'Hermann und Dorothea' lehnt er durch den Mund des Richters nicht nur die Greuel der Revolution mit Entschiedenheit ab, sondern läßt seine Heldin, als sie die neue Bindung mit Hermann eingeht, das geistige Vermächtnis ihres ersten, im Kampf um die Freiheit gleichsam als Märtyrer der Revolution gefallenen Verlobten bewahren, indem sie seinen und Hermanns Ring nebeneinandersteckt. In dieser bedeutenden Wendung – „und steckte die Ringe neben einander“<sup>12</sup> – lag von seiten Goethes nicht nur ein weitgehendes Angebot an die streitenden Parteien, sondern diese ‚Stellungnahme‘ macht begreiflich, warum es Goethe in dieser schwierigen Situation wagte, Fichtes Berufung nach Jena zu unterstützen. Goethes Haltung korrespondierte hier durchaus mit seinen Vorstellungen von dem wünschbaren Gang der weiteren Entwicklung an Thüringens Salana. Ganz in diesem Sinne wird Voigt – welch bemerkenswerter Minister! – im Verein mit Goethe dafür Sorge tragen, daß dieser höchst streitbare Fichte in diesem ersten Jenaer Jahr geschützt wird, ja, Voigt wird in ihm einen Wegbereiter sehen, mit dem zusammen er einer neuen Universität Bahn brechen will.

<sup>12</sup> Goethes Werke, Weimarer Sophienausgabe, hg. i. A. der Großherzogin Sophie von Sachsen, Abt. I, Bd. 50, Weimar 1900, 267.

Wenn Fichte und Voigt bei diesem Unternehmen am Ende nicht ganz ohne Erfolg blieben, so hatten daran die Jenaer Studenten einen maßgeblichen Anteil. Eben weil ihre Universität inmitten der spannungsvollen politischen Entwicklung in Deutschland immer mehr den Ruf einer Akademie freier Geister gewann, versammelte sich eben hier die freiheitsliebende akademische Jugend Deutschlands. Der Historiker denkt dabei zunächst an den Bund der freien Männer und vielleicht auch an Fichtes maßgebliche Rolle bei der Aufhebung der studentischen Orden, und zwar in einem Kampf auf Biegen und Brechen, der auch die studentischen Kräfte polarisierte. Doch der Erfolg war nicht möglich ohne die langjährige untergründige Entwicklung einer Studentenschaft, die immer stärker an der Entwicklung der literarischen Öffentlichkeit teilhatte.

Felicitas Marwinski, der wir eine Reihe verdienstvoller, aus den Quellen gearbeitete Studien zur Geschichte der Universität verdanken, hat in ihrer 1982 vorgelegten Dissertation 'Von der Societas litteraria zur Lesegesellschaft' ein im Jahre 1785 in Jena erschienenes Büchlein wieder ans Licht gezogen, das den Titel trägt 'Nachrichten von einigen in Jena errichteten neuen Anstalten nebst verschiedenen frommen Wünschen und gutgemeinten Vorschlägen'.

Sein Verfasser war der Student Christian Friedrich Mylius, der Philosophie und Pädagogik Beflissener, aus Basel. Er gründete in Jena, wo es zuvor bereits ein Journalinstitut gegeben hatte, eine „ausgewählte Lesebibliothek“, die sich gleichermaßen an Professoren, Adjunkte und Studenten wandte, aber auch das nichtakademische Publikum einlud.<sup>13</sup> Diese Lese-Bibliothek war das Organ einer neuen Mentalität und ihr langanhaltender Erfolg ein Indiz, wie sehr die in ihr angebotene Literatur den veränderten Bedürfnissen entsprach. Denn diese Bibliothek bot die Erzeugnisse der Pädagogik, Philosophie, Reiseliteratur und Belletristik sowie die Zeitschriften, in denen die aktuellen Diskussionen der Zeit stattfanden. Mylius, so schreibt Felicitas Marwinski, hatte in der Marktapotheke ein Zimmer gemietet, wo mittwochs von 12–14 und von 18–19 Uhr die Bücher „verabreicht“ wurden. Von den 200 Mitgliedern der Bibliothek waren am Ende des Jahres 1785 die Hälfte allein Studenten, 40 Frauen, die übrigen Professoren, Kaufleute, Prediger, Fabrikanten und Handwerker. Das Unternehmen von Mylius und sein kleines hundertseitiges Werklein sind aber nur ein besonders kennzeichnendes Beispiel für den neuen Geist, der sich an der Alma mater Jenensis durchsetzte. Nur so

<sup>13</sup> Siehe die jüngste diesbezügliche Publikation von F. Marwinski, Zur Entstehung gelehrter Gesellschaften in Jena. In: Lesen und Gesellschaft, Städtische Museen Jena, 1991, 6 ff.

ist verständlich, daß sowohl Schillers Antrittsvorlesung als die Kollegs von Fichte zeitweilig von mehr als der Hälfte der Jenaer Studentenschaft besucht wurden, also von Zuhörern aller Fakultäten.

Als Fichte im Mai 1794 nach Jena kam, spürte er auch sogleich die erwartungsvolle Atmosphäre, erkannte, daß es überall Kräfte unter den Studenten gab, die darauf hofften, daß er vordrang, damit sie sich in seinem Schutze äußern konnten. Doch Fichte hielt sich vorerst weislich in den Bahnen seiner philosophischen Vorlesung, sprach dort allerdings bereits so deutlich, daß, wer Ohren hatte zu hören, so wie Hölderlin, auch hören konnte. Erst, als er das Terrain hinreichend zu kennen glaubte, wagte er, und zwar gestützt auf die Jenaer Studentenschaft und mit Zustimmung Voigts, den Generalangriff auf das akademische Zopfsystem, auf die dem neuen Geist entgegenstehenden Studentenorden. Auch hier ist wiederum hervorzuheben, wie sehr in diesem übrigens äußerst riskanten Streit, und zwar in dem von ihm verfolgten Sinne, Fichte von seinem Weimarer Minister klug und tatkräftig unterstützt wurde. Das „große Oßmannstedter Ich“ focht diesen langfristigen Kampf auch bis zum äußeren Sieg durch und isolierte dabei den widerständigen Teil der Studentenschaft. Die Täter, die seine Fenster eingeschlagen hatten, wurden bestraft, die Orden aufgehoben, aber einen Teil der lauen Professorenenschaft hatte dieser erfolgreiche ‚Störenfried‘ damit auf immer gegen sich aufgebracht. Das Ganze war ein lehrreiches Schauspiel, Hölderlin sein Zeuge und sein neuer Freund Sinclair ein Akteur darin. Man konnte sehen, wie sich ein tatkräftiger Gelehrter im Bunde mit einer gleichgesinnten akademischen Jugend gegen eine rückständige, mit Fichte zu reden, „kleingeisterische“ Welt kämpfend behauptete.

Hölderlin dachte damals in Jena bleiben zu können, bei seinen Voraussetzungen schien es ihm möglich, wie andere junge Leute hier eine Professur zu erlangen. Vier Jahre später erwog er noch einmal, nach Jena zurückzukehren. Um so mehr hat sein abrupter Weggang Ende Mai 1795 nach Erklärungen suchen lassen. Mancherlei ist plausibel. Hölderlins materielle Existenz war jedenfalls nicht gesichert. Nach seiner Ankunft in Jena verbrachte er die ersten Wochen unter den wachsenden Leiden einer ihn fast schon aufreibenden Erziehertätigkeit. Nach dem kurzen Zwischenaufenthalt in Weimar begann für ihn im Januar 1795 seine zweite und eigentliche, weil nunmehr freie, Jenaer Existenz. Anfangs war er durch einen finanziellen Beitrag Frau von Kalbs gesichert, doch schon Ende April waren die 40 Taler, die er von seiner Mutter erbeten hat, ein notwendiger Zuschuß. Unter diesen Umständen mußte er sorgfältig

rechnen, offenbar darben, nur einmal am Tage erlaubte er sich eine größere Mahlzeit. Die Gelder, die ihm durch einen Vertrag über seinen Roman in Aussicht gestellt wurden, waren unsicher, und der Vertrag selber war vermutlich drückend. Er ging damit gegenüber Cotta und mehr noch gegenüber Schiller, der ihn vermittelt hatte, eine Verpflichtung ein, die zu erfüllen ihm vermutlich schon bald danach nicht mehr möglich schien. Seine Ideen über die Erziehung zur Männlichkeit und die geplante Darstellung seines Romans gerieten in diesen vorantreibenden Jenaer Monaten, so dürfen wir zumindest annehmen, bereits wieder in Fluß. Die Frage, warum er Jena damals verließ, stellt sich fast zwangsläufig, aber im Kontext dieser Ausführungen ist es wohl angemessener und auf jeden Fall ergiebiger, am Ende noch einmal zu fragen, was ihm Jena bedeuten konnte.

Über das Äußere der Stadt erfahren wir in Hölderlins Briefen so gut wie nichts, ihre schöne Umgebung wird nur einmal beiläufig erwähnt, von dem studentischen Leben ist kaum die Rede, und die Mädchen und Weiber, wie er ausdrücklich versichert, lassen ihn vollends „eiskalt“.<sup>14</sup> Er ist ganz auf die Begegnung mit den großen Geistern konzentriert. Jena ist damals die Hochburg der Kantischen Philosophie, und er erlebt in Fichte den Mann, der diese Philosophie, den Bedürfnissen des Zeitalters entsprechend, fortzuentwickeln versucht. Nicht weniger frontal ist die Begegnung mit dem „kolossalischen Schiller“. Der hat gerade, im Sommer 1794, sein Arbeitsbündnis mit Goethe geschlossen, plant die Herausgabe der 'Horen', ist im Begriff, seine großen ästhetischen Abhandlungen zu Papier zu bringen und gemeinsam mit Goethe auf der Höhe der Zeit seine neue Kulturpolitik zu entwickeln. Schillers Versuch, die ästhetischen Auffassungen Kants weiter auszubilden, interessiert ihn der Sache nach nicht weniger als das philosophische Vorgehen Fichtes. Zu Anfang des Jahres liest er dann die ersten beiden Bücher von 'Wilhelm Meisters Lehrjahren', zur gleichen Zeit, da er willens ist, seinen eigenen Roman niederzuschreiben, und er verkehrt in diesen Wochen mit Schiller, der die Entstehung von Goethes Roman seit dem Dezember 1794 kommentierend begleitete. Das heißt, Hölderlin trifft in dieser Zeit auf Fichte, Schiller, Goethe und Herder, sieht und spricht mit all den großen Autoren, deren Werke er zum Teil gründlich kennt, mehr noch, er trifft sie auf der Höhe ihres zeitbewegenden Schaffens und sieht sie sämtlich mit Problemen befaßt, die mehr oder minder in die Mitte seines eigenen

<sup>14</sup> Nr. 93, 19. 1. 95, StA VI, 153. Vgl. die Bemerkungen über die „Damen“ in den vorausgehenden Briefen an die Mutter vom 17. 11. und 26. 12. 1794, S. 142 und 144.

Produzierens treffen. Was diese Jenaer Zeit wirklich für ihn bedeutete, können wir im einzelnen nur vermuten. Doch daß sie in seinem Dichten und Denken und somit in seinem Leben insgesamt Epoche machte, ist ein naheliegender, ja, zwingender Schluß.

# Zeitgenossenschaft

## Hölderlin und der Jenaer Freundeskreis\*

Von

Gerhard Schulz

### I

Auf dem Wege zum Gral und in die Ewigkeit hinein verwandelt sich die Zeit zum Raum, wie Wagners Gurnemanz dem gereiften Parsifal erklärt. Auf dem Weg in die Geschichte hingegen scheint eher der Raum zur Zeit zu werden. Die Jenaer Kultur des ausgehenden 18. Jahrhunderts ist längst Teil deutscher Geistesgeschichte geworden, und die geographische Bezeichnung spielt dabei nur noch eine metaphorische Rolle. Dennoch kann man sich gelegentlich der Überwältigung durch einen geschichtsträchtigen Ort nicht entziehen. Wenn es mir heute so mit Jena geht, dann mag das damit zu tun haben, daß mir für lange Zeit der ganze mitteldeutsche Raum meiner Jugend zu einer hinter mir verschlossenen Vergangenheit geworden war. Diese Stadt sehe ich nun erst nach dreieinhalb Jahrzehnten wieder, obwohl ich mich in der Ferne oft genug bei ihren Bewohnern um 1800 aufgehalten habe. Hier war es also, wo Ende 1799 tatsächlich die Brüder Schlegel, Caroline Schlegel, Schelling, Hardenberg und Dorothea Veit, die es berichtet, „im Paradiese“ einherwanderten – „so heißt ein Spaziergang hier“. Und „wer erscheint plötzlich vom Gebirg herab? Kein anderer als die alte göttliche Excellenz, Goethe selbst“<sup>1</sup>, der, nebenbei bemerkt, in diesem Jahre 1799 gerade erst fünfzig geworden war. Hier auch hatte fünf Jahre früher Friedrich Hölderlin klopfenden Herzens dem ach so hochverehrten Schiller gegenübergestanden und den Fremden im Zimmer nicht beachtet, „bei dem keine Miene, auch nachher lange kein

\* Vortrag, gehalten bei der 22. Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft in Jena am 13. Juni 1992.

<sup>1</sup> L. Jonas und W. Dilthey, *Aus Schleiermachers Leben*, Berlin 1958–63, Bd. 3, 76 f.

Laut etwas besonders ahnden ließ“.<sup>2</sup> Erst am Abend erfährt Hölderlin zerschmettert, wer am Mittag bei Schiller zu Gast war, und erst in Weimar „drüben“ spricht er dann „den großen Göthe“ und gesteht beglückt: „Der Umgang mit solchen Männern setzt alle Kräfte in Tätigkeit.“<sup>3</sup>

In diesen beiden Vorfällen finden wir zugleich die dramatis personae beisammen, die im folgenden zu agieren haben. Fichte wäre wohl noch hinzuzufügen, dessen Abstraktionen seiner Wissenschaftslehre damals einen für uns heute kaum noch nachzuvollziehenden Eindruck auf junge deutsche Intellektuelle machten, sie allerdings zuweilen auch wieder von ihm entfremdeten. Von Fichte schließlich ist anekdotisch überliefert, daß er in Jena an einem Maiabend des Jahres 1795 im Hause seines Kollegen Immanuel Niethammer mit Hölderlin und Novalis viel über Religion und Philosophie diskutiert haben soll.<sup>4</sup> Leider nur hat sich der einstige Besitzer dieser inzwischen verschollenen Tagebuchnotiz stets geweigert, ihren Text der Prüfung zugänglich zu machen, so daß man einstweilen das Ereignis nicht als verbürgte Tatsache akzeptieren darf.

Bei einer Tagung der Hölderlin-Gesellschaft in Jena über Hölderlin und den Jenaer Freundeskreis der Schlegels zu sprechen, bedarf kaum einer Rechtfertigung. Was uns erlaubt, diese jungen deutschen Künstler und Intellektuellen miteinander in Verbindung zu bringen, ist nicht nur die Beziehung zu einem Ort oder zu gemeinsamen Lehrern und Vorbildern, sondern ihr eigenes Werk und ihr eigener Rang. Sie mögen nicht alle unmittelbar auf ihre Zeit gewirkt haben. Aber ohne Anmaßung läßt sich aus der Perspektive von 200 Jahren sagen, daß sie aus ihrer Generation hervorragen, was heißen will, daß sie neue Gedanken dachten und neue Formen schufen, womit sie Entwicklungen in Gang setzten, die dann wieder von anderen aufgegriffen, fortgeführt und umgestaltet wurden. Allein das Neue aber bleibt vor der Geschichte bestehen.

### II

Von einem ‚Freundeskreis‘ zu sprechen, setzt eine Übereinkunft über dessen Mitgliedschaft voraus. Caroline und August Wilhelm Schlegel, der von 1796 bis 1801 in Jena lehrte, bildeten damals den Kern des Jenaer

<sup>2</sup> Nr. 89, November 1794, StA VI, 140.

<sup>3</sup> Nr. 92, 16. 1. 1795, StA VI, 148 f.

<sup>4</sup> Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, 5 Bde., Stuttgart 1960 ff [= N]. Hier: Bd. IV, Stuttgart 1975, 588.

Kreises, und Friedrich Schlegel, Dorothea Veit, Schelling, Hardenberg-Novalis und Tieck sowie der Physiker Johann Wilhelm Ritter trafen sich mit ihnen, waren zeitweilig ihre Gäste oder lebten selbständig in Jena für kürzere oder längere Zeit. Höhepunkt der Gemeinsamkeit waren wohl wirklich nur ein paar Tage Ende Oktober/Anfang November 1799, da man sich hier zu Lesungen und Gesprächen zusammenfand, während das von den Brüdern Schlegel edierte 'Athenaeum' als Publikationsorgan des Kreises in Berlin erschien. In der Literaturgeschichte ist aus solcher Gemeinsamkeit der Begriff einer 'Jenaer Romantik' oder 'Frühromantik' hervorgegangen, der auf inhaltliche Gemeinsamkeiten verweist, die im einzelnen strittig geblieben sind. Die Akteure selbst haben sich aus besserer Kenntnis der Zusammenhänge stets geweigert, als eine 'Schlegelsche Schule' betrachtet zu werden, als die sie die konservative Polemik zu Anfang des 19. Jahrhunderts zusammenzuschmieden versuchte. Aber natürlich verband sie vieles.

August Wilhelm Schlegel war nicht nur der älteste von ihnen und Jenaer Gastgeber, sondern er war es auch, durch den der Begriff einer romantischen Tradition zuerst Gestalt und Substanz erhielt, denn es darf nicht vergessen werden, daß die heute übliche Bezeichnung der Schlegels und ihrer Freunde als 'Romantiker' einen sekundären Gebrauch des Begriffes darstellt. Romantische Literatur bedeutete für die Schlegels, Hardenberg und Tieck in erster Linie die Tradition moderner christlich-europäischer Weltliteratur seit dem Mittelalter. Die Kette ihrer großen Repräsentanten reichte von Dante und Petrarca über Boccaccio, Cervantes, Calderon und Shakespeare bis zu Goethe, dem ersten Deutschen, dessen Werk man für würdig befand, in diese lebendige Tradition eingereiht zu werden. Schlegels und Tiecks Übersetzung Shakespeares, Tiecks Übersetzung von Cervantes, Übersetzungen italienischer, spanischer und portugiesischer Lyrik, die Erschließung der romanischen Formen des Sonetts, der Terzine und der Stanze gehörten zu diesem Prozeß europäischer Selbst-Identifikation gegenüber dem Bildungserlebnis der heidnischen Antike, das man in den Schulen und Universitäten erfahren hatte. Was dann später Friedrich Schlegel und Novalis als 'romantische', 'Universalpoesie' und Kunst der Zukunft zu bestimmen und zu entwerfen versuchten, war erst eine Ableitung aus solchen Voraussetzungen. Allerdings folgten sie damit einem für diese Jahre höchst charakteristischen Denkmuster, das darin bestand, die Vergangenheit auf die Zukunft zu projizieren, wobei die Gegenwart eher nur den Charakter eines Übergangsstadiums annahm, und sie beide waren es dann auch an erster Stelle, die die Literaturgeschichte der romantischen Tradition mit der Theorie einer neuen Literatur produktiv zu verbinden

suchten. „Erinnerung“ und „Ahndung“<sup>5</sup> wurden Gegensatzpaare, die bei ihnen in den verschiedensten Kontexten immer wiederkehren. „O! einsam steht und tiefbetrübt, / Wer heiß und fromm die Vorzeit liebt“<sup>6</sup>, heißt es voller Heilserwartung in Novalis' sechster 'Hymne an die Nacht', und die Gegenwart ist ihm in einer Notiz aus dem 'Allgemeinen Brouillon' mathematisch gesprochen „das Differenzial der Funktion der Zukunft und Vergangenheit“.<sup>7</sup> Die Worte mögen stellvertretend stehen für viele mögliche andere auch aus den Schriften Friedrich Schlegels.

Historisch entsprach das Interesse an den modernen Literaturen seit dem Mittelalter und ihre Aufwertung zu einer romantischen Kunst gegenüber der antiken der Herausbildung europäischer Nationalstaaten im 18. Jahrhundert, denen hier schon im Bilde einer gemeinsamen Tradition die Harmonie und Eintracht Europas durch seine Kultur als Muster vorgehalten wurde. Eine überkonfessionelle, im wesentlichen ästhetisch definierte 'Christenheit' sollte das Europa der Nationalstaaten zusammenbinden, was am prägnantesten Novalis bereits im Titel seiner Rede 'Die Christenheit oder Europa' ausdrückte, was aber auch die Übersetzungsleistungen August Wilhelm Schlegels oder Tiecks implizierten und wofür schließlich Friedrich Schlegel mit seiner Zeitschrift 'Europa' programmatisch warb. Verbunden war damit zugleich die Frage nach der Rolle Deutschlands, das ganz offensichtlich erst jetzt, um 1800, mit Goethe im Begriffe war, in die Weltliteratur einzutreten, während es sich politisch ganz und gar aufzulösen schien. So entstanden Vorstellungen zur Integration von Kultur und Staat auf eigenständige, deutsche Art. Deutschland gehe „einen langsamen aber sichern Gang vor den übrigen europäischen Ländern voraus“, schreibt Novalis in seiner Rede, aber eben auf dem Wege zu „einer höhern Epoche der Cultur“<sup>8</sup>, nicht etwa zur Übertrumpfung oder Beherrschung der anderen.

Die Freunde des Jenaer Kreises förderten einander in ihrem Denken, Planen und Überlegen durch Gespräch und Korrespondenz, durch Austausch von Werken und gegenseitige Kritik. 'Symphilosophie' wurde nicht ohne Grund eines ihrer Lieblingswörter; und Novalis' Randbemerkungen zu Friedrich Schlegels 'Ideen' sind das wohl demonstrativste Beispiel für dieses diskursive Denken und Arbeiten. Denn zugleich besaßen die meisten von ihnen eben auch einen theoretischen Diskurs neben

<sup>5</sup> N II, 461, 468 und III, 558.

<sup>6</sup> N I, 155.

<sup>7</sup> N III, 475.

<sup>8</sup> N III, 519.

dem literarisch-fiktionalen, der insbesondere bei Friedrich Schlegel, aber in gewissem Maße auch bei Novalis quantitativ sogar die Überhand hatte. Ihr literarisches Werk stellt jedenfalls innerhalb ihrer Schriften nur einen relativ kleinen Teil dar.

Ihre theoretischen Überlegungen entwickelten sie aus vielen Quellen. Das aufklärerische Bewußtsein eines geschichtlichen Ablaufs als Aufstieg zu Besserem, ein religiöser Chiliasmus aus protestantischen, speziell pietistischen Ursprüngen, eine von der Französischen Revolution inspirierte politische Eschatologie, Rousseausche Kulturkritik, Kants Transzendentalphilosophie, Fichtesche Dialektik des subjektiven Idealismus und schließlich deutscher Patriotismus gingen vielfältige Mischungen ein und wirkten als Fermente für die jeweiligen Persönlichkeiten auf dem Weg zu Eigenem. Schellings Naturphilosophie, Ritters Forschungen zum Galvanismus und die naturwissenschaftlichen Arbeiten Goethes boten Herausforderungen zu einem neuen Blick auf den Menschen als Naturwesen, und Herders Geschichtsphilosophie sowie Lessings Vorstellungen von einer religiösen Erziehung des Menschengeschlechts entwarfen neue historische Perspektiven. Novalis' Enzyklopädie-Projekt als versuchte Verarbeitung einer derartigen Gedankenfülle zu einem großen Glasperlenspiel des Wissens erscheint somit nur als das konsequenteste Resultat dieses produktiven Erwerbs und Austauschs von Ideen, der verbunden war mit dem Versuch zur gleichfalls produktiven Aneignung der christlich-europäischen Kulturtradition.

### III

Wie anders Hölderlin! möchte man sagen, denn so sehr er Generationsgefährte der Jenaer war, so tief scheint doch das Trennende zu sein. Aber natürlich nahm auch er gleichermaßen und mit größter Intensität an dem, was als intellektuelle Quellen und Anregungen der Jenaer Freunde eben skizziert worden ist, mit Ausnahme vielleicht der Naturwissenschaften. Der Unterschied aber liegt weniger in der Substanz der Anregungen noch im Umfang ihrer Rezeption als im Verfahren der Aneignung. Hölderlin besaß keinen theoretischen Diskurs neben dem literarisch-fiktionalen, wie das bei Novalis oder Friedrich Schlegel der Fall war. Eine solche Feststellung mag ketzerisch klingen angesichts der vielen bedeutenden und gedankenreichen Untersuchungen zu Hölderlins philosophischen Einsichten. Tatsächlich gibt es von Hölderlin auch eine Reihe von Aufzeichnungen dichtungstheoretischer Natur, und es gibt

philosophierende Briefe, aber sie begleiten die Dichtung und reflektieren auf sie; sie existieren nicht in erster Linie um ihrer selbst willen. Von der Philosophie fühlte Hölderlin sich letztlich „friedensloser“<sup>9</sup> gemacht, und der Trieb, „aus unserm Wesen etwas hervorzubringen, was zurückbleibt, wenn wir scheiden“<sup>10</sup>, richtete sich auf das dichterische Werk, nicht auf die Hervorbringung eines philosophischen Systems oder einer universalen Enzyklopädie, wie das bei Novalis der Fall war. Das ist zu bedenken, wenn man Hölderlin zu seinen Zeitgenossen in Beziehung setzt. Die Gedanken eines lyrischen Ichs oder einer literarischen Gestalt stehen bekanntlich in einem anderen Verhältnis zu ihrem Urheber als philosophische Reflexionen in Abhandlungen oder Fragmenten. Hölderlin versuchte jedoch, einen philosophischen Diskurs in den literarischen zu integrieren oder, genauer noch, ihn literarisch auszudrücken, was sich besonders in den unsäglichen Mühen bei der Arbeit an seiner späten Lyrik erweist, was sie aber zugleich auch so profund und einmalig in der deutschen Literatur gemacht hat.

Als zweiter Unterschied ist festzustellen, daß Hölderlin das urbane Konzept einer modernen ‚romantischen‘, christlich-europäischen Tradition, so wie sie der Kreis um die Schlegels verstand, fremd blieb. Es gibt, um das nur als illustrierendes Beispiel hinzuzufügen, von ihm keine Sonette, wie sie August Wilhelm und Friedrich Schlegel, Novalis, Tieck und nach oder neben ihnen die Günderrode, Brentano, Zacharias Werner, Eichendorff sowie alle minderen Talente der Zeit oft überreichlich produziert haben. Und wenn Hölderlin übersetzte, übersetzte er weder Shakespeare noch Calderon, sondern Sophokles. Moderner Kontrapunkt zur Antike war ihm das Vaterland, war Deutschland, nicht Europa. Als „Erzieher unsers Volks“<sup>11</sup> schickt nicht nur Diotima ihren Hyperion in die feindliche Welt, sondern auch Hölderlin ist schon früh mit dem „Ideal einer Volkserziehung“<sup>12</sup> umgegangen, obwohl er dann von seinen Deutschen erfahren mußte, daß sie ihn nicht brauchen konnten.<sup>13</sup>

Auf der Suche nach den Gründen für solche Unterschiede stößt man schließlich auf einen dritten: Hölderlin wurde nie von einem anregenden, produktiven Freundeskreis gestützt und entscheidend gefördert. Das macht allein schon die Tatsache deutlich, daß es von ihm zwar schöne,

<sup>9</sup> Nr. 175, Januar 1799, StA VI, 311.

<sup>10</sup> Nr. 121, 2. 6. 1796, StA VI, 210.

<sup>11</sup> StA III, 89.

<sup>12</sup> Nr. 94, 26. 1. 1795, StA VI, 156.

<sup>13</sup> Nr. 236, 4. 12. 1801, StA VI, 428.



weise, kluge, bewegende, aufschlußreiche Briefe gibt, aber keine wirklichen inspirierenden Korrespondenzen wie diejenigen zwischen August Wilhelm und Friedrich Schlegel oder zwischen diesem und Novalis – Briefwechsel, die als selbständige Publikationen lesbar sind ebenso wie die großen, das Leben des Freundeskreises dokumentierenden Briefwechsel Caroline Schlegel-Schellings und Dorothea Schlegels. Hölderlins einziger beständiger Korrespondent war außerhalb der Familie sein Jugendfreund Neuffer, von dem Paul Böckmann zu Recht gesagt hat, „daß er eigentümlich bewegungslos bei seinen Anfängen stehen blieb, keine ihn erregenden Impulse mehr in sein Dichten aufnahm und dadurch bald erstarrt und lehrhaft oder moralisierend wirkte“.<sup>14</sup> Für Hölderlin konnte er also nur Empfänger, nicht Geber sein, ganz im Unterschied zur gegenseitig belebenden Symphilosophie im Jenaer Kreise. Für den Historiker bleibt die Frage, wie man sich mit solchen Unterschieden abfinden soll, ob sich auf Begriffe bringen läßt, was den einen von den anderen trennt, oder ob man sich mit der Unergründlichkeit des Wesens einer Persönlichkeit begnügen muß.

Mit Bemerkungen dieser Art begeben wir uns in die Sphäre des Biographischen. In einem Aufsatz über Hölderlins Umgang mit den Griechen hat Uvo Hölscher vor kurzem die Feststellung getroffen, das gegenwärtige öffentliche Interesse an Hölderlin gehe vor allem von der Biographie aus.<sup>15</sup> Das überrascht nur im ersten Augenblick, wenn man an die unendlichen Anstrengungen der Editoren und ihre oft nicht unblutigen Kämpfe um den wahren Text denkt und an all die geistreichen und scharfsinnigen Analysen seines Denkens und Schreibens. Aber hinter diesen Kämpfen und Anstrengungen stehen ja ebenfalls gewisse Bilder von der Persönlichkeit Hölderlins, die mit anderen Bildern kollidieren, versucht doch jeder, die Dichter auf seine Weise in Besitz zu nehmen. Im übrigen bieten politische Verfolgung, eine unglückliche Liebesgeschichte und das mitleidheischende Leiden eines in Umnachtung Gefallenen guten Stoff, der auch über die Germanistik hinaus den sensationsgesättigten Zeitgenossen des 20. Jahrhunderts noch Interesse ablocken kann, besonders wenn sich damit demonstrativ das deutsche Bedürfnis nach Bildung vereinigen läßt. Der durchaus verdiente Erfolg eines Buches wie Peter Härtlings Hölder-

<sup>14</sup> Hymnische Dichtung im Umkreis Hölderlins, hrsg. von Paul Böckmann, Tübingen 1965, 337 (Schriften der Hölderlin-Gesellschaft Bd. 4).

<sup>15</sup> Uvo Hölscher, Hölderlins Umgang mit den Griechen. In: Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804–1806), hrsg. von Christoph Jamme und Otto Pöggeler, Bonn 1988, 319–337, bes. 321.

lin-Roman weist in diese Richtung, und die Bundesbahn hat – Gipfelwünschenswertesten Ruhms – einen Intercity-Express nach Hölderlin benannt.

Hölscher stellt das biographische Interesse nicht ohne Bedenken fest. Ein beträchtlicher Teil literaturwissenschaftlicher Tätigkeit hat in den letzten Jahrzehnten darin bestanden, jene Mythen abzuwehren oder zu zerstören, die sich um eine Reihe von Dichtern gebildet haben, was gelegentlich nicht ohne neue Mythenbildungen abgegangen ist. Partner Hölderlins als flagrantes Mythenopfer ist Novalis, der mit dem Tod einer sehr jungen Braut, einer angeblich daraus resultierenden romantisch-religiösen Nacht- und Todesschwärmerei sowie mit dem tatsächlichen eigenen frühen Hinscheiden an der Schwindsucht auf ähnliche Weise Phantasie, Sensationslust und Sympathie herausgefordert hat. Es fällt nicht schwer, die ohnehin in Christa Wolfs Fiktion bereits verbundenen Heinrich von Kleist und Karoline von Günderrode noch hinzuzurechnen, um dann zu den typischen tragischen Lebensläufen von vier ‚frühvollendeten‘ ‚Romantikern‘ zu kommen.

Die durchaus verständliche und ehrenwerte Sympathie für solche verletzten Existenzen ist jedoch nicht selten von dem stolzen Bewußtsein getragen, daß ihnen das bei uns nicht hätte passieren können. Dergleichen Anbiederung über die Zeiten hinweg ist aber so entstellend wie die Mythen, mit denen man aufräumen möchte. Was politische Verfolgung angeht, so hat sie das 20. Jahrhundert in einem Umfang perfektioniert, der die Denunziation eines Isaac von Sinclair und die Untersuchung seiner angeblich jakobinischen Umtriebe doch eher als begrenztes Ärgernis in einer ansonsten guten alten Zeit erscheinen läßt. Ich brauche gerade dies kaum in Jena hervorzuheben, wo Denunziantentum, die brutale Vergewaltigung junger kreativer Menschen, aber auch der mutige, ja todbereite Widerstand dagegen noch vor wenigen Jahren den Ort auf andere Art zu einem Begriff in Deutschland machten. Zeitgenossenschaft zu untersuchen heißt doch wohl auch, historische Relativitäten festzustellen um des besseren Verstehens der Vergangenheit wie der Gegenwart willen. Im übrigen bedarf es des Verweises auf die totalitären Verbrechen dieses Jahrhunderts nicht einmal, um die starke Subjektivität der biographisch motivierten Sympathien für Hölderlin zu sehen. Auf der Suche nach einem Verständnis von Zeitgenossenschaft mag es sich deshalb lohnen, Hölderlins Existenzprobleme im Verhältnis zu denjenigen der Freunde aus dem Jenaer Kreis etwas genauer zu betrachten.

Im Weimar und Jena des ausgehenden 18. Jahrhunderts blieb, wie wir wissen, Hölderlin so gut wie unbeachtet. Seine eigene Verehrung für Schiller war groß, der Respekt vor Goethe ungeheuer, aber die Älteren öffneten sich dem Jüngeren nicht. Man kam ihm mit Freundlichkeit, aber auch Gönnerhaftigkeit und schließlich so etwas wie Herablassung entgegen. Zwischen ihm und dem Jenaer Kreis gab es kaum persönliche Berührungen. Ja nicht einmal von gegenseitiger Kenntnisnahme läßt sich reden. Sollte die Begegnung mit Hardenberg-Novalis in Niethammers Garten wirklich stattgefunden haben, so blieb sie folgenlos. August Wilhelm Schlegel erwähnt als Rezensent von Neuffers 'Taschenbuch für Frauenzimmer von Bildung auf das Jahr 1800' mit freundlichen Worten die wenigen Gedichte Hölderlins darin, und dieser ist stolz darauf. Vom 'Hyperion' hat der sonst so unermüdete und vielseitige Rezensent Schlegel jedoch nicht Notiz genommen. Von Friedrich Schlegel gibt es vor 1806 kein Wort über Hölderlin, ebensowenig allerdings wie es Worte von diesem über Schlegel, Tieck oder Novalis gibt. Lediglich die einstigen Studienfreunde Schelling und Hegel bildeten so etwas wie eine Brücke zwischen ihm und den Jenaern, aber eher als Träger gemeinsamer Ideen aus den frühen Tübinger Jahren und nicht als Vermittler persönlichen Interesses. Die Beziehungen zwischen Hölderlin und Schelling waren ohnedies fast ganz zum Erliegen gekommen seit dessen Eintritt in Jena 1798, und Hegel kam erst 1801 dorthin, gleichfalls nur noch selten mit Hölderlin in Verbindung stehend.

Man ist geneigt, solche Tatsachen im Tone des Mitgefühls für Hölderlin und des Vorwurfs für die anderen zu konstatieren, was verständlich ist, weil Hölderlins literarischer Rang wirklich nicht erkannt wurde. Mildernde Umstände für die Zeitgenossen liegen dabei auf der Hand. Hölderlins bis 1808 publizierte Lyrik war nur zugänglich, wenn man in 25 verschiedenen Musenalmanachen und Zeitschriften nachlas, von denen die meisten noch dazu marginale Publikationen mit minimaler Auflage waren. Der 'Hyperion' aber erschien in zwei Bänden, von denen der zweite vom ersten durch zwei Jahre getrennt war – ein sicheres Mittel, selbst das bedeutendste Buch der öffentlichen Aufmerksamkeit zu entziehen.

Über die tadelnde Konstatierung solcher Verkennung hinaus findet sich in der Literatur über Hölderlin bis auf den heutigen Tag immer wieder die Tendenz, ihn als Opfer seiner Zeit und seiner Lebensumstände darzustellen, als Opfer der „beschämenden Abhängigkeit“ etwa, in der

ihn die Mutter hielt, als Opfer des württembergischen Konsistoriums, dem er „ein Leben als Pfarrer schuldig war“<sup>16</sup>, und als Opfer einer generellen Misere in den deutschen Ländern, die dem jungen Bürgersohn den Weg zu einer Existenz als freier Schriftsteller verbaute und ihn seelisch zerstörte. Daß Hölderlin ohne alle diese Widerstände eben nicht Hölderlin, sondern ein anderer geworden wäre, mag als Einwand gegen eine solche Sicht auf sein Leben als Opfer banal erscheinen, läßt sich aber dennoch kaum von der Hand weisen.

Vieles von dem, was in der Biographie Hölderlins als Schuld der Umstände erscheint, erweist sich bei der Betrachtung des Lebens seiner gleichaltrigen und gleichrangigen Zeitgenossen des Jenaer Kreises als durchaus nicht eindeutig aus solchen Umständen motiviert, so daß wir am Ende tatsächlich immer nur wieder auf die Eigentümlichkeiten einer Persönlichkeit zurückgeführt werden, die sich dem Zugriff kausaler Bestimmungen entziehen. Rein spekulativ bleibt die Frage, ob denn die Schlegels, Hardenberg, Tieck oder Schelling, wäre er ihnen noch unbekannt gewesen, Goethe ebensowenig im Zimmer bemerkt hätten wie Hölderlin, als er bei Schiller zu Besuch war. Tatsache hingegen ist, daß sie ihre Lebenskrisen und Verhältnisse mit verheirateten Frauen zu lösen in der Lage waren: Wir wissen es von Schelling und Caroline Schlegel, von Friedrich Schlegel und Brendel-Dorothea Veit oder, um sie hier hinzuzufügen, von Brentano und Sophie Mereau. Unsere traditionellen Vorstellungen von Hölderlins Leben sind derartig stark von dem Bilde seiner leidenden Persönlichkeit geprägt, daß uns die Idee einer Scheidung Frau Gontards von ihrem Manne und der nachfolgenden Ehe mit Hölderlin absurd oder gar als Sakrileg erscheint, obwohl das durchaus zu den gesellschaftlichen Möglichkeiten der Zeit gehört hätte.

Hölderlins eigene Entscheidungen sind dabei allerdings untrennbar von Wunsch und Willen einer anderen Person. Denn natürlich hat auch Frau Gontard offenbar nie erwogen, ihre Familie zu verlassen, um Hölderlin anzugehören, obwohl der Sprung für sie kleiner gewesen wäre als derjenige der Tochter Moses Mendelssohns. Für uns sind auf Grund dieses Entschlusses einige der bewegendsten, schönsten Liebesbriefe in deutscher Sprache erhalten geblieben, die mit den verlorenen Hölderlins zusammen ein schier unvorstellbar hinreißendes Werk deutscher Briefliteratur geworden wären, vermutlich zum Entsetzen der Autoren, aber die Nachwelt ist indiskret.

<sup>16</sup> Diese Sätze stehen auf S. 8 und 10 der im übrigen vorzüglichen, verständnisreichen Darstellung Hölderlins von David Constantine, Hölderlin, München 1992.

Oder wäre Hölderlin schon deshalb als Ehemann untauglich gewesen, weil er kein festes Einkommen hatte und erniedrigt war durch die Existenz als Hauslehrer? Aber auch Hegel und Schelling waren Hofmeister, und Friedrich Schlegel hat sein Leben lang nicht die feste Anstellung als Professor bekommen, auf die er immer wieder hoffte. Wahrscheinlich hatte Hölderlin von seiner Familie her sogar noch mehr Vermögen zur Verfügung als Schlegel; das mitfühlende Wort der hessischen Landgräfin vom „pauvre Holterling“<sup>17</sup> bezieht sich nicht auf finanzielle Verhältnisse, wofür es dennoch oft in Anspruch genommen wird. Aber gelangt man nicht auf diese Weise schließlich ins Irrationale? In der Tat möchte man nicht widersprechen, wenn sich die Schwaben etwas zugute halten auf die besondere Qualität ihrer Neurosen. Hölderlin selbst schreibt von sich im Frühjahr 1800, er sei ein „schwerfälliger Schwabe“<sup>18</sup>, und wirklich sind der Sachse Novalis wie der Preuße Tieck, die beide gleichfalls tiefe seelische Erschütterungen und Bedrohungen erfahren haben, auf recht andere Art mit ihren Lebenskrisen fertig geworden als Hölderlin.

Der Blick auf die Zeitgenossen Hölderlins scheint demnach mehr zu verwirren als zu klären, so daß am Ende nichts als die einzigartige Persönlichkeit übrigbleibt, von der wir schon am Anfang wußten. Albert Einstein hat einmal die Versuche der Physiker, die Gesetze des Universums zu erfassen, mit dem Versuch verglichen, den Mechanismus einer geschlossenen Uhr zu begreifen, die man ticken hört und deren Zeiger man sich bewegen sieht, die man aber unter keinen Umständen in der Lage ist zu öffnen. Man mag ingeniose Beschreibungen und Erklärungen dieses Mechanismus zu liefern imstande sein, aber man kann nie wissen, ob sie wirklich zutreffen und ob sie die einzig möglichen sind.<sup>19</sup> Die Parallelen zur Arbeit der Kulturwissenschaften, die sich mit den Schöpfungen einzelner Persönlichkeiten befassen, sind nicht zu übersehen. Wir haben vor uns die Produkte eines psychischen Mechanismus, den wir nie bloßlegen können. Wir mögen dadurch verführt werden, diesen Mechanismus von vornherein dekonstruktiv zu negieren, indem wir nur den Bezug des Werkes zu uns selbst gelten lassen und es aus jeder Historizität lösen. Wir mögen andererseits hauptsächlich auf die Abstraktionen eines theoretischen Diskurses zielen oder uns mit der Ortsbestimmung des Schöpfers in Zeit und Raum begnügen. Aber die Erfahrungen mit den

<sup>17</sup> StA VII 2, 353.

<sup>18</sup> Nr. 206, StA VI, 388.

<sup>19</sup> Sie stammen aus dem Jahre 1938. Vgl. Albert Einstein und Leopold Infeld, *The Evolution of Physics*, Cambridge 1971, 27.

rasch wechselnden Methoden und Moden der Wissenschaft haben unser Ungenügen mit ihnen zur Genüge gezeigt.

## V

In den Naturwissenschaften ist man im Begriff, von der Erkenntnis der Relativität aller Theorien über die Gesetzmäßigkeiten in Raum und Zeit tastend zur Anerkennung der möglichen Nichtexistenz solcher Gesetzmäßigkeiten fortzuschreiten. Allerdings ist damit nicht die Kapitulation der Wissenschaft beabsichtigt. Aus der Feststellung des Zufälligen, Irregulären, Komplexen, Unvorhersagbaren, ja scheinbar Chaotischen soll vielmehr erneut Aufmerksamkeit auf Universalität und Ganzheit als Gegenbewegung zum Reduktionismus analytischer Forschung entstehen. Es ist bemerkenswert, daß sich Mathematiker und Physiker in diesem Zusammenhang gerade des Naturwissenschaftlers Goethe erinnern und von ihm zu lernen versuchen. Erwartet wird jedenfalls von einer solchen veränderten Betrachtungsweise ein neues Wertbewußtsein für jedes Einzelne als Teil der Teile eines über die Begriffe gehenden Ganzen. Die Literaturwissenschaften dürften von solchen Überlegungen und Tendenzen noch manches lernen können, was ihnen helfen sollte, die Relativität mancher Kausalitäten historischer, soziologischer, psychologischer oder psychosomatischer Natur zu erkennen und sich von der Determinierung durch Epochenbegriffe, die noch dem 19. Jahrhundert entstammen, zu lösen.

Die wenigen Beobachtungen zu Hölderlins Biographie haben bereits gezeigt, daß hier ganz offensichtlich eine Persönlichkeit existiert, die grundsätzlich anders funktionierte als die seiner zeitgenössischen Freunde und Kollegen und die im übrigen genauso wenig zu ergründen ist wie Einsteins Uhr. Was sich als ein Lebenslauf entwickelt, ist ebensowenig von dieser unergründlichen Persönlichkeit und von Zufällen wie von den Einflüssen der Herkunft und Erziehung, des sozialen und historischen Ortes bestimmt. Gewiß mag die streng pietistische Theologie des Tübinger Stifts und der durch sie eingepflanzte christliche Chiliasmus den jungen Hölderlin in gewissem Maße gegen die kosmopolitischen Visionen von einer romantischen Kultur Europas im Zeichen eines etwas laxen Christentums gefeit gemacht haben, aber Schelling oder Hegel haben jeweils sehr anderen Gebrauch von solcher Mitgift gemacht.

Wir haben gelernt, fein ziselierend die Differenzen zwischen Fichtes und Schellings Absolutem herauszuarbeiten und scharfsinnig Hölderlins

und Hardenbergs Position zu beiden zu bestimmen. Nur haben wir dabei nicht selten das aus dem Blick verloren, was solchen Kausalitäten nicht unterliegt oder was überhaupt keinen Kausalitäten unterliegt, also das, was – um in der Sprache der Mathematiker zu reden – nicht-linear ist. Ordnung zu stiften ist zweifellos ein Trieb menschlicher Vernunft, und gerade die Dichter versuchen vor allen anderen als menschliche Schöpfergötter, ihre Figuren in Kausalitätsketten zu binden, die für sie selbst nicht gelten. Das aber unterscheidet eben Hyperion und Diotima von Hölderlin und Susette Gontard.

In der Literaturwissenschaft sind wir mit den aus der Geistesgeschichte hervorgegangenen Epochenbegriffen ebenfalls gewissen, erst von den Historikern geschaffenen Kausalitätsketten ausgesetzt, die uns nicht selten den Blick verstellen auf solche Komplexitäten und uns nicht glücklich sein lassen mit einem Autor und seinem Werk, bis wir ihm nicht den Stempel eines Begriffes wie eine Katalognummer aufgedrückt haben. Die Prominenz Goethes in Weimar und sein Bündnis mit Schiller sowie die provokative Publizität der Schlegels in Jena und Berlin haben dazu beigetragen, daß in der deutschen Literaturgeschichte ‚Klassiker‘ gegen ‚Romantiker‘ gestellt werden, als wären sie in einem literarischen Parlament Regierungspartei und Opposition gewesen. Hölderlin blieb fern von dem, was die Jenaer Freunde als ‚romantische‘ Vergangenheit identifizierten und als Zukunft entwarfen. Gehörte er also des Griechenlandes wegen, das er so liebte, zu den ‚Klassikern‘, die ihn kaum beachteten? Aber für Goethe und Schiller bot die Antike ästhetische Muster, für Hölderlin war sie politisches Gegenbild zu einer als höchst unzulänglich empfundenen Gegenwart. Goetheschem wissenschaftlichem Denken standen wiederum die Jenaer sehr viel näher als Hölderlin, für den die Natur geradezu religiöse Qualitäten annahm und nicht ein wissenschaftlich erschließbares Studienobjekt war bei allem Respekt, den man für ihre Totalität besaß, von der man den Menschen wiederum nur als ein Teilchen sah. Was Hölderlin andererseits mit Friedrich Schlegel oder Novalis teilte – und darin besteht nun wirklich ihre entschiedenste Gemeinsamkeit –, das war die Hoffnung auf eine Veränderung der Zeit, auf das Anderswerden, von dem im ‚Hyperion‘ immer wieder die Rede ist.<sup>20</sup> Eine neue Zeit und eine neue Kirche wurden von ihnen erträumt, und die Hoffnung auf die Zeit, die „gewiß, gewiß“<sup>21</sup> kommt, wird in Lessingsche Worte gekleidet im ‚Hyperion‘ wie in Novalis’ ‚Christenheit oder Euro-

<sup>20</sup> StA III, 28 u.ö.

<sup>21</sup> StA III, 32.

pa’.<sup>22</sup> Heinrich von Ofterdingen und Hyperion ziehen aus, um ein neues goldenes Zeitalter für die Welt herbeizuführen, eine Aufgabe, die Hölderlin eminent politisch sah, während sie Novalis in den Bildern einer ästhetisierten Religion zu fassen versuchte, indem er mit der blauen Blume erotisch botaniserte. Wenn bei Novalis das christliche Mittelalter ohne Rücksicht auf dessen historische Realitäten zum Musterbild einer idealen Gesellschaft umgeformt wurde, so hat das manches Mißverständnis hervorgerufen, denn was nach außen hin als Dokument eines politisch-religiösen Obskurantismus erschien, war in Wirklichkeit das Spiel poetischer Phantasie, mit deren Hilfe er die Gedanken über das Wesen einer neuen Zeit anschaulich zu machen versuchte. Aber auch Hölderlins Antike war aus dem gleichen Bedürfnis geboren, und auch er hat mit seiner Hinwendung zu ihr manche Mißverständnisse ausgelöst oder in seiner eigenen Zeit einfach Unverständnis gefunden, war doch das Bild der antiken Welt von jahrhundertealten festgeprägten Vorstellungen belastet, von deren Tyrannei man sich gerade zu befreien im Begriffe war. Beide jedenfalls wollten durch Bilder, durch ‚neue Mythologie‘ zu ihrer eigenen Zeit und zu ihrem eigenen Land sprechen. Es war jene ‚neue Mythologie‘, von der wir aus Schellings, Hegels und Hölderlins fragmentarischem Manifest, dem sogenannten ‚Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus‘ ebenso wissen wie aus Friedrich Schlegels „Rede“ zum gleichen Thema im ‚Gespräch über die Poesie‘ von 1800. Auf Deutschland setzten, wie schon erwähnt, Novalis und Friedrich Schlegel Hoffnungen hinsichtlich des „langsamen aber sichern“ Ganges „vor den übrigen europäischen Ländern voraus“.<sup>23</sup> Nur ließ die romantisch-europäische Perspektive eigentlichen Patriotismus nicht aufkommen. Erst zur Zeit der napoleonischen Kriege leistete dann Friedrich Schlegel seinen Beitrag zu diesem Genre der nicht mehr universalen Poesie.

Hölderlin, sehr viel politischer denkend als der Jenaer Kreis, behielt stattdessen stets eine nationale Perspektive bei. Einige seiner frühen Gedichte klingen so handfest deutsch, als seien sie bereits gegen Napoleon gerichtet, obwohl er in Wirklichkeit nur in die Schule des deutschen Pietismus gegangen war, der himmlisches und irdisches Vaterland durchaus zu vereinigen verstand. Enttäuschte Liebe führte Hyperion zur tiefen Verachtung der Deutschen, den Autor aber keineswegs, der – zeitlich gar nicht weit von Novalis’ damals unveröffentlicht gebliebe-

<sup>22</sup> N III, 526.

<sup>23</sup> N III, 519.

nem Bekenntnis zu den Deutschen entfernt – 1801 im Zusammenhang mit den Verhandlungen, die zum Frieden von Lunéville führten, an den Bruder schrieb:

*Daß der Egoismus in allen seinen Gestalten sich beugen wird unter die heilige Herrschaft der Liebe und Güte, daß Gemeingeist über alles in allem gehen, und daß das deutsche Herz in solchem Klima, unter dem Seegen dieses neuen Friedens erst recht aufgehn, und geräuschlos, wie die wachsende Natur, seine geheimen weitreichenden Kräfte entfalten wird, diß mein' ich, diß seh' und glaub' ich, und diß ists, was vorzüglich mit Heiterkeit mich in die zweite Hälfte meines Lebens hinausseh'n läßt.*<sup>24</sup>

Wir lesen die letzten Worte nicht ohne Bewegung. Die späte Wendung zum „Vaterländischen“ jedenfalls war bei Hölderlin nicht nur durch den frühen Patriotismus vorbereitet, sie war auch in der Verehrung des antiken Griechenlands als des idealen Vaterlandes angelegt, während das ideale christliche Mittelalter von Novalis international gedacht war, „ein Mus und Kuchen“, wie Schelling in dem 'Epikurisch Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens' spottete<sup>25</sup>, das er als Kommentar zur 'Christenheit oder Europa' bei deren Premiere 1799 in Jena vortrug.

## VI

Zwischen 1797 und 1804 erschienen in Deutschland rund zweieinhalbtausend Romane. An anderer Stelle habe ich einmal jenes halbe Dutzend, das uns davon noch vorzüglich in der Literaturgeschichte beschäftigt, als Romanexperimente bezeichnet<sup>26</sup>: Es sind Hölderlins 'Hyperion', Tiecks 'Sternbald', Friedrich Schlegels 'Lucinde', Novalis' 'Heinrich von Ofterdingen', Brentanos 'Godwi' und die 'Nachtwachen' des Bonaventura. Experimentieren heißt Ausprobieren von Thesen und Hypothesen, Möglichem und Unmöglichem. Es ist ein Wort aus den Naturwissenschaften und fordert eine entsprechende positive Gesinnung des Findenwollens. Melancholiker sind deshalb wahrscheinlich schlechte Experimentatoren, glauben sie doch von vorneherein nicht recht, daß sie etwas finden werden. So gesehen, sind im Vergleich zu Hölderlin Novalis als

<sup>24</sup> Nr. 222, StA VI, 407.

<sup>25</sup> Zitiert nach: Deutsche Literatur in Entwicklungsreihen. Reihe Romantik, Bd. 9: Satiren und Parodien, Leipzig 1935, 179.

<sup>26</sup> Vgl. meine Darstellung: Die deutsche Literatur zwischen Französischer Revolution und Restauration. Erster Teil: Das Zeitalter der Französischen Revolution, München 1983, 398–442.

Naturwissenschaftler von Haus aus und der brillante Kritiker Friedrich Schlegel die besseren Experimentatoren, während bei dem nicht unmelancholischen Brentano das Experimentieren mit Sprache und Form immerhin den Reiz eines Spiels hatte. Aber gerade das Suchen nach der rechten Form für den 'Hyperion' trägt auch bei Hölderlin etwas vom literarischen Versuch an sich, obwohl man das dem Endprodukt nicht mehr anmerkt. Auch das Fragmentarische, das dem abgebrochenen Experiment entspricht und das die 'Lucinde' ebenso charakterisiert wie den 'Sternbald' – der 'Ofterdingen' ist auszunehmen, denn er blieb unvollendet, weil sein Autor über der Arbeit starb –, scheint dem 'Hyperion' mit dem letzten, alles öffnenden Satz „Nächstens mehr“ gleichermaßen anzugehören. Nur ist gerade dieser Satz wieder trügerisch, denn abgeschlossener kann man sich keinen Roman denken als eben diesen. Ein Kreis schließt sich, wie in diesem Buch ja des öfteren von Kreisen und „Zauberkreisen“ auf dem Boden einer Naturmythologie die Rede ist, und wir sind auf den Rest von Hyperions Leben nicht neugierig im Gegensatz zu dem, was Novalis seinem Helden noch an kühnen und märchenhaften Abenteuern zumuten wollte.

Ich will hier im einzelnen nicht ausführen, wie sehr mir der 'Hyperion' als ein geglücktes Experiment mit dem erscheint, was auch Schlegel und Novalis intensiv beschäftigte: mit dem Bezug des Menschen in der Gegenwart auf Vergangenheit und Zukunft. Die geradezu atemberaubend kunstvolle Verknüpfung dreier Zeitebenen in Hölderlins Buch zeigt es am deutlichsten. Denn da schreibt ja doch ein moderner Grieche, älter geworden, über sich selbst in den Wirren seiner Jugend und assimiliert sich dennoch zugleich magisch der großen Vergangenheit seines Landes vor nahezu zweitausend Jahren. Gemessen an solcher Artistik erscheint die 'Lucinde' geradezu schlicht und das Mittelalter des 'Ofterdingen', so märchenhaft es auch sein mag, als ziemlich unkompliziert.

Auch vieles von den Gedanken in diesen Büchern zeigt, wie nahe Hölderlin und die Jenaer einander standen. Einsame oder ‚Fremdlinge‘ sind die Helden allesamt und erlösungssüchtig; Disharmonie spüren sie in der Welt der Gegenwart um sich herum, die offenbar diese einstmals vorhandene Harmonie aus Eigensucht verloren hat. In der Natur allein scheint sie noch präsent zu sein, und Erlösung bietet vor allem sie zusamt ihrer Krone unter den Wesen, den Frauen. Es ist ein Gedanke, der dem Feminismus unserer Tage nicht wohl in den Ohren klingt, aber der dennoch gerade in einem Moment der Geschichte gedacht wurde, da man die Frau aus ihrer Rolle als Dienerin des Mannes befreien und zu seiner wahren Gefährtin machen wollte. Frauenrollen werden in eins verwoben,

und nicht nur der Doctor Marianus ermahnt die Besatzung von Goethes Faustischem Himmel, aufzuschauen zum „Retterblick“ der „Jungfrau, Mutter, Königin, Göttin“.<sup>27</sup> Auch den Romanhelden sind nun die Frauen alles in einem vom Bett der Geburt und der Liebe bis zu dem des Todes. Julius in Schlegels 'Lucinde' feiert den Liebestod in Worten, die in Wagners 'Tristan' stehen könnten, Opferdingen wird erst zum rechten Leben erweckt, als ihm die Geliebte stirbt. „Warst du schon einmal gestorben?“, fragt Heinrich das Mädchen Cyane und erhält zur Antwort: „Wie könnt ich denn leben?“<sup>28</sup> Und Diotimas Tod gibt dem „trauernden Jüngling“ Hyperion die Priesterweihe für seine „dichterischen Tage“.<sup>29</sup>

Wie den 'Hyperion', so durchzieht auch Hölderlins Lyrik von ihren Anfängen an jene komplizierte Dialektik von Vergangenheit und Zukunft, durch die die Gegenwart nur in den Rang einer Durchgangsstufe gerät, den Gedanken eng verwandt, die sich dazu vielfältig in den Schriften Friedrich Schlegels und Novalis' finden. Die „Trümmer der Vorzeit“<sup>30</sup> werden als Mahnmale gefeiert, Helden deutscher „Vergangenheit“<sup>31</sup> gepriesen wie überhaupt „der göttergleichen Väter Zeit“<sup>32</sup>, und des geschwundenen „goldnen Alters“<sup>33</sup> wird gedacht. Der andere Blick jedoch geht in die Zukunft, zur „Vollendung“<sup>34</sup>, auf ein „freies kommendes Jahrhundert“<sup>35</sup>, zu „Weltenharmonie“<sup>36</sup> und „ew'gem Frieden“<sup>37</sup>, aber auch zu einem Himmel, der das offenbar ganz irdische „Vaterland“<sup>38</sup> ist. Die Gegenwart ist deshalb nur eine Zeit zwischen den Zeiten: „Hinunter dann mit deinen Thaten, / Mit deinen Hofnungen, o Gegenwart!“, heißt es in der 'Hymne an die Menschheit'<sup>39</sup>, die mit der Apotheose schließt:

*Vom Grab' ersteh'n der alten Väter Heere,  
Der königlichen Enkel sich zu freu'n;*

<sup>27</sup> Goethes 'Faust', V. 12102 f.

<sup>28</sup> N I, 325.

<sup>29</sup> StA III, 149.

<sup>30</sup> StA I, 56.

<sup>31</sup> StA I, 104.

<sup>32</sup> StA I, 136.

<sup>33</sup> StA I, 184.

<sup>34</sup> StA I, 137.

<sup>35</sup> StA I, 141.

<sup>36</sup> StA I, 155.

<sup>37</sup> StA I, 178.

<sup>38</sup> StA I, 148.

<sup>39</sup> StA I, 147.

*Die Himmel kündigen des Staubes Ebre,  
Und zur Vollendung geht die Menschheit ein.*<sup>40</sup>

Motor dieses Prozesses aber ist der „Gott in uns“.<sup>41</sup>

Die Vorstellung dieses „Gottes in uns“ läßt nun freilich zu, daß man die Forderung nach Veränderung und Verbesserung unzulänglicher Gegenwart als so etwas wie einen menschlichen Urschrei betrachten kann, durch den sich die Menschen, um mit Kant zu sprechen, als vernunftbegabte Naturwesen grundsätzlich von „glücklichen Schafen und Rindern“ unterscheiden, die in „ruhiger Indolenz“ „tausende von Jahrhunderten“ dahinzuleben bestimmt sind.<sup>42</sup> Aber Kant war es auch, der solchen Urschrei ins Bewußtsein hob und das Fortschreiten der Vernunft zu höheren Stufen der Erkenntnis als humane Aufgabe faßte. Der deutsche Idealismus der neunziger Jahre wuchs aus dem Bewußtsein von eben dieser Aufgabe hervor.

## VII

Wir sind an einem Punkt der Übersicht angelangt, von dem aus angesichts einer großen historischen Leistung in der Entwicklung menschlichen Denkens und menschlicher Selbsterkenntnis die Unterschiede zwischen Persönlichkeiten, die daran teilhatten, und selbst einzelne menschliche Tragödien ephemere und klein werden. Das vorzuführen war eine meiner Absichten, ohne damit im geringsten das Verdienst all der sorgfältigen Differenzierungen schmälern zu wollen, die seit langem vorgenommen worden sind und mit deren Hilfe sich erst ein Aussichtsturm bauen läßt. Aber nicht solche Überschau allein war meine Absicht.

Wir sind bereit, den Glauben an den Sieg der menschlichen Vernunft als großes, humanes Verdienst und Resultat von dem eben genannten, auf dem Boden der Aufklärung gewachsenen deutschen Idealismus am Ausgang des 18. Jahrhunderts zu betrachten, und wir wissen, wie sehr dieser Idealismus wenn nicht über Fichte und Schelling, über Hölderlin oder Novalis, so doch über Kant und Hegel auf die Welt gewirkt hat. Die gleiche Tatsache jedoch macht heute zugleich skeptisch gegenüber mancher seiner Botschaften, insbesondere dem Wunsch nach dem Anders-

<sup>40</sup> StA I, 148.

<sup>41</sup> StA I, 148 und III, 17, 133.

<sup>42</sup> Recension von Herders Ideen zur Philosophie. In: Kant's Werke, Berlin und Leipzig 1923, 65.

werden, ist doch hinreichend bekannt, daß er in den Dienst von Ideologien gestellt wurde, die letztlich nichts als die Gewinnung und den Besitz von Macht zum Ziel gehabt haben, welche Motive auch immer sie ursprünglich in die Arena der Politik haben treten lassen. Das ist in den Tagen der Französischen Revolution, da in der modernen europäischen Welt das Wort zum Medium der Machtgewinnung wurde, zum erstenmal hinreichend sichtbar geworden. Einige aufmerksame Beobachter haben das damals bereits klar gesehen. Mit atemberaubendem historischem Weitblick erkannte es Schiller, wenn er im siebenten Brief 'Über die ästhetische Erziehung des Menschen' prophezeite, daß es statt der Kirche wohl einmal die Philosophie sein werde, in deren Namen Unterdrückung sich legitimiere. In ihrem Namen werde man „in andern Welttheilen in dem Neger die Menschheit ehren und in Europa sie in dem Denker schänden“.<sup>43</sup> Hölderlin läßt seinen Hyperion die Erfahrungen von der Korruption des Menschlichen durch Macht und Gewalt am eigenen Leibe durchmachen, und auch Novalis spricht seine Verachtung aus für das „Ideal der höchsten Stärke“.<sup>44</sup> Warnungen dieser Art, die auch in Hölderlins später Lyrik erkennbar sind, haben die Idolatrie des humanistisch gemeinten deutschen Idealismus, der sich im Zeichen der Hoffnung auf eine harmonische Menschengesellschaft in den Werken der Jüngeren wie Älteren während jener bewegten Jahre im Deutschland nach der Französischen Revolution aussprach, nicht verhindert. Aber ist, wenn wir nach zweihundert Jahren zurückblicken, dieser Idealismus dann nicht doch auch hier und da eine Drachensaat geworden? Sind die Idealismen seiner Schüler und Schülerschüler nicht zuweilen ausgeartet in eine Suche nach Besserem, über der man das Gute verlor? Hat sein Versuch, der Geschichte Gesetze abzurufen, nicht am Ende dazu geführt, ihr welche aufzunötigen, wogegen sie sich damit gewehrt hat, daß sie den Menschen gegenüber ihre Unvorhersagbarkeit behauptete? Und läßt sich vielleicht Kants Aufgabe der Vernunft auch wahrnehmen, ohne daß wie immer geartete Prinzipien Hoffnung in Tätigkeit gesetzt werden?

Bedeutende Kunst wird immer erst aus Widerständen gegen unzulängliche Gegebenheiten entstehen. Das lehrt uns nicht zuletzt das historisch fundierte Studium der Literatur vergangener Zeiten, also zum Beispiel der Werke Hölderlins ebenso wie derjenigen von Novalis oder Friedrich Schlegel. Aber wir tun gut daran, die Unzulänglichkeiten der Vergangen-

heit zu unseren eigenen in Beziehung zu setzen. Die Versuche, Idealzustände herzustellen, in denen ein Hölderlin eben kein Hölderlin mehr hätte zu sein brauchen, haben stets nur noch schlimmere Misere geschaffen. Das aus Hölderlins Werk und dem des Jenaer Freundeskreises sprechende Bewußtsein von einem größeren Ganzen, das sich unserer Erkenntnis entzieht, mag uns heute geeigneter erscheinen, neue Entdeckungen im Bereiche menschlichen Denkens, Fühlens, Verhaltens und Gestaltens zu machen, als in den Begriffen der Zeit selbst zu denken und die Dichter in sie einzuspannen. Unser Verhältnis zur entschwindenden Natur gibt dafür ebenso Anstoß wie das Verhältnis zu einem Universum, das nur noch unsere Beiläufigkeit erweist. Wer möchte bezweifeln, daß uns in solchem Sinne die Zeitgenossen einer vergangenen Zeit noch immer viel zu sagen haben, wenn sie uns ermutigen, so viele Fragen an sie zu stellen, wie das in diesen Tagen geschieht? „Was bleibt aber stiften die Dichter.“ Wer sonst als sie?

<sup>43</sup> Schillers Werke. Nationalausgabe, Bd. 20: Philosophische Schriften, Weimar 1962, 329.

<sup>44</sup> N II, 576.

# Friedrich Hölderlin und Friedrich Schiller –

## Die Tragik einer literaturgeschichtlichen Konstellation\*

Von

Günter Mieth

Der letzte Brief von Hölderlin an Schiller – es ist der erste erhaltene Brief Hölderlins nach der Rückkehr aus der Schweiz – schließt mit folgendem Satz: „Ich würde viel, sehr vieles vergessen in dem Augenblicke, wo ich Sie wiedersehen und mit der Ehrfurcht grüßen könnte, mit der ich Ihnen zum erstenmale begegnete.“ (Nr. 232, 2. 6. 1801, StA VI, 423.) Erinnert wird hier an die fast acht Jahre zurückliegende erste Begegnung des jungen, ehrgeizigen Dichters mit dem ‚großen‘ Schiller in Ludwigsburg. Es war jenes, von Hölderlin immer wieder beschworene Gespräch, in dem ihm Schiller ‚Regeln‘ mit auf den Weg gab. Diese halbstündige Begegnung darf rückschauend – trotz Schillers zurückhaltend-kritischem Urteil in einem Brief an Charlotte von Kalb<sup>1</sup> – als eine glückliche geistige Konstellation betrachtet werden, was sich im einzelnen wohl nachweisen ließe. Erinnert sei nur daran, daß gerade im Sommer 1793 der ‚Don Carlos‘ für Hölderlin zu einer ihn – im eigentlichen Sinne des Wortes – prägenden literarischen Erfahrung geworden war – zur „Zauberwolke“, in die ihn „lange Zeit“ „der gute Gott“ seiner Jugend hüllte, daß er „nicht zu frühe das Kleinliche und Barbarische der Welt sah“, die ihn umgab, wie er gegenüber Schiller im September 1799 bekannte. (Nr. 194, StA VI, 365.) Aus diesem Stück sei der schöne, für Hölderlin gewiß wesentliche, von Marquis Posa gesprochene Satz zitiert: „Sagen Sie / ihm, daß er für die Träume seiner Jugend / soll Achtung tragen, wenn er Mann sein wird“.<sup>2</sup> Genau diesem Diktum folgt der letzte Brief Hölderlins an Schil-

\* Um die Einleitungs- und Schlußsätze gekürzter Vortrag, gehalten bei der 22. Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft in Jena am 13. Juni 1992.

<sup>1</sup> Vgl. Schillers Brief vom 1. 10. 1793 (Nr. 119, StA VII 1, 468 ff.).

<sup>2</sup> Schillers Werke, Nationalausgabe Bd. 6, 269, v. 5070 ff.

ler, und wohl nicht nur dieser. Sieht man nämlich aufmerksam hin, so erscheint der Brief vom 2. Juni 1801 wohlkalkuliert und durchwirkt von einem auf Schiller zielenden Motivgeflecht, das ihn vor allem punktuell an dessen frühe ‚Träume‘ und Ideen gemahnen sollte: an Schillers geistige Entwicklung bis zu jener für Hölderlin lebensbestimmenden Begegnung in Ludwigsburg. Da erkennt man die mehrfache Anspielung an das Lied ‚An die Freude‘, jenes Gedicht, das für Hölderlins Tübinger Hymnen wesentlich gewesen war. Aber Schiller selbst hatte erst im Oktober 1800 – in einem Brief an Körner – gerade dieses Lied als „durchaus fehlerhaft“ und als „ein schlechtes Gedicht“ bezeichnet. Schiller schrieb: „Weil sie [die ‚Freude‘; G. M.] aber einem fehlerhaften Geschmack der Zeit entgegen kam, so hat sie die Ehre erhalten, gewissermaßen ein Volksgedicht zu werden.“<sup>3</sup> In Hölderlins Brief an Schiller aber steht, als Anspielung an die Bürger-Kritik, abermals ein für Hölderlins Lyrik wesentlicher Text, zu lesen: „Sie erfreuen ein ganzes Volk, und sehen das wohl selten. So mag es Ihnen nicht ganz unwerth scheinen, in einem, der Sie ganz ehrt, eine neue Lebensfreude, die von Ihnen kam, aufgehen zu sehen.“ (StA VI, 423.) Da gibt es weiter, bei genauerem Betrachten dieses Briefes, einen nicht unwesentlichen Rückbezug auf Schillers Gedicht ‚Resignation‘, das gleichzeitig mit dem Lied ‚An die Freude‘ in der ‚Thalia‘ 1786 erschienen war und das Schiller als eines der wenigen frühen Gedichte in den 1. Teil seiner ‚Gedichte‘, der im August 1800 vorlag, aufnahm, weshalb diese Idee für Schiller Signalwert haben mußte. Beginnt doch dieses Gedicht mit den Versen:

Auch ich war in Arkadien geboren,  
auch mir hat die Natur  
an meiner Wiege Freude zugeschworen,  
auch ich war in Arkadien geboren,  
doch Tränen gab der kurze Lenz mir nur. (NA 1, 166)

Indem Hölderlin an Schiller schrieb, „daß aber eine falsche Resignation so gut ein schlimmes Ende nehmen muß, wie allzugroße Unklugheit“ (StA VI, 422), verwies er auf seine eigene Problematik und auf einen möglichen tragischen Ausgang: auf eine Tragik, die Geduld und falscher Resignation entspringen könnte. Hölderlin führte hier noch einmal hilfesuchend Schiller seine tragische Situation vor Augen – in einem Brief, in dem er über seine Studien der griechischen Literatur sprach. Nicht weniger als viermal deutete er auf seine tragische Lebenskonstellation und

<sup>3</sup> Brief vom 21. 10. 1800, NA 30, 206.



verband diese Hinweise mit der ihm drohenden Gefahr des Verlusts der Mitteilungsgabe.

Selbst der Anfang dieses letzten Briefes an den ‚großen‘ Schiller scheint eine Anspielung zu enthalten, wenn es heißt: „Ich hatte mir längst die Hoffnung gemacht, Sie einmal wieder an mich erinnern zu dürfen, Verehrtester!“ (StA VI, 421) Diese Vermutung läßt sich folgendermaßen stützen. Schillers Gedicht ‚Hofnung‘, 1797 in den ‚Horen‘ veröffentlicht und dann in den 1. Teil der ‚Gedichte‘ übernommen, endet bekanntlich mit dieser Strophe:

Es ist kein leerer schmeichelnder Wahn,  
Erzeugt im Gehirne des Thoren.  
Im Herzen kündigt es laut sich an,  
Zu was besserm sind wir gebohren,  
Und was die innere Stimme spricht,  
Das täuscht die hoffende Seele nicht. (NA 1, 401)

Wie wir wissen: Hölderlins Hoffnung, nach Jena in die Nähe Schillers zu kommen, wurde abermals ‚getäuscht‘, mußte enttäuscht werden: Schiller selbst wohnte gar nicht mehr in dieser Stadt. Er war Ende 1799 nach Weimar gezogen, und die Begründung dafür findet sich in Schillers Brief vom 1. September 1799 an den Herzog Carl August:

Solange ich mich mit Philosophie beschäftigte, fand ich mich hier vollkommen an meinem Platz; nunmehr aber, da meine Neigung und meine verbesserte Gesundheit mich mit neuem Eifer zur Poesie zurückgeführt haben finde ich mich hier wie in eine Wüste versetzt. Ein Platz, wo nur die Gelehrsamkeit und vorzüglich die methaphysische [!] im Schwange gehen, ist den Dichtern nicht günstig [...]. (NA 30, 93)

Wie aber hatte Hölderlin nach seiner ‚Flucht‘ von Jena formuliert? Die Aussagen sind allzu bekannt und müssen deshalb nicht noch einmal zitiert werden.<sup>4</sup>

Das bisher Dargestellte, als Einführung gedacht, es war – man weiß darum – Hölderlins letzter Versuch, zu einem Dialog mit Schiller zu kommen – sei es in Form direkter Gespräche, sei es in Form eines brieflichen Gedankenaustauschs. Dieser letzte Brief an Schiller, ein abermals ‚skrupulös‘ und mit höchstem Kunstverstand gefertigter Text, blieb unbeantwortet – so wie schon die vorausgegangenen Briefe. Vielleicht hat daran folgender Sachverhalt teil: Hölderlin erinnerte in seinen

<sup>4</sup> Vgl. Brief Nr. 128, 20. 11. 1796 (StA VI, 222, Z. 36 f.) und den Entwurf zur Ode ‚Heidelberg‘ (StA II, 410, Z. 24 f.).

Briefen Schiller immer wieder an dessen eigenes dichterisches und ästhetisches Frühwerk. Er erinnerte ihn an die ‚Träume seiner Jugend‘. Dies am deutlichsten in seinem Brief vom September 1799, wo er die „Composition der Räuber“ als „so groß und tief und ewigwahr“ genauso hervorhob wie „den innern Bau, die ganze lebendige Gestalt“ des ‚Fiesco‘ (Nr. 194, StA VI, 364) – zu einem Zeitpunkt, da der ‚Wallenstein‘ bereits vollendet war. Anders formuliert: Hölderlin fixierte sein Schiller-Bild auf die Zeit vor dessen Zusammenarbeit mit Goethe, also auf Leistungen und Positionen, die von Schiller mehr oder weniger entschieden negiert wurden, wovon nicht zuletzt der 1. Teil seiner ‚Gedichte‘ Zeugnis ablegt. Überdies stilisierte er sein Schiller-Bild zu einem das menschliche Maß hinter sich lassenden Ideal, dabei von poetischen Werken auf den Autor schließend und auf einige Glücksmomente des Gesprächs mit ihm gegründet. Schiller selbst konnte dies wohl nur als Bestätigung seines eigenen Urteils über Hölderlin auffassen: einer der „Frankfurter empirischen Welt“ „entgegengesetzten *Carricatur*“, eines realitäts- und geschichtsfernen jungen Dichters.<sup>5</sup>

So sei ohne weitere Belege vorerst resümiert: Wir haben es – auf den jeweils konkreten Kommunikationszusammenhang bezogen – mit einer wechselseitigen und sich wechselseitig begründenden oder gar steigernden Verkennung zu tun: einer Verkennung, die ihren deutlichen Ausdruck einerseits in Hölderlins angestregten Versuchen eines Dialogs mit dem ‚großen‘ Dichter und andererseits in Schillers Verstummen gegenüber dem ‚Jüngling‘ fand, um auf ein für das Verhältnis der beiden wesentliches Gedicht anzuspielen. Aber, so scheint mir: Dieser wechselseitigen Verkennung, dieser fortschreitenden Entfremdung wohnt Notwendigkeit inne, wovon zu sprechen sein wird. Wie äußerte sich doch Goethe gegenüber Eckermann über Schiller? „Alle acht Tage war er ein anderer und ein Vollendeter; jedesmal wenn ich ihn wiedersah, erschien er mir vorgeschritten in Belesenheit, Gelehrsamkeit und Urteil.“<sup>6</sup>

Von der Notwendigkeit fortschreitender Entfremdung ist zu sprechen, und die Argumentation dazu sei gebunden an jene Jahre, die von folgenreicher Bedeutung für die weitere Entwicklung der deutschen Literatur waren: die Jahre 1796/97.<sup>7</sup> Spätestens Mitte November 1796 hatte

<sup>5</sup> Vgl. Schillers Brief an Goethe vom 17. 8. 1797 (StA VII 2, 107).

<sup>6</sup> Johann Peter Eckermann, Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens, Berlin und Weimar 1982, 125. (Gespräch vom 18. 1. 1825)

<sup>7</sup> Vgl. Günter Mieth, Krise und Ausklang der deutschen Aufklärung? Gedanken zur Perio-

Hölderlin Schillers 'Musenalmanach für das Jahr 1797' in den Händen, jenen Almanach, der – entgegen Hölderlins Erwartungen – keine Gedichte von ihm enthielt, in dem er aber Epigramme fand, die er als direkt auf sich selbst zielend verstehen konnte. Freilich lassen sich keine zwingenden Belege dafür beibringen, daß Schiller (und Goethe) Hölderlin unmittelbar im Visier gehabt hätten. Auszuschließen ist aber auf jeden Fall die rein spekulative Adressaten-Bestimmung des nachgelassenen Epigramms 'Der falsche Messias zu Konstantinopel an H. . .' durch D. E. Sattler (FHA 2, 253), wie überhaupt die Passagen zur Entstehung der einzelnen Texte in der Frankfurter Hölderlin-Ausgabe nicht selten rein Spekulatives enthalten. Mit guten Gründen wird man aber vermuten dürfen, daß Hölderlin ähnlich wie Magenau – in dem Brief vom 1. April 1797 an Neuffer – gedacht haben mag:

[...] was muß man von den *Xenien* halten, die warlich ziemlich Schrekensmännisch sind. Ich dächte doch, [ein] Gelehrter sollte nie gegen ssgleichen mit der HakkenKeule zu Felde ziehen [...]. Das ganze *Grobians*-Wesen hat einen höchst widerlichen Eindruck auf mich gemacht, u. ich ahne, daß Göthe mehr Antheil haben mag, als Schiller, dem ich doch so viel Geiffer nicht zutraue.

(Nr. 193, StA VII 2, 81)

Mit den *Xenien* wurde im Verständnis der früheren Freunde gegen die Idee der 'Gelehrtenrepublik' verstoßen. Sie mußten ihnen als 'schrekensmännisch', sansculottisch oder monarchisch erscheinen. Die Ebene ihrer Bewegung war die der politischen Tagespublizistik, der 'Zeitungsschreiber', um an ein Hölderlin-Epigramm zu erinnern. Überdies galt im allgemeinen Verständnis der Zeit vor allem Goethe als der Verursacher des Kampfes der *Xenien*, woraus schnell ein *Xenien*-Kampf wurde.<sup>8</sup>

An dieser Stelle muß ich es mir versagen, Hölderlins Epigramme, die als Teil des *Xenien*-Streits zu verstehen sind, als Anti-*Xenien* näher zu betrachten. Bezüge zwischen den von Hölderlin entworfenen Epigrammen und denen des *Musen-Almanachs* lassen sich mühelos nachweisen. Daß sie, wie behauptet wurde, primär oder überhaupt nur gegen Schiller gerichtet seien, muß bezweifelt werden, wenn – um nur ein Argument zu

disierung der deutschen Literatur am Ausgang des 18. Jahrhunderts. In: *Ansichten der deutschen Klassik*, hrsg. von Helmut Brandt und Manfred Beyer, Berlin und Weimar 1981, 301–312 und 439 f.

<sup>8</sup> Neuerdings dazu Bernd Leistner, *Der Xenien-Streit*. In: *Debatten und Kontroversen. Literarische Auseinandersetzungen in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts*, hrsg. v. Hans-Dietrich Dahnke und Bernd Leistner, Berlin und Weimar 1989, Bd. 1, 451–539. (Hölderlin wird leider nicht erwähnt.)

nennen – die von Magenau in einem Brief an Neuffer von Hölderlin überlieferte und auf das Jahr 1795 zu datierende Äußerung ernst genommen und auf Goethe bezogen wird. Da heißt es: „Er sprach vieles fantastisches Zeug von einer Reise nach Rom, wo gewöhnlich die guten Deutschen sich die Seele verkälten.“ (Nr. 164, StA VII 2, 44) Vielleicht ist es nicht allzu sehr konstruiert, für das Verständnis von Hölderlins Verhältnis zu Schiller in der zur Rede stehenden Periode das theoretische Fragment, das noch in der Stuttgarter Ausgabe die Überschrift 'Über Religion', in der Frankfurter Ausgabe aber die Überschrift 'Fragment philosophischer Briefe' trägt, heranzuziehen. Auffällig sind nämlich Korrespondenzen zwischen diesem Text und Hölderlins Briefen an Schiller, wenn nicht gar der ganze erste Teil des Fragments (in der Textfassung der Frankfurter Ausgabe) Hölderlins Verhältnis zu Schiller auf einer bestimmten Abstraktionsebene reflektiert. Realerfahrungen sind allemal bei der Entstehung theoretischer Konzeptionen am Werke, gerade bei Hölderlin, der gegen die Trennungen im Denken, im Dichten und im eigenen Leben anging. Dies vorausgesetzt, lassen sich einige Formulierungen des 'Fragments' ohne Widerstreben auf Hölderlins 'geheimen Kampf' mit Schillers 'Genius' beziehen.<sup>9</sup> Zwei extreme geistige Verhaltensweisen, als Gefahren begriffen, werden erwähnt: ein „leidenschaftlich übermütiges“ Leben und ein „knechtisches“ Leben sowie der daraus jeweils hervorgehende „Geist“ in der „Gestalt des Tyrannen oder des Knechts“ (FHA 14, 45). Im Grunde vergegenständlicht sich dieser Widerspruch in Ton und Stil von Hölderlins Briefen an Schiller einerseits und in einigen Gedichtbeilagen andererseits.

Es sei noch ein Schritt weitergegangen in den Überlegungen zu diesem eigenartigen 'Fragment' mit seiner Sonderstellung im Gesamt von Hölderlins philosophisch-ästhetischen Beiträgen. Hölderlin wendet sich in ihm – bewußt oder unbewußt – gegen die weltanschauliche und ästhetische Doktrin der 'Xenien', gegen deren 'tyrannischen' Geist, hervorgegangen eben aus einem „leidenschaftlichen übermütigen Leben“. Der *Xenien*-Kampf verstößt gegen das Bedürfnis der Menschen,

*so lange sie nicht gekränkt und geärgert, nicht gedrückt und nicht empört in gerechtem oder ungerechtem Kampfe begriffen sind, ihre verschiedenen Vorstellungsarten von Göttlichem eben [...] sich einander zuzugesellen, und so der Beschränktheit, die jede einzelne Vorstellungsart hat und haben muß, ihre Freiheit zu geben, indem sie in einem harmonischen Ganzen von Vorstellungsarten begriffen ist [...].* (FHA 14, 45)

<sup>9</sup> Vgl. vor allem Hölderlins Brief an Schiller vom 30. 6. 1798 (Nr. 159, StA VI, 273, Z. 16–20).

Das Zitat verdeutlicht: Was Hölderlin gegen den „gerechten oder ungerechten Kampf“, worunter man den Xenien-Krieg durchaus subsumieren kann, anmahnte, ist nichts weniger als Toleranz oder – wie es im ‘Fragment’ heißt – „höhere Aufklärung“ (FHA 14, 48). Er nahm einerseits seine „eigene Sphäre“ an und versuchte deren „Freiheit“ – auch gegenüber Schiller – zu begründen. Andererseits begriff er seine geistige Beziehung zu Schiller als ein „religiöses Verhältnis“ im Sinne des Aufsatzfragments, was mit der ins Religiöse tendierenden Sprache seiner Briefe an ihn korrespondiert.

Um zunächst noch kurz beim Xenien-Streit zu verharren, jenem literaturgeschichtlichen Phänomen, das sichtbarer Ausdruck des Dissoziationsprozesses der Jahre 1796/97 war, sei auf einen Zufall, der aber doch wohl Hölderlin tief betroffen haben mag, verwiesen. Etwa gleichzeitig mit dem ‘Musenalmanach für das Jahr 1797’ erhielt Hölderlin jenen immer wieder erwähnten, leider nicht überlieferten „kläglichen Brief“ von Johann Gottfried Ebel aus Paris.<sup>10</sup> Hölderlins Antwort vom 10. Januar 1797, für mein Verständnis in mehrfacher Hinsicht ein Unikum unter Hölderlins Briefen, enthält, wie bekannt, die Aufzählung von gegeneinander stehenden reinen Negativitäten, von Alternativen, Gegensätzen, Widersprüchen.<sup>11</sup> Wenn in diesem Kontext von „Gährung und Auflösung“, vom „menschlichen Chaos“ gesprochen wird als Zeichen einer „künftige[n] Revolution der Gesinnungen und Vorstellungsarten“ (Nr. 132, StA VI, 229), so mag hinter diesen Formulierungen auch nicht zuletzt die Präsenz des Xenien-Streits stehen, der ja ein zu dieser Zeit noch durchaus diffuses Spektrum literarischer, philosophischer und politischer Ideen in sich begriff. Material zu den im Brief enthaltenen, den heutigen Leser eher verwirrenden Aufzählungen läßt sich wohl schon im ‘Musenalmanach’ finden. Und Hölderlins Suche nach einem eigenen dichterischen Ausweg aus diesem „Chaos“ könnte man dann in dem gleichzeitigen Übersetzungskonvolut Stuttgart I, 32 erkennen, dessen neuere Datierung in Band 17 der Frankfurter Ausgabe auf die ersten Monate des Jahres 1797 durchaus überzeugend zu sein scheint. Womit, und darum geht es vor allem im vorliegenden Zusammenhang, auch die Entwürfe zu den Gedichten ‘An Herkules’, ‘Der Wanderer’, ‘Die Eichbäume’ und ‘An den Äther’ umzudatieren wären. Hölderlin hatte Anfang 1797 immer noch die – illusionäre – Hoffnung, bei Bewahrung seiner

eigenen ‚Sphäre‘ an die Seite Schillers treten zu können, so wie es herausfordernd im Gedichtentwurf ‘An Herkules’ heißt:

*Sohn Kronions! an die Seite  
Tret' ich nun erröthend dir,  
Der Olymp ist deine Beute;  
Komm und theile sie mit mir!* (StA I, 200, v. 41–44)

Aber auch Schiller schloß Hölderlin zur Xenien-Zeit und danach aus seinen literarischen Gegnern aus, wofür die Briefe an Goethe ein sprechendes Zeugnis ablegen. Selbst noch am 17. August 1797 schrieb er an Goethe, er wolle „diese Hölderlin und Schmidt so spät als möglich aufgeben“. (Nr. 209, StA VII 2, 107) Freilich verkannte Schiller damit Hölderlins poetische Genialität. Indem er meinte, den Jüngeren vielleicht doch noch belehren zu können, begriff er die literarische Gegenwart der Jahre 1796/97 im Grunde unhistorisch, genauso wie die Xenien weitgehend normativem Kunstverständnis entsprungen waren. Also: Mißverständnisse, Illusionen beiderseits, wohl vor allem der undurchschaubaren Wirklichkeit des ausgehenden 18. Jahrhunderts geschuldet. Nun ist es allerdings nicht so, als ob Haltung, Ton und Stil von Hölderlins Briefen an Schiller konstant geblieben wären. Hölderlin vermochte nämlich seinerseits sein Verhältnis zu Schiller zu historisieren und so seit Sommer 1797 neue, selbstbewußte Akzente zu setzen. Er folgte dabei den im ‘Fragment philosophischer Briefe’ entwickelten Ideen, so etwa in seinem Brief vom 30. Juni 1798, wenn er schrieb:

*Sie wissen es selbst, daß jeder große Mann den andern, die es nicht sind, die Ruhe nimmt, und daß nur unter Menschen, die sich gleichen, Gleichgewicht und Unbefangenheit besteht. Deswegen darf ich Ihnen wohl gestehen, daß ich zuweilen in geheimem Kampfe mit Ihrem Genius bin, um meine Freiheit gegen ihn zu retten, und daß die Furcht, von Ihnen durch und durch beherrscht zu werden, mich schon oft verhindert hat, mit Heiterkeit mich Ihnen zu nähern.*  
(Nr. 159, StA VI, 273)

Wie in diesem Passus rief Hölderlin in Briefen an Schiller immer wieder vermittelt oder unvermittelt die Ideen der Freiheit und Gleichheit an, damit gleichsam, wie bereits ausgeführt, an eine bestimmte ‚Ideenmasse‘ Schillers appellierend: an das von ihm einst literarisch gestaltete Ideal einer bürgerlich-republikanischen oder demokratischen Gesellschaft. Der Widerspruch zwischen einem derart erinnerten Gesellschaftsideal und der im ‘Musenalmanach für das Jahr 1797’ formulierten antirevolutionären und antidemokratischen Programmatik ist nicht zu übersehen.

<sup>10</sup> Vgl. Susette Gontard an ihren Mann am 27. 10. 1796 (Nr. 192 b, StA VII 2, 79).

<sup>11</sup> Diese Begriffe in Anlehnung an den viel zu früh verstorbenen Wolfgang Heise. Vgl. W.H., Hölderlin. Schönheit und Geschichte, Berlin und Weimar 1988, 23 f.

Ich komme nun zu jenem Jahr, in dem das, was hier unter Tragik einer literaturgeschichtlichen Konstellation verstanden wird, sozusagen kulminierte: 1799. Es war für Hölderlin nicht zuletzt das Jahr der Entwicklung und des Scheiterns seines Projekts einer Zeitschrift, die ihm eine freie schriftstellerische Existenz in der Nähe von Susette Gontard ermöglichen sollte. Für den hier versuchten Argumentationszusammenhang ist zunächst ein Zufall signifikant: Genau an dem Tage, an dem Hölderlin Schiller um Mitarbeit an der Zeitschrift bat, nämlich am 5. Juli 1799, schrieb Schiller an Cotta:

Freilich ist es eine schreckliche Erfahrung, die man hier wieder in Absicht auf den Geschmack des deutschen Publikums, und ins besondere, des kunsttreibenden und kunstliebenden Publicums macht. Ich habe zwar nie viel auf dasselbe gehalten, aber so höchst erbärmlich hätte ich mir die Deutschen doch nicht vorgestellt, daß eine Schrift, worinn ein Kunstgenie von erstem Rang die Resultate seines lebenslänglichen Studiums ausspricht, nicht einmal den gemeinen Absatz finden sollte. (NA 30, 66)

Gemeint ist kein geringeres Werk als die 'Propyläen' von Goethe, mit denen Hölderlins 'Iduna' – so wie auch mit dem 'Athenäum' – hätte in Konkurrenz treten müssen. Folglich konnte Schiller Hölderlin der Sache nach und guten Gewissens keine andere Antwort geben als die mit seinem Brief vom 24. August 1799 vorliegende, die Hölderlin nach bangem Warten Anfang September in den Händen hatte. Schiller argumentierte so:

Die Erfahrungen, die ich als Herausgeber periodischer Schriften seit 16 Jahren gemacht, da ich nicht weniger als 5 verschiedene Fahrzeuge auf das klippenvolle Meer der Literatur geführt habe, sind so wenig tröstlich, daß ich Ihnen als ein aufrichtiger Freund nicht rathen kann, ein Ähnliches zu thun. [...] Auch selbst in Rücksicht auf das Lukrative, die wir Poeten oft nicht umgehen können, ist der Weg periodischer Werke nur scheinbar vortheilhaft, und bei einem unbedeutenden Anfänger von Verleger, ohne einen gewissen Rückhalt von eigenem Vermögen, der ihm gestattet, einen kleinen Stoß zu verschmerzen, ist es vollends nicht zu wagen. (Nr. 65, StA VII 1, 137)

Kein Zweifel: Aus literaturhistorischer Perspektive wird man Schillers Argumentation gegen eine Zeitschriftengründung unter den gegebenen Voraussetzungen nur zustimmen können. Was Hölderlin, vom Verleger dazu angeregt, schließlich wollte, entsprang einer historischen Illusion.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Dazu ausführlicher in dem meinem akademischen Lehrer Hans Mayer, der mich vor 35 Jahren zu wissenschaftlichen Bemühungen um Friedrich Hölderlin geführt hat, aus Anlaß seines

Das Unterfangen, am Ausgang des Jahrhunderts der Aufklärung, nach dem Xenien-Streit, noch einmal eine den 'Horen' ähnliche Programmatik zu realisieren, war von vornherein zum Scheitern verurteilt. Die Notwendigkeit des Scheiterns erscheint bereits in der Titelgebung 'Iduna', womit sich Hölderlin bewußt an eine zentrale Vorstellung Herders, die der radikalen Verjüngung, anlehnte. Aber gerade der Herder-Aufsatz unter der Überschrift 'Iduna oder der Apfel der Verjüngung' war der Ausgangspunkt für die später unüberbrückbaren weltanschaulichen und ästhetischen Positionen von Herder und Schiller, genauso wie der erwogene Zeitschriften-Titel auf Differenzen grundsätzlicher Natur zwischen Hölderlin und Schiller verwies. So darf wohl behauptet werden: Das Mißlingen des Journal-Plans trägt im eigentlichen Sinne die Signatur der Tragik, nicht zuletzt in bezug auf Hölderlins Verhältnis zu Schiller, neben dem er gern als Gleicher in der von ihm immer noch für möglich gehaltenen 'Gelehrtenrepublik' erschienen wäre. Wohl als unmittelbare Folge des Scheiterns kann die Lebens- und Schaffenskrise vom Herbst 1799 angesehen werden – eine Krise, die in der psychischen Verfassung ähnlich manifest wurde, wie sie sich in der Lyrik reflektierte: in einigen Oden-Entwürfen vom November 1799. Der 'Palinodie' überschriebene Entwurf setzt so ein:

*Was wehst du wieder, Lüftchen, wie einst  
Es rauscht in allen Hainen und*

*Wollt ihr vergangne Tage  
mich mahnen o schonet mein  
Und laßt mich schlafen,*

*Da wandtet ihr euch alle von mir* (FHA 5, 650)

Ich wiederhole: „Da wandtet ihr euch alle von mir“. Auch Schiller also, auf den gewiß auch zielt, was Hölderlin gegenüber Susette Gontard schon im September 1799 bekannte:

*Die Berühmten nur, deren Theilnahme mit armen Unberühmten zum Schilde dienen sollte, diese ließen mich stehn, und warum sollten sie nicht? Jeder, der in der Welt sich einen Nahmen macht, scheint ja dem ibrigen einen Abbruch zu thun; sie sind dann schon nicht mehr so einzig und allein die Gözen [ich wiederhole: die Götzen]; kurz, es scheint mir bei ihnen, die ich mir ungefähr*

85. Geburtstag in Verehrung und Dankbarkeit gewidmeten Beitrag. (Das 'Iduna'-Projekt Friedrich Hölderlins. In: Für Hans Mayer zum 85. Geburtstag von Leipzigern Schülern, Mskr.).

*als meines gleichen* [ich wiederhole: ungefähr als meines gleichen] *denken darf, ein wenig Handwerksneid mitunter zu walten* [ich wiederhole: ein wenig Handwerksneid]. (Nr. 195, StA VI, 366f.)

Aus diesem Bekenntnis geht hervor: Hölderlin führte die Ursachen des Scheiterns des für seine Existenz so wesentlich gedachten Vorhabens auf moralische Verhaltensmuster zurück, er personifizierte sie, wohl aber anderes ahnend, wenn in demselben Briefentwurf zu lesen steht: „Was die Ursache dieser Begegnung seyn mag, mag Gott wissen.“ (ebd.) In so einem Satz schlägt die Ahnung von der objektiv bedingten eigenen Lebenstragik durch. Aber, um es deutlich zu akzentuieren: Es war eine Tragik, an der Schiller persönlich keine Schuld aufzuladen ist, wie man immer wieder vermeinte. Es sei denn, man wirft ihm im Nachhinein vor, Hölderlin 1793 als Hofmeister für Charlotte von Kalb vermittelt zu haben, obschon er über die Schwierigkeiten der Aufgabe wohl unterrichtet war. Indessen: Hölderlin wünschte eben – Stäudlins Brief an Schiller vom 20. September 1793 zufolge – „nichts so sehr, als über die enge Sphäre seines Vaterlandes und eines Pfarrvikariats in demselben hinauszutreten“ (Nr. 117, StA VII 1, 467), und er hoffte mit diesem Schritt, in die Nähe von Jena zu kommen: in die Nähe der ‚großen Geister‘, deren Nähe ja schließlich nicht unwesentlich war für seine eigene dichterische Entwicklung. Aber die Nähe Schillers war er auf die Dauer genauso wenig zu ertragen imstande wie die Ferne von ihm. Vielleicht schwebte ihm in seinem Verhältnis zu Schiller in Jena die Denkfigur von Ausflug und Rückkehr vor. Andererseits: Mochte nicht wohl auch für Schiller gelten, daß auch er die ihm mit Hölderlin gegebene Nähe, die Nähe seiner eigenen Jugendideale in der Zeit der Zusammenarbeit mit Goethe – seit der Mitte des Revolutionsjahrzehnts – nicht ertragen konnte? Wie auch immer: Obgleich Schiller die dichterische Genialität Hölderlins nicht erkannte, nicht erkennen konnte – Hölderlins Individualität mit der ihr eigenen Gefährdung war ihm – wie Charlotte von Kalb – zugänglich, und dies gewiß nicht nur wegen einiger Ähnlichkeiten zwischen ihm selbst und dem Jüngeren in der geistigen Herkunft. So konnte Schiller Hölderlin nicht abermals nach Jena ziehen. Er wußte um die Bedrohlichkeit der geistigen Atmosphäre dieser Stadt für diesen Dichter, was aus dem bereits zitierten Brief vom 1. September 1799 an den Herzog Carl August geschlossen werden kann. Auch auf Übereinstimmungen, die es zwischen den Selbstreflexionen Hölderlins über sein eigenes Schicksal und den Erklärungsgründen Schillers für Hölderlins Gefährdung gibt, wäre hinzuweisen. Dennoch waren die Verständnisschwierigkeiten und Mißverständnisse zwischen Hölderlin und Schiller nicht vermeidbar. Es ging

wohl um eine für beide Dichter wechselseitig notwendige, schrittweise Entfernung – mit den Zäsuren 1795, 1797, 1799 und 1801. In diesem Zeitraum von sechs Jahren vollzog sich das, was in diesem Vortrag mit dem – zugegeben problematischen – Hilfsbegriff Tragik einer literaturgeschichtlichen Konstellation zu erklären versucht wurde. An ein wirkungsmächtiges Kausalgeflecht ist hierbei zu denken: an eine Verquikung und Überlagerung von literaturgeschichtlichen Momenten und ästhetisch-ideologischen Aspekten, von sozilliterarischen Bedingungen und rezeptionsgeschichtlichen Fragestellungen, aber auch von individualpsychologischen Komponenten und generationspezifischen Problemen. Dies alles konnte in dem Vortrag nur fragend angedeutet werden: im Sinne einer Idee, einer Anregung zur Weiterführung des wissenschaftlichen Gesprächs über ein so zentrales Thema der deutschen Literaturgeschichte wie das der Beziehung von Hölderlin und Schiller.

## Charlotte von Kalb\*

Von

Ute Oelmann

Auffallend an der Ankündigung meines Vortrages mag zweierlei gewesen sein: einmal seine Stellung im Ausflugs- und Vergnügungsprogramm dieser Hölderlin-Tagung, zum anderen der völlige Mangel an Bestimmtheit. Läßt doch die einfache Setzung eines Namens nicht erkennen, welches das leitende Interesse der Vortragenden sein könnte, welches die methodischen Voraussetzungen, noch gar woran sich ein Interesse der potentiellen Zuhörer entzünden könnte. In das Umfeld einer Hölderlin-Tagung gestellt, dürften Sie wohl am ehesten Biographisches erwarten, Nachrichten über das Leben einer Frau, das kaum ein Jahr lang mit dem Leben Hölderlins verknüpft war.

Durch diese Unbestimmtheit hat meine Ankündigung teil an der Unbestimmtheit ihres Gegenstandes. Dies mag auch der Journalist der Tübinger Südwestpresse empfunden haben, als er – dem Geschehen vorausgehend – mir und meinem Tun einen Untertitel nahelegte:

*Charlotte von Kalb  
Eine Plauderei*

und darüber hinaus die noch Forschende und Suchende in einer bestimmten Richtung bestärkte und ihr ein leitendes Interesse nahelegte, das sich wiederum in der Erweiterung der Titelei meiner Ausführungen niederschlägt:

*Charlotte von Kalb  
oder  
„das mögl[iche] Schiksaal der Frauen“*

Bei dieser Erweiterung handelt es sich um ein Zitat aus einem Brief Charlotte von Kalbs.<sup>1</sup>

\* Vortrag, gehalten bei der 22. Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft in Jena am 14. Juni 1992.

<sup>1</sup> Brief an F. Schiller, Frühjahr 1801. In: Die Briefe Charlottens von Kalb an Schiller [...], mitgeteilt von Julius Petersen. Jahrbuch der Goethegesellschaft 12, 1926, 161. [Fortan zitiert als FS.]

Mein Stoff ist das Leben, sind die Lebensäußerungen einer Frau, die nichts für und durch sich selbst ist und vor allem war, sondern nur durch andere, durch große Männer. So schreibt Jean Paul am 15. April 1805 an Jacobi: „Frau von K.[alb][...] bittet mich um Deine Sichtbarkeit [...]. Sie war eine innige Freundin Herders, Goethe's, Schillers etc.; ihr Aeüßeres verschließt mit rauher Eichenrinde einen zarten Blütengeist. Sie hat mehr auf meine Bildung eingegriffen als alle übrigen Weiber zusammen.“<sup>2</sup>

Charlotte von Kalb hinterließ kein Werk, nicht im emphatischen Sinne ästhetischer Autonomie als Gegenbegriff zum Dilettantismus, nein, nicht einmal Gedrucktes, das einer mittleren Sphäre zugeordnet, in einem der zahlreichen Almanache für ‚Frauenzimmer von Bildung‘ oder für beide Geschlechter gar erschienen wäre. So konnte sie nicht zum Gegenstand ernsthafter Literaturwissenschaft oder Literärgeschichte werden. In letztere jedoch ging sie auf dem angezeigten Umwege über die großen Männer ein, als kaum kenntlicher Schatten ihrer selbst. Schiller, Goethe, Wieland, Herder, Fichte, Jean Paul und Hölderlin waren ihr freundschaftlich verbunden, um nur die wichtigsten zu nennen. Zwar hatte sie die Briefe Schillers und Jean Pauls vernichtet, die Hölderlins, drei, die sie bewahrte, sind nicht auf uns gekommen, aber ihre Briefe sind zahlreich erhalten und wurden zum Teil schon im 19. Jahrhundert im Umkreis der jeweiligen Philologien veröffentlicht. Merkwürdigerweise scheint ein gemeinsames Interesse darin gelegen zu haben, sie zu einer Negativgestalt zu machen: eine harte, zu unehrenhaften Handlungen fähige, frivol-libertine, zeitenweise dem Wahnsinn nahe, zerstörerische Person.

Hatte Jean Paul sie als eine der stärksten Prägekräfte seines Lebens bezeichnet<sup>3</sup>, schon jenseits des Höhepunktes ihrer Liebe sich gewünscht, daß es sie zweimal geben müsse<sup>4</sup>, so gab er auch die zukünftige Frau seines Freundes Otto in ihre Hände, und zwar mit den Worten: „Ich denke, mit einer Frau von mehr Geistesfreiheit, Tiefe und Kraft und Toleranz als ich je eine gekant, wird sich wohl A[möne] befreunden.“<sup>5</sup> Schiller war es, der in der Zeit seiner Charlotte von Kalb verheimlichten Verlobung mit Charlotte von Lengfeld und zu Beginn seiner Ehe zu-

<sup>2</sup> Jean Paul, Sämtliche Werke. Historisch-Kritische Ausgabe, hrsg. v. Eduard Berend, Weimar 1927ff [fortan zitiert SW nach Abt., Band und Seite.]: SW III, 5, 40; vgl. auch: Briefe Charlotte von Kalbs an Jean Paul und dessen Gattin, herausgegeben von P. Nerrlich, Berlin 1882, 104 f., Anm. 1. [Fortan zitiert als JP.]

<sup>3</sup> JP, VI.

<sup>4</sup> Jean Paul an Charlotte von Kalb, Ende 1796–29. 1. 1797, SW III, 2, 293; vgl. JP, 19, Anm. 3 zu S. 18.

<sup>5</sup> Jean Paul an Otto, 4. 3. 1799, SW III, 3, 162; vgl. JP, 42, Anm. 2.

sammen mit seiner jungen Ehefrau wohl am meisten zu jenem Negativbild beitrug. Charlotte von Lengefeld, von ihrem zukünftigen Mann planvoll gegen Charlotte von Kalb eingestimmt, verbreitete nach einem Zusammentreffen bei Frau von Stein die Mär vom kaum überstandenen Wahnsinnsanfall. Noch am 6. 4. 1798 schreibt Schiller an Goethe: „Sie ist wo möglich noch materieller geworden und ihr gespanntes freudloses unerquickliches Daseyn hat mir keine gute Stimmung gegeben.“<sup>6</sup> Derselbe Schiller schreibt aber im Frühjahr 1799, endlich frei, das Gewesene anzuerkennen, an Charlotte von Kalb: „Damals [1784] trugen Sie das Schicksal meines Geistes an Ihrem freundschaftlichen Herzen und ehrten in mir ein unentwickeltes, noch mit dem Stoffe unsicher kämpfendes Talent. Nicht durch das was ich war und wirklich geleistet hatte, sondern durch das, was ich vielleicht noch werden und leisten konnte, war ich Ihnen werth. Ist es mir jetzt gelungen, Ihre damaligen Hoffnungen von mir wirklich zu machen, und Ihren Antheil an mir zu rechtfertigen, so werde ich nie vergessen, wie viel ich davon jenem schönen und reinen Verhältnisse schuldig bin.“<sup>7</sup> Dankbarkeit hatte sich zuvor schon in seiner freudigen Bereitschaft, für Charlotte einen Hofmeister zu suchen, geäußert, nachdem diese sich überwunden hatte, den Kontakt zu Schiller wieder zu knüpfen.

Hölderlins Äußerungen über Charlotte kennen Sie sicher alle, die sollen an anderer Stelle meiner Ausführungen ihren Platz finden. Hier möchte ich nur darauf hinweisen, wie hartnäckig sich das Mißtrauen gegen die Majorin hält. Spricht doch noch die Biographin Charlottes von der Distanz Hölderlins, der Kühle, die sich in seinem Ausweichen in Zitate bemerkbar mache.<sup>8</sup>

Konzedieren wir den empfänglich kritischen Geist der 23-jährigen, die Schillers Talent erkannte, wie der 35-jährigen, die Jean Paul für sich entdeckte und ihn trotz aller Zurückhaltung Goethes und Schillers als die literarische Größe der Umbruchszeit des ausgehenden 18. Jahrhunderts aufbaute, akzeptieren wir ihre Geistigkeit, ihre sicher eingegrenzte Belesenheit, von der wir auch aus Hölderlinschem Zusammenhang wissen, so stellt sich doch wohl die Frage nach den Werkverhinderungen, wobei jetzt unter Werk nicht nur das ästhetisch autonome Kunstwerk begriffen werden soll.

<sup>6</sup> F. Schiller an Goethe; FS, 147.

<sup>7</sup> F. Schiller an Charlotte von Kalb; FS, 148.

<sup>8</sup> Ursula Naumann, Charlotte von Kalb. Eine Lebensgeschichte, Stuttgart 1985, 174. [Fortan zitiert als UN.]

Zu dessen näherer Bestimmung möchte ich Charlotte von Kalb selbst zu Wort kommen lassen:

Das Weib ist nur hienieden, damit wieder ein Mann lebe; hat sie einen Knaben geboren, dann eilt sie willig zu der ewigen Mutter.<sup>9</sup>

Da las ich [...] Clarissa mit Erstaunen und Schmerz [...]. Wie die Erfahrung sagt, soll es also im Leben sein; wie das Loos auch falle, gleiche Kämpfe, gleich verworrener Harm. [...] Ich weiß nicht, ob ich es gelesen oder gehört: Clarissa sei eine tiefsinnige Allegorie des weiblichen Seins.<sup>10</sup>

Das weibliche Geschlecht steht gegen sich selbst im Wahn, und die Machthaber haben den Glauben, daß es zu allen thätig bürgerlichen Verhältnissen untüchtig sei.<sup>11</sup>

Dem Weibe vor Allen ist die Einsamkeit noth, da allein findet sie den Frieden in sehnsuchtsloser Gegenwart. «In der Welt habt Ihr Schmach!» dieses Wort ist besonders für das Weib ausgesprochen.<sup>12</sup>

Diesen Notaten Frau von Kalbs aus späteren Jahren möchte ich noch eine Passage aus einem Brief an Jean Paul zur Seite stellen, die sich mit dessen ‘Testament für meine sämtlichen Töchter’ in kritischer Schärfe befaßt (16. 6. 1799). Ausgangspunkt ist eine wohl recht getreue Schilderung ihrer Jugend: „[...] ein Buch in der Hand und lesend; in der Küche, Keller, Boden, Kinderstube und am Krankenbette immer Beobachtung der Wirklichkeit; thätig und ordnend stand ich einem Hauswesen vor, wo mehr als 30 Personen Nahrung und Aufsicht forderten. Mir schien jede Thätigkeit im Leben und selbst das Sterben so leicht, daß ich nichts für schwer achtete und fürchtete, als die Geduld. Und dieser ernsten, strengen, stummen, lieblosen und tödenden Gewalt habe ich mein Lebelang dienen müssen.“<sup>13</sup> Es folgt die Zurechtweisung Jean Pauls: „Das Testament der Männer an die Töchter lautet ungefähr so: Ihr habt kein Recht [an]s Leben, keine Liebe giebt’s für euch, ihr werdet verachtet oder genossen. Ihr müßt lieben und einen einzigen beglücken, aber ihr dürft weder Verstand noch Willen haben; keinen Wunsch, keine Freude und

<sup>9</sup> Charlotte. Gedenkblätter von Charlotte von Kalb, herausgegeben von Emil Pallese, Stuttgart 1879, 46. [Fortan zitiert als Ch.]

<sup>10</sup> Ch, 79.

<sup>11</sup> Ch, 111.

<sup>12</sup> Ch, 170.

<sup>13</sup> JP, 64.

Teilnahme dürft ihr bezeigen, nicht euer Verlangen allein, auch das unsere wird euch in der Erinnerung als Schuld angerechnet.“<sup>14</sup>

Ich will hier einhalten und einige Fakten ergänzen: die fast gänzlich mangelnde systematische Schulbildung, das völlige Fehlen klassischer Bildung. Dokumentiert ist beides in den Schriftlichkeiten Charlottes, die jeglicher antiker Referenzen entbehren, deren Rechtschreibung katastrophal, deren Satzperioden häufig unvollkommen, deren Französisch äußerst fehlerhaft ist.

### *Eingrenzung durch die literarische Tradition*

Diese ist gleich in dreifacher Weise gegeben: einmal durch eine mangelnde weibliche literarische Tradition, zweitens durch ihre eigene Ablehnung der existenten weiblichen Schreibtradition und schließlich durch Gattungsverbote, die sich zum Teil aus der fehlenden weiblichen literarischen Tradition ergeben, z.B. aus der mangelnden klassischen Bildung, aber auch aus dem Dilettantismusverdacht, dem alles weibliche Schreiben jener Zeit ausgesetzt war: keine großen klassischen Versformen (Elegien, Oden etc.), kein Drama, denn: „Was dem Dilettanten eigentlich abgeht, ist Architektonik im höchsten Sinne, diejenige ausübende Kraft, welche erschafft, bildet, konstituiert; er hat davon nur eine Art von Ahnung, gibt sich aber durchaus dem Stoff dahin, anstatt ihn zu beherrschen.“ (Goethe ‘Über den sogenannten Dilettantismus’)<sup>15</sup>

Charlottes kritische Haltung gegenüber der ihr zeitgenössischen ‚Literatur von Frauen‘ drückt sich ebenso in ihren Briefen aus wie auch ihre Ablehnung der „Schriften für Frauenzimmer“, von denen sie die meisten „schlecht“ findet.<sup>16</sup> Apodiktisch, wie häufig, schreibt sie an Jean Paul 1810: „Ich habe noch kein Buch oder Gegenstand von einem Weibe verfaßt gelesen, welches den Wunsch in mir erregt hätte, ich möchte diese geschrieben haben; dieses ist mir sogar à l’horrend.“<sup>17</sup> Selbst an Madame de Staëls ‘De l’influence des passions’, das sie Jean Paul dringend empfiehlt als „sehr merkwürdiges Product des weiblichen Genies“, übt sie Kritik: „Sie wäre weit größer, wenn sie mehr Haltung hätte, in der Idee

<sup>14</sup> JP, 65.

<sup>15</sup> Zitiert nach: Christa Bürger, *Leben Schreiben: die Klassik, die Romantik und der Ort der Frauen*, Stuttgart 1990, 29. [Fortan zitiert als ChB.]

<sup>16</sup> Brief an Schiller, Frühjahr 1801; FS, 160.

<sup>17</sup> JP, 138.

und im Stil – sie hätte dieses Buch noch nicht herausgeben sollen [...].“<sup>18</sup> Ihr Begriff von Frauenliteratur ist *utopisch*: „Wenn der Geist und das Herz mehr verstanden wird und die Natur reif ist für die reinste Wahrheit, dann dürfen, dann sollen Frauen *reden* und schreiben“<sup>19</sup>, und sie formuliert ihn in Zusammenhang mit einem Werk einer Frau, das sie, ohne es zu nennen, folgendermaßen definiert: „Es ist kein Kunstwerk, aber ein Seelenwerk, etwas Einziges“, und für das sie eine spezifische Rezeptionsform fordert: es muß „nicht gelesen oder mit der innigsten Aufmerksamkeit gelesen werden“.<sup>20</sup> Weibliche Literaturproduktion akzeptiert sie, materiell wie sie laut Schiller wurde, nach 1800 als in gewissen Lebensumständen notwendige Einnahmequelle für Frauen.<sup>21</sup>

### *Männliche Herausgeber und Verleger*

In Zusammenhang mit Goethes Definition des Dilettantismus kam ich schon auf einen von ihnen zu sprechen. Der Dilettantismusverdacht, ja die Gleichsetzung von Dilettantismus und weiblichem Schreiben ergibt sich für die Weimarer Klassik fast zwangsläufig aus der Definition des ersteren und aus jener des weiblichen Geschlechtscharakters sowie aus beider grundlegender Übereinstimmung. Ich zitiere aus Christa Bürgers erhellender Abhandlung ‘Leben Schreiben’<sup>22</sup>: „Schillers Dilettantismusdefinition ist über die Gegensatzreihen aktiv/produktiv/wirkend zu passiv/rezeptiv/leidend konstruiert und stimmt mit Wilhelm von Humboldts Auffassung des Gegensatzes von männlich und weiblich nahezu wörtlich überein“, und zitiere Ihnen aus der gleichen Quelle Schillers Worte über die Produktion seiner Schwägerin Caroline von Wolzogen: „Es ist wirklich nicht wenig, bei so wenig solider und zweckmäßiger Cultur, und bloß vermittelt eines fast leidenden *Aufsichwirken lassens* und einer mehr hinräumenden als hellbesonnenen Existenz doch so weit zu gelangen, als sie wirklich gelangt ist.“<sup>23</sup> Frauen verfügen nicht über den „historischen Stand der künstlerischen Verfahren [...] vermögen

<sup>18</sup> 10. 11. 1797; JP, 20.

<sup>19</sup> JP, 28, Brief 25.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Brief an Jean Paul, 18. 7. 1810; JP, 139.

<sup>22</sup> Vgl. ChB, 28.

<sup>23</sup> ChB, 29; (= an Goethe, 6. 2. 1798, Schillers Werke, Nationalausgabe, 29. Bd., Briefwechsel 1797–1798, Weimar 1977, 200, fortan zitiert NA).



ihren Ort innerhalb der Institution Kunst nicht zu reflektieren, und so geht ihren Texten die Freiheit des Kunstgebildes ab.<sup>24</sup> Mit Schiller will ich zu diesem Punkt enden, der über ein Werk Amalie von Imhoffs, 'Die Schwestern von Lesbos', spricht, das er zuerst durchaus lobte. „Ich begreife wohl, daß Ihnen das Gedicht unserer Dilettantin immer weniger Freude machen mag, je näher Sie es betrachten. Denn auch darinn zeigt sich der Dilettantismus besonders, daß er, weil er aus einem falschen Princip ausgeht, nichts hervorbringen kann, das nicht im Ganzen falsch ist, also auch keine wesentliche Hilfe zuläßt.“<sup>25</sup>

Nun werden Sie sich voll Ungeduld fragen – sofern Sie nicht zu der eher kleinen Schar der Wissenden gehören – woher ich die Berechtigung nehme, von ‚Werkverhinderung‘ zu sprechen und auf literaturpolitische, literaturinstitutionelle Publikationshindernisse eingehe angesichts einer Frau, die nicht schrieb? Aber Charlotte von Kalb hat geschrieben, offensichtlich schon vor der Jahrhundertwende, wie die biographisch fundierten Szenen ‚Maya – Fimanté‘ und ‚Das Mahl‘<sup>26</sup> belegen – sie literarisieren den Abschied von Schiller in Mannheim und ein gemeinsames Mahl mit Schiller, Major von Kalb und einem weiteren Freunde – später dann einen ebenfalls biographisch fundierten Roman ‚Cornelia‘<sup>27</sup>, der 1803 Schiller zur Empfehlung vorlag<sup>28</sup>, und eine aus großer zeitlicher Distanz fiktionalisierte Autobiographie, die leider schon mit dem Jahr 1791 abbricht.<sup>29</sup> Auch ein dramatisches Fragment ‚Der Dämon des Geldes‘ soll es geben<sup>30</sup>, und Jean Paul bot sie einmal ein dramatisches Werk auf der Grundlage einer Legende an.

Doch lassen Sie mich, damit Ihre Erwartungen nicht ganz unerfüllt bleiben, in einem Zwischenakt auf das Leben dieser Frau näher eingehen. Ein Leben, bestimmt durch ihre Geschlechtszugehörigkeit, ihre Zugehörigkeit zum Adelsstand in einer Zeit revolutionären Umbruchs und – bisher unerwähnt – ihre zunehmende Blindheit, die man wagemutig auch Übersichtigkeit nennen könnte. Lassen Sie mich dieses von einem ent-

<sup>24</sup> ChB, 27.

<sup>25</sup> ChB, 24; (an Goethe, 31. 5. 1799, NA 33, 51).

<sup>26</sup> Ch, 215 f. und 217 ff.

<sup>27</sup> Cornelia. Für die Freunde der Verewigten. Manuscript, Berlin 1851.

<sup>28</sup> Hofprediger Breitenstein schickte das Manuskript am 2. 1. 1803 an Schiller, ohne die Verfasserin zu nennen: Als eine Antwort längere Zeit ausblieb, deutete er die Identität der Verfasserin an, ohne sie zu nennen. Schillers Antwort vom 30. 3. 1803 ist nicht bekannt. FS, 167 f.

<sup>29</sup> Vgl. Anm. 9.

<sup>30</sup> Unveröffentlichtes Ms. im Deutschen Literaturarchiv Marbach.

scheidenden Einschnitt aus in einer Parallelführung zu Hölderlin tun, die sich hoffentlich bald als nicht willkürlich erweisen wird.

1806 schreibt Charlotte, in einem jener Berliner Hinterzimmer sitzend, die sie 37 Jahre lang kaum mehr verlassen wird, über den Wahnsinnigen, der bald für 37 Jahre im Turm zu Tübingen leben wird: „Dieser Mann ist jetzo wütend wahnsinnig; dennoch hat sein Geist eine Höhe erstiegen, die nur ein *Seher*, ein von Gott belebter haben kann. [...] Der Mann kann es noch weniger ertragen, als das Weib, wenn er seinesgleichen um sein Thun nicht findet, aber ein jeder wird arm und ist beklagenswert in der Öde und Leere. Ein Chaos wartet auf die Liebe des Geistes.“<sup>31</sup> Es dürfte deutlich sein, daß Charlotte sich in diese letzten Sätze mit einschließt, die Parallele selbst herstellt. Ab 1806 sind beide Ruinen ihrer früheren, wie auch immer eingeschränkten Bedeutung und werden als solche – selten – und meist aus Neugier besucht.

Gemeinsam war ihnen bis dahin die Abhängigkeit von Mutter/Mann und Familie, von Konsistorium und männlichen Rechtsinstitutionen (Allodialvermögen), waren ihnen ständige Geld/Existenznöte, die Prägung durch eine ununterbrochene Reihe von vor allem kindlichen Todeserlebnissen, bei Charlotte bis ins Alter fortgesetzt durch Selbstmorde von Mann und Sohn, gemeinsam waren ihnen idealischer Aufschwung und Exzentrik in Hölderlins Sinn, eine psychische Disposition, die sich einerseits schon früh in Bildern der Erstarrung und Vereisung ausdrückte, für die Charlotte andererseits, auf Hölderlin bezogen, das treffende Bild des schnell laufenden Rades fand.<sup>32</sup> 1802 stehen beide am Ende ihrer Liebes- und Existenzhoffnungen. Plakativ gesprochen, war für Charlotte der Weg ausgesprochen von der *Titanide zur Bittstellerin*.

#### Einige biographische Daten in Kürze:

1761	Geburt Charlottes unter dem Motto „du sollst nicht da sein“; Familie Marschalk von Ostheim gehört dem hohen fränkischen Adel an, ist reich an Grundbesitz, der als Allodialvermögen nur männlich vererbbar ist
Okt. 1768	Tod des Vaters
Apr. 1769	Tod der Mutter
	Bruder Fritz und drei Schwestern verbleiben als Familie;

<sup>31</sup> JP, 124.

<sup>32</sup> Charlotte von Kalb an F. Schiller, 14. 1. 1795: „Er ist ein Rad welches schnell Läufe!“ (StA VII 2, 21).

für die Schwestern bleibt ein Leben bei Verwandten als einzige Möglichkeit, das trotz des Reichtums vor allem für Charlotte ein Leben in Abhängigkeit und Dienstbarkeit bedeutet.

Nov. 1782/  
Okt. 1783 Eheschließungen der Schwestern; ihr Schwager Präsident von Kalb arrangiert eine Ehe Charlottes mit Major von Kalb (Offizier); keine der Ehen gründet in einer Liebesheirat.

Nov. 1782  
ab Juli 1784  
Okt. 1784 Tod des Bruders Fritz  
ist Charlotte in Mannheim bis April 1786  
erstes Kind Sohn Fritz  
seit Sommer Freundschafts- und Liebesverhältnis zu Schiller, der Mitte April 1795 nach Leipzig aufbricht

Juli 1787 Ch. v. Kalb führt Schiller in die Weimarer und Jenenser Gesellschaft ein: Wieland, Herder, Goethe, Frau von Stein; das Verhältnis wird akzeptiert.

1789 Charlottes Scheidungsversuch / Schillers heimliche Verlobung mit Charlotte von Lengefeld; Scheitern der Liebe durch Schillers Veröffentlichung seiner Verlobung, Charlottes Krankheit und psychischer Zusammenbruch.

Ende Dez.  
1793 Hölderlin kommt durch Schillers Vermittlung nach Waltershausen, nachdem Charlotte bei Schiller mit ihrem Hilfsersuchen wieder angeknüpft hatte.

ab Apr.93  
Nov./Dez.  
ab Jan.94  
1796 mit Hölderlin in Waltershausen  
Hölderlin mit Zögling Fritz in Jena  
Charlotte mit Fritz in Weimar, Hölderlin in Jena  
Charlottes Entdeckung Jean Pauls; Freundschafts- und Liebesverhältnis; Versuch, Jean Paul in Jena einzuführen und literarisch durchzusetzen

1798 Heiratsverlangen Charlottes gegenüber Jean Paul und dessen Zurückweisung

1799 Heirat Jean Pauls mit Caroline Meyer

1802 völliger Vermögensverlust durch Prozesse und Spekulationen des Präsidenten von Kalb

1806 Selbstmord des Major von Kalb

1806–1843 Leben in Berlin; ihre einzige Tochte Edda von Kalb wird als Hofdame Marianne von Preussens tätig, auf deren Gnade nun auch Charlotte angewiesen ist; nebenher Handarbeit, Kleinhandel, Versuch ein Töchterpensionat zu errichten etc. Fast völlige Vereinsamung, hat alle

Freunde überlebt und wenig Kontakte zu Jüngeren. Ausnahmen: Rahel Varnhagen und Bettina von Arnim  
Tod des Sohnes August (\*1793)

1825

Ich habe ihnen die Fremdbilder von dieser Frau zitiert, die negativen und positiven, vorzüglich männlichen, und ich möchte ihnen ein Selbstbild entgegenstellen mitsamt seiner merkwürdigen allegorischen Fassung, die Charlotte von Kalb überliefert oder selbst erfunden hat. Am 14. 5. 1796 schreibt sie an Schiller: „Ich weis es wohl ich bin *Hipokonder* – mein innres Leben *ist gefesselt*“<sup>33</sup>, und in ihren Erinnerungen beschreibt sie ihren Auftritt als junges Mädchen vor ihrer Verhehlung bei einem Meininger Maskenfest als „*Uranie en chaine*“, und sie läßt den Singmeister, der ihrer Maske angeblich den Namen gab, sie folgendermaßen ausdeuten: „Verhüllt, gefesselt ist die Seele, das Herz, das Auge strahlt von Verlangen, Flammen werden die Seele befreien.“<sup>34</sup>

Charlotte entsprach weder den gängigen Weiblichkeitsimages des 18. Jahrhunderts, nicht der Empfindsamen (sie ist hart, scharf, roh usw.), nicht der Gelehrten, noch dem männlichen bürgerlichen Weiblichkeitsideal jener und teilweise unserer Zeit. Ja sie verweigerte selbst zu Zeiten jede Ähnlichkeit mit den konkreten Ausprägungen domestizierter Weiblichkeit ihrer Zeit.

Das Weiblichkeitsideal des 18. Jahrhunderts möchte ich, es an Hölderlins Frauengestalten ablesend, folgendermaßen skizzieren: Das Weibliche ist Stoff, ist eher statisch und passiv; empfindsame Rezeptivität ist Domäne der Frauen, wie Haus und Garten ihr umfriedeter Bereich. Als projiziertes Idealbild ist die Frau Natur, sich selbst nicht entfremdet, ungeschichtlich; ohne Anteil an der arbeitsteiligen Gesellschaft erscheint sie als Einheit, als Ganzheit. Daraus ergibt sich ihre heiternde, heilende, gesundende Kraft für den Mann.<sup>35</sup> Daß Schillers Ideal dem entsprach, zeigen seine Briefe, Schriften und Gedichte wie 'Würde der Frauen' mit der zentralen Bestimmung „Treue Töchter der Natur“, zeigt auch ein Brief an Körner vom 7. 1. 1788, der direkt zu Charlotte zurückführt, nachdem er sich gegen sie entschieden hatte: „Ich führe eine elende Existenz, elend durch den inneren Zustand meines Wesens. Ich muß ein Geschöpf um mich haben, das *mir* gehört, das ich glücklich machen *kann*

<sup>33</sup> FS, 146.

<sup>34</sup> Ch, 90.

<sup>35</sup> Dies ist ausgeführt in meinem Vortrag 'Hölderlins Frauengestalten', der, 1991 im Hölderlin-Turm in Tübingen gehalten, 1993 in der Reihe der Turm-Vorträge erscheinen soll.

und *muß*, an dessen Daseyn mein eigenes sich erfrischen kann“.<sup>36</sup> Er spricht weiter von seiner „Hypochondrie“, die Charlotte seit langem kenne. „Ich sehne mich nach einer bürgerlichen und häußlichen Existenz, und das ist das Einzige, was ich jetzt noch hoffe.“<sup>37</sup> Ich erinnere hier an jenen Ausspruch Schillers, Charlotte sei noch materieller geworden, der in einer Kritik ihrer Wirkung auf ihn endet: sie hat ihm keine gute Stimmung gegeben. Schillers Konkretisierung dieses Ideals kennen Sie sicher alle aus seinem ‘Lied der Glocke’: „Und drinnen waltet die züchtige Hausfrau / Die Mutter der Kinder [...] und ruhet nimmer.“

Deutlich wird auch Jean Paul, den der Heiratsantrag einer Frau störend anmutete, wie er an Christian Otto schreibt: Charlotte „wil mich heirathen und sich scheiden. [...] ich sehe die hohe genial[ische] Liebe, [...] aber es passet nicht zu meinen Träumen.“ Er sehnt sich nach einer sein „Jodiz palingenisierenden Ruhe“.<sup>38</sup> Charlotte ruft ihm noch Monate später emphatisch zu: „Liebe mich und kein anderes Wesen so wie mich. Ich kann und will mich nicht ändern, denn ich fürchte das Unglück und die Oede und die Trauer meines Lebens. Wir müssen mit einander leben und sterben“<sup>39</sup>, doch ist die Emphase im tiefen Zweifel an der Unbedingtheit männlicher Liebe begründet.<sup>40</sup> Jean Paul erfüllte seinen Traum, heiratete eine Bürgerliche und lebte – zumindest eine Zeitlang – in einer idyllischen Joditzer Ruhe.

Doch die Beunruhigung durch Charlotte von Kalb, durch eine nicht einzuordnende Frau und eine offensichtlich schwer zu vergessende Liebe, muß groß gewesen sein, denn er machte aus ihr Literatur, schrieb sie aus seinem Leben hinüber in die Kunst und ließ sie aus seines Helden Leben ins Dunkel einer Todeswelt verschwinden – in merkwürdiger Parallele zu Hölderlins Diotima im ‘Hyperion’-Roman. Ich möchte mich nicht in psychoanalytische Spekulation verlieren, doch will ich – plaudernd – auch nicht verhehlen, daß es mich sehr nachdenklich machte, wie er im ‘Titan’ den männlichen Helden Albano von Linda/Charlotte befreit: durch eine Art von Vergewaltigung, einen scheußlichen Beischlafdiebstahl, der auch noch durch Mutterschaft von der Natur und durch schleunige Verurteilung des bisherigen Geliebten bestraft wird.

So errichtet er ihr im ‘Titan’ ein schriftliches Denkmal, gewährt ihr

<sup>36</sup> F. Schiller an Körner, 7. 1. 1788, NA 25, 4.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> 29. 12. 1798, SW III, 3, 140f.; vgl. JP, 34, Anm. 1.

<sup>39</sup> April 1799; JP, 52.

<sup>40</sup> Brief an Jean Paul; JP, 33, Brief 33.

Dauer in der Fiktion, im Werk eines Mannes, und sorgt auf diese Weise noch einmal dafür, daß sich die Literaturwissenschaft mit Abbild/ Urbild beschäftigt. Charlotte hat auch ihre Verwandlung in eine Kunstgestalt mit Größe ertragen, obwohl Jean Paul selbst an ihrem geistigen Eigentum Verrat beging und ganze Sätze aus ihren Briefen an ihn kaum verändert in den Roman aufnahm<sup>41</sup>, sogar ihr Gespräch über Madame de Staël mit für ihn selbst günstigerer Rollenverteilung, ja zuletzt noch ihre Augenkrankheit. Nur gegen die endgültige Verwechslung von Leben und Literatur hat sie sich gewehrt: „Nenne mich nicht Titanide!“<sup>42</sup> Vielleicht sollte ich darauf hinweisen, daß die Entstehungszeit des ‘Titan’ fast identisch ist mit der Zeit ihrer Freundschaft, nämlich 1797–1802.

Groß war Charlottes Fähigkeit des Vergessens und Verzeihens, stark war der Halt durch Form und Tradition sowie durch eine spirituelle, gänzlich unkonfessionelle Religiosität. Und so hat Jean Paul sie auch in der Linda gezeichnet, einer Gestalt, die Größe hat, was mir das Urteil Christa Bürgers, er habe sie in der „jammervollen Figur der Linda [...] portraitiert“<sup>43</sup>, unverständlich macht. Lassen Sie mich Lindas Gestalt mit Jean Pauls Worten Ihnen sichtbar machen:

Weibliche Gestalten erschienen auf ihr, worunter eine [...] von königlichem Wuchs, an deren rothem Seidenkleide der Fackelschein lang herunterfloß, das Auge fest hielt. [...] so schien eine Göttin zu kommen, [...] zwei große schwarze Augen, mit Feuer gefüllt und mit innigem Ernst auf dem Leben ruhend, stralten durch den Schleier, der die stolze gerade Stirn und Nase verrieth.

Und „heilige[r] Ernst“ und „mächtige[r] Wille“ liegen auf „Stirn und Lippe“.<sup>44</sup> Die Irritation durch diese Frau, Albanos durch Linda, Jean Pauls durch Charlotte, ist in jeder mit ihr befaßten Zeile spürbar, sie kündigt sich schon im „mächtigen Willen“, der in keine weibliche Physiognomie gehört, an. Gleich ihre ersten Äußerungen werden mit einem Unterton des Vörbehalts charakterisiert: „sie theilte sehr offen ihre eigenthümliche Ansicht mit, obwol ziemlich entscheidend.“<sup>45</sup> Diese Gegenläufigkeit von Bewunderung und unterschwelliger Kritik prägt jede Äußerung über sie. Ihr Herz war „dem weichsten in jeder weiblichen

<sup>41</sup> Z. B.: „aber Dir will ich das Oelblatt und den Myrthenzweig bringen [...]“. Brief an Jean Paul, 6. 1. 1799; JP, 40 und ‘Titan’, SW I, 9, 287.

<sup>42</sup> Brief an Jean Paul, Februar 1799; JP, 41.

<sup>43</sup> ChB, 176, Anm. 11.

<sup>44</sup> SW I, 9, 256 f.

<sup>45</sup> Ebd. 259.

Milde und Reine gleich und übertraf es nur an Stärke.“<sup>46</sup> Auch die Bezeichnung „Uranide“ enthält Bewunderung und Abstoßung zugleich. Viele der Äußerungen Lindas könnten Wort für Wort aus Charlottes Briefen stammen: „Reisen ist Beschäftigung, was uns Weibern immer fehlt. Die Männer haben immer zu thun und schicken die Seele auswärts, die Weiber müssen den ganzen Tag daheim bei ihrem Herzen bleiben.“<sup>47</sup>

Die Unlebbarkeit der Liebe wird schon auf ihrem Höhepunkt in einer zentralen Charakteristik Lindas durch Albano deutlich:

Wenn Albano so über den weiten reichen Geist Linda's hinsah – sie, zugleich ihrer Liebe lebend und jede fremde beschirmend und doch gleichsam vom Wissens-Durste trunken – zugleich ein Kind, ein Mann und eine Jungfrau – oft hart und kühn mit der Zunge, für und gegen Religion und Weiblichkeit und doch voll der zärtesten kindlichsten Liebe gegen beide [...].<sup>48</sup>

Ich muß hier enden, obwohl es mir schwerfällt, die „männlich kecke Aufrichtigkeit“ und die ebenfalls männliche „Achtung für Gewandtheit und listigen Welt-Verstand“<sup>49</sup> zu verschweigen; Sie müssen mir glauben, daß diese über viele Zeilen hinweg geführte Charakteristik Lindas das Wesen der Charlotte von Kalb, so wie sie mir aus allen Zeugnissen entgegentrat, aufs allergenaueste trifft. Und Sie werden mir nach allem bisher Gesagten vielleicht zustimmen, wenn ich die These aufstelle, daß das Scheitern der Charlotte von Kalb in der Liebe und in der Gesellschaft, ja auch in der Literatur, darin begründet lag, daß sie einen unzeitgemäßen Zwitter darstellte: eine unzulässige Mischung der gewohnten männlichen und weiblichen Geschlechtscharaktere. Doch war sie kein Mannweib, keine Virago, kein gelehrtes Frauenzimmer nach simplem Muster, deren der Spott schnell hätte Herr werden können. Sie wollte das *unmögliche Schicksal der Frauen*, und sie hat um die Unmöglichkeit früh gewußt, denn

Das Weib wird ganz verkehrt [...] behandelt: In der Kindheit muß es Denken. als Jungfrau muß Sie Spielend gefallen pp. Nur als Weib soll sie arbeiten. – Sie der die Erhaltung der Schöpfung anvertraut ist, des Vermögens der Gesundheit, der Heiterkeit des Geistes, und des Gemüth. Wird in den niedern Ständen mishandelt. In den höhern auf abgek[ar]teste Betrachtet und verhöhnt. – Das ist noch in allgemeinen das mögl[iche] Schicksaal der Frauen. –<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Ebd. 272.

<sup>47</sup> Ebd. 286.

<sup>48</sup> Ebd. 291.

<sup>49</sup> Ebd.

<sup>50</sup> Vgl. Anm. 1.

Von diesem Zitat bin ich ausgegangen. Der Kreis hat sich geschlossen. Gestatten Sie mir einen kurzen Epilog.

*Da stand sie vor mir, die Herrliche, wie eine Priesterin der Liebe, heilig und hold! – ach! über dem Lächeln voll Ruh und himmlischer Duldsamkeit thronte mit eines Gottes Majestät ihr großes begeistertes Auge, und wie Wölckchen um's Morgenlicht, wallt' im Frühlingswinde der dunkle Schleier um ihre Stirne. [...] ich erkannte sie an der hohen schlanken Gestalt, und dem purpurnen Oberkleide, das um den weißen Leibrok flog.*<sup>51</sup>

Sie haben sicher Lindas Schwester Diotima erkannt, auch die unstatthafte Zusammenziehung der Zitate bemerkt. Ging vielleicht auch in Diotima eine existente, erlebte Frau ein, die Hölderlin im Leben mehr zitiert als beschreibt, deren „seltne Energie des Geistes“ er ebenso hervorhebt wie ihre „Mütterlichkeit“, deren Freundschaftslehre er notiert, um Hegel gegenüber wieder ihren „nach Umfang und Tiefe, und Feinheit, und Gewandtheit ungewöhnlichen“ Geist zu betonen und ihn mit dem Strahle der Sonne zu vergleichen, dem männlichen Geistprinzip?<sup>52</sup>

Wie auch immer die beredte Diotima in 'Hyperions Jugend' zu Charlotte von Kalb steht, eines scheint mir sicher zu sein: Hölderlin hat in Charlotte von Kalb von Anfang an die mann-weibliche Frau erkannt und hat sie hoch geachtet.

<sup>51</sup> 'Hyperions Jugend'; StA III, 216. Hervorhebungen U.O.

<sup>52</sup> Hölderlin an Hegel, 10. 7. 1794; StA VI, 127.

# Griechenland als Ideal und Utopie bei Winckelmann, Goethe und Hölderlin

Von

Jochen Schmidt

In der Goethezeit sind die Gestalten des griechischen Mythos und ihre Geschichten fast allgegenwärtig. Die griechische Dichtung liefert Figuren, Konstellationen und Handlungsschemata, die zu modernen Variationen anregen. Kleist etwa benutzt die Überlieferung wie einen Steinbruch, aus dem er das für seine Zwecke Brauchbare zusammenträgt und umdisponiert – so in der 'Penthesilea' oder gar im 'Zerbrochnen Krug', in dem er die Tragödie des Königs Ödipus unter Beibehaltung des analytischen Handlungsschemas systematisch ins Komische transformiert. Selbst Goethes 'Iphigenie' übernimmt bestimmte Figuren und Konstellationen des Euripideischen Dramas nur, um ein modernes Thema in Szene zu setzen: das Thema humaner Autonomie, die sich gegen alte Zwänge und Zwangsvorstellungen emanzipatorisch durchsetzt. In den zahlreichen Werken dieser Art gewinnt weder Griechenland noch das Griechentum ein eigenes Hauptinteresse. Nicht davon soll hier die Rede sein, sondern von theoretischen und poetischen Werken, in denen durch bestimmte Leitvorstellungen eine homogene Ansicht von Griechenland und seiner Kultur entsteht und sich ein selbständiges thematisches Interesse bildet. Denn erst so kommen ganzheitliche Konzeptionen zustande, *Griechenland-Bilder*, die als Ideal oder als Utopie höchster Vollendung fungieren können.

Allen Idealvorstellungen vom alten Griechenland gemeinsam ist die Auffassung, die Griechen seien im Gegensatz zum Menschen der Moderne ganzheitliche Natur und deshalb seien sie und ihre Werke schlechthin vollkommen. Durchgehend, von Winckelmann bis zu Goethe und Hölderlin, dominiert trotz aller sonstigen weitreichenden Unterschiede dieser Aspekt des Ganzheitlich-Vollkommenen, wodurch sich die griechische Kunst wie das Dasein der Griechen überhaupt in den Rang einer Ideal-Natur erhebt. Kaum eine Epoche hat so sehr die Entfremdungsproblematik reflektiert wie die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts. Die seit Rousseau zum Ausdruck gebrachten modernen Entfremdungserfahrungen erhalten ihr postulatisches Gegenbild in der Vision eines Griechen-

lands, das nicht entfremdet, sondern authentisch, nicht gebrochen, sondern ganzheitlich, nicht in eine Vielzahl spezialisierter Bereiche zerfallen, sondern in einem integralen Menschentum vollendet war. Insofern ist Griechenland als Ideal und Utopie dieser Epoche weniger historische Wahrnehmung als mehr oder weniger bewußter Gegenentwurf zur Gegenwartszivilisation. Das ergibt einen deutlichen Unterschied zu der schon längst gängigen Vergleichung der antiqui und moderni und zu der Fragestellung der um 1700 entbrannten 'Querelle des Anciens et des Modernes', auch wenn manches davon noch weiterwirkt. Der von Rousseau mit großer Schärfe aufgeworfene Gegensatz von *Natur* und *Kultur* – im Idealbild Griechenlands schien er apriorisch aufgehoben zu sein.

Jenseits dieser allen gemeinsamen Grundanschauung unterscheiden sich die Griechenlandbilder in durchaus charakteristischer Weise. Für Winckelmann und Goethe steht das vollendete *Individuum*, die vollkommene menschliche Gestalt im Vordergrund des idealisierenden Interesses an den Griechen. Beiden gemeinsam ist auch eine *ästhetisch* akzentuierte Ansicht der griechischen Kultur, obwohl Winckelmann gelegentlich die Freiheit als wichtige politische Grundlage für die Blüte der griechischen Kultur hervorhebt, und Goethe, wie noch zu sehen sein wird, auch eine existentielle Dimension mit seiner Vorstellung von der Antike verbindet. Hölderlin betont weniger das Individuelle, gestalthaft Vollendete als das Überindividuell-Allgemeine an der griechischen Kultur, und dazu gehört für ihn wesentlich das Volk, das die Polis mit lebendigem Gemeingeist erfüllt. So sehr Hölderlin sich von griechischer Kunst und Kultur fasziniert zeigt, so deutlich verlagert sich deshalb bei ihm der Akzent vom primär ästhetischen Interesse auf ein im weitesten Sinne politisches.

## I. Winckelmann

Der Name Winckelmann verbindet sich zunächst mit der epochalen Wendung von der Dominanz der römischen Tradition zur höchsten Wertung der Griechen; dann mit einem auf dem Prinzip der Nachahmung beruhenden Klassizismus, dem die Griechen als zeitlos-normatives Modell gelten; endlich mit der berühmten Formel von der „edlen Einfalt und stillen Größe“.<sup>1</sup> Mindestens aber solche generalisierenden Formeln und der normative Klassizismus entsprechen keineswegs Winckelmanns

<sup>1</sup> Johann Joachim Winckelmann, *Kleine Schriften, Vorreden, Entwürfe*, hrsg. v. Walther Rehm, Berlin 1968, 43.

voll entwickeltem Verständnis von griechischer Kunst. Denn das würde bedeuten, daß er bei Idealtypisierungen und bei einer unhistorisch-normativen Sicht der Griechen stehen geblieben wäre. Zwar hat er sie in seiner berühmten Schrift aus dem Jahre 1755 vertreten, die den Titel trägt 'Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst'. Aber seine eigentliche große Leistung, die 1764 und 1767 in zwei Bänden erschienene 'Geschichte der Kunst des Altertums', bezieht beinahe durchgehend Gegenpositionen zu der früheren Schrift. Man kann geradezu von einem Widerruf sprechen. Dieser Widerruf betrifft sowohl die in der früheren Schrift zentrale Nachahmungsforderung wie die in ihr vollzogene Stilisierung der Griechen ins Idealtypische.

„Der einzige Weg für uns“, hatte Winckelmann 1755 in der früheren Schrift geschrieben, „der einzige Weg für uns, groß, ja, wenn es möglich ist, unnachahmlich zu werden, ist die Nachahmung der Alten“<sup>2</sup>, um dann dieses an sich schon längst in Europa fixierte Gebot der Nachahmung klassischer Muster speziell auf die Werke der griechischen Kunst und insbesondere auf diejenigen der Bildhauerkunst anzuwenden. Nun ist aber die Anwendung der Nachahmungsforderung auf die Werke der griechischen Kunst nicht schon mit deren Idealisierung gleichzusetzen. Vielmehr *begründet* Winckelmann die Nachahmungsforderung ihrerseits damit, daß er sagt, man müsse die Werke der griechischen Kunst nachahmen, weil sie *an sich* schon idealisch schön seien. Unter idealischer Schönheit versteht er eine Schönheit, die nicht bloß aus der Nachahmung der Natur hervorgegangen ist, obwohl er sagt, diese menschliche Natur in ihrer sinnlichen Erscheinung sei bei den Griechen auch schon einzigartig schön gewesen, vielmehr eine Schönheit, die über die Nachahmung der Natur hinaus eine Überhöhung ins Ideale erreicht hat. Er weist auf Platon, und er spricht von den „Urbildern“<sup>3</sup>, nach denen die griechischen Künstler ihre Werke letztlich geschaffen hätten. In diesem von italienischen Kunsttheoretikern übernommenen ästhetischen Platonismus erscheinen ihm also die griechischen Kunstwerke als ideal, weil sie nach Ideen gestaltet worden seien, die über alles bloß Empirische hinausgehen – nicht nach der realen Natur, sondern, wie er wörtlich formuliert, nach einer „geistigen Natur“.<sup>4</sup>

Um seine Ansicht zu begründen, beruft sich Winckelmann auf Aristoteles, ohne diesen allerdings zu nennen. Ein Zitat aus dem 15. Kapitel der

Aristotelischen Poetik ist der eigentliche Angelpunkt seiner Abhandlung. Aristoteles sagt in der zitierten Stelle, die Tragödie beruhe auf der Nachahmung von Menschen, die *besser* als wir sind, und daher müsse man in der Tragödiendichtung ebenso verfahren wie die guten Porträtmaler. Denn, so Aristoteles wörtlich, „auch diese geben die individuellen Züge wieder, wobei sie die Menschen, indem sie sie ähnlich malen, zugleich doch schöner darstellen“ (ὁμοίους ποιοῦντες καλλίους γράφουσιν).<sup>5</sup> Winckelmann schreibt:

Das Gesetz aber, «die Person ähnlich und zu gleicher Zeit schöner zu machen», war allezeit das höchste Gesetz, welches die griechischen Künstler über sich erkannten, und setzet notwendig eine Absicht des Meisters auf eine schönere und vollkommenerε Natur voraus.<sup>6</sup>

Aristoteles, seit der Renaissance, nach einem Wort Scaligers, der „omnium bonarum artium dictator perpetuus“<sup>7</sup>, ist also auch noch für Winckelmann maßgebend. Nach Platon greift er auf ihn zurück, indem er seine Vorstellung von der idealischen Schönheit griechischer Kunstwerke entwickelt. Aber er füllt nun seinen Begriff der Schönheit doch auf neue Weise. Aristoteles hatte in seiner nüchternen Art nur eine relative Verschönerung von Gestalten der Kunst gegenüber der Wirklichkeit oder der geschichtlichen Überlieferung gemeint. Winckelmann geht erheblich weiter, indem er geradezu leitmotivisch vom Idealischen der griechischen Kunst spricht und damit auf einen Horizont des Absoluten deutet. Dieses Idealische bestimmt er näher durch einen Begriff, der auch noch für Goethe ein Leitbegriff bei der Charakterisierung griechischer Kunstwerke ist: durch den Begriff des ganzheitlich Vollkommenen. Das Idealische der griechischen Kunstwerke, so sagt Winckelmann, bestehe darin, daß sie die „ganze Natur“ repräsentieren.<sup>8</sup> Dieses Ganze der Natur ist für ihn insofern idealisch, als es über alle realen Naturerscheinungen hinausreicht, die notwendigerweise immer im Partikularen bleiben. Für ihn stellen die griechischen Plastiken nicht jeweils *einen* individuellen bestimmten Körper dar, vielmehr einen Idealtypus. Deshalb fordert er die Nachahmung der griechischen *Kunstwerke* statt der traditionellen *Naturnachahmung*. In Winckelmanns Hervorhebung des Idealischen an den griechischen Kunstwerken zeichnet sich demnach eine deutlich *antireali-*

<sup>5</sup> Aristoteles, Poetik, hrsg. v. Manfred Fuhrmann, Stuttgart 1982, 48 f. (1454 b 10 ff.).

<sup>6</sup> Winckelmann, a. a. O., 35.

<sup>7</sup> Julius Caesar Scaliger, Poetics libri septem, Lyon 1561. (Faksimile-Nachdruck hrsg. v. August Buck, Stuttgart 1964, XIII).

<sup>8</sup> Vgl. Winckelmann, a. a. O., 37 f.

<sup>2</sup> A. a. O., 29.

<sup>3</sup> A. a. O., 34.

<sup>4</sup> Ebd.

stische Tendenz ab. Gerade darin wird sich Goethe von ihm unterscheiden. Zwar sieht Winckelmann im Wirklichen oder, wie er sagt, im „Sinnlichen“ der naturhaften Erscheinung<sup>9</sup>, die für ihn vorzugsweise die des menschlichen Körpers ist, eine wesentliche Grundlage der plastischen Kunst der Griechen, aber diese erhebt sich dann doch darüber hinaus in die idealische Sphäre. So vereinen sich, sagt er mit einer wirkungsgeschichtlich folgenreichen Formulierung, in der griechischen Plastik Menschliches und Göttliches.<sup>10</sup> Das Menschliche ist die sinnlich erfahrbare schöne Natur, das Göttliche jene ins Idealische reichende Dimension.

Damit erhält auch die Formel von der „edlen Einfalt und stillen Größe“<sup>11</sup>, für die Winckelmann schon manche Vorgänger hatte, erst ihre innere Füllung. Denn das „Edle“ und die „Größe“, mit der seelische Größe gemeint ist, ist gerade das, was über das bloß Naturhafte hinausgeht. Ansatzweise wird sogar ein antagonistisches Modell erkennbar, in dem das bloß Natürliche und das Idealische in ein Spannungsverhältnis treten. Denn in unmittelbarem Anschluß an die Formel von der „edlen Einfalt und stillen Größe“ spricht Winckelmann zur Explikation des Begriffs ‚Größe‘ von einer „großen und gesetzten Seele“<sup>12</sup>, die in den Figuren der Griechen bei allen Leidenschaften zum Ausdruck komme, um dann nach der Exemplifizierung an der Laokoongruppe fortzufahren: „Der Ausdruck einer so großen Seele geht weit über die Bildung der schönen Natur“.<sup>13</sup> Im Hinblick auf den Laokoon rühmt er die Balance zwischen dem „Schmerz des Körpers und der Größe der Seele“.<sup>14</sup> Hier wirkt offenkundig das antike Ideal der Seelengröße, der magnanimitas herein. Daß es am Beispiel des Laokoon als souveräne Fähigkeit zur Bändigung der Affekte ausgelegt wird, verleiht ihm einen stoischen Kontur. Stoisch-philosophisches Ethos wird vollends spürbar, indem Winckelmann von der „Stärke des Geistes“<sup>15</sup> spricht und davon, daß sich bei den Griechen der „Künstler und Weltweise in einer Person“<sup>16</sup> vereinigen.

Damit sollte deutlich geworden sein, wie sehr Winckelmann seine Idealanschauung von den Griechen noch ethisch fundiert, und auch,

<sup>9</sup> Vgl. a. a. O., 35.

<sup>10</sup> Vgl. ebd.

<sup>11</sup> A. a. O., 43.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Ebd.

von welcher inneren Dynamik sie erfüllt ist; daß sie sich also keineswegs in einem ästhetisierenden glatten Klassizismus erschöpft, trotz einer deutlich klassizistischen Wendung gegen alles Barocke und Naturalistische.

In Winckelmanns ‚Geschichte der Kunst des Altertums‘ überschneidet sich die idealisierende Perspektive mit einer geschichtlichen Betrachtungsweise. Ich skizziere nur die entscheidenden Positionsänderungen gegenüber der früheren Schrift. Obwohl Winckelmann in der berühmten Beschreibung des Apolls von Belvedere diesen „das höchste Ideal der Kunst unter allen Werken des Altertums“<sup>17</sup> nennt, liegt ihm nun weniger am Idealtypischen als an der griechischen Kunst in ihrer *geschichtlichen Entwicklung*. Als erster unterscheidet er jetzt verschiedene Stilperioden der griechischen Kunst. So wurde er zum Begründer der Kunstgeschichte überhaupt. Goethe bezeichnete die „Idee einer Geschichte der Kunst“ als die Tat eines „neuen Kolumbus“.<sup>18</sup> Seit Vasari und bis zu Winckelmann hatte es nur Künstlergeschichte gegeben, Künstlergeschichte, die ganz von der Künstler-Biographie und damit lediglich auch von der geschriebenen Überlieferung ausging, nicht von der Kunst selbst.

Winckelmann rückt nun aber auch, und das ist die zweite Positionsänderung, von dem für die Frühschrift zentralen Programm der Nachahmung ab. Das hängt mit der gerade in diesen Jahren mächtig sich entfaltenden Genie-Bewegung zusammen. Nur dem naturhaft aus sich selbst schaffenden Genie traute man große und wahre Kunst zu, und deshalb wurde in den Jahren zwischen 1760 und 1770 das bis dahin dominierende Nachahmungspostulat allgemein durch das Schöpfungspostulat abgelöst. Winckelmann charakterisiert nun sogar in der Antike selbst – in der auf die große klassische Zeit folgenden Periode, die wir heute die hellenistische nennen – die Nachahmung als Symptom des Verfalls. So erscheint ihm nicht nur diese Periode, sondern überhaupt alles bloße Nachahmen als unschöpferisch, epigonal, eklektizistisch.

Auch von einem anderen Gesichtswinkel aus erweist er das Prinzip der Nachahmung als verfehlt. Denn in seiner ‚Geschichte der Kunst des Altertums‘ stellt er die Stilentwicklung nicht etwa bloß kunstimmanent dar; er bettet die Geschichte der Kunst in die soziale und politische Geschichte ein. Die Kunst ist für ihn vom Leben des Volks abhängig.

<sup>17</sup> A. a. O., 267.

<sup>18</sup> Goethe, Werke, hrsg. v. Erich Trunz, (Hamburger Ausgabe), München 1981 [im folgenden: HA], Bd. XII, 110.

Eindrucksvoll beschreibt er, wie sich nach den Siegen über die Perser mit der höchsten Entfaltung der athenischen Macht und des athenischen Ansehens auch die Blüte der griechischen Kunst verband. Umgekehrt entspricht dem politischen und allgemeinen Niedergang dann auch der Untergang der Kunst. Wenn nun aber die Kunst derart eng in die politisch-soziale Geschichte einbezogen ist, dann kann sie nicht in einer ganz anderen geschichtlichen Situation fast zweieinhalb Jahrtausende später klassizistisch nachgeahmt werden. Auch wenn sie weiterhin als Ideal, weil als Inbegriff höchster Vollkommenheit erscheint, so stellt dieses Ideal doch nicht mehr wie in der Frühschrift die Aufforderung zur Nachahmung dar. Es entrückt ins prinzipiell Unnachahmbare, Un erreichbare, und *als* Ideal erhält es damit auch etwas Utopisches. In einem trauernden Rückblick gesteht sich Winckelmann ein, daß der Verlust der griechischen Kunst unwiderruflich ist. All das liegt schon weit jenseits eines normativen Klassizismus, mit dem man Winckelmanns Namen noch oft verbindet, weil die Rezeption der Frühschrift diejenige der späteren überlagert.

## II. Goethe

Goethe schrieb am 13. Januar 1787 aus Rom an den Herzog Carl August in Weimar:

Das wichtigste, woran ich nun mein Auge und meinen Geist übe sind die Style der verschiedenen Völker des Alterthums und die Epochen dieser Style in sich, wozu Winckelmanns Geschichte der Kunst ein treuer Führer ist.<sup>19</sup>

Später gab Goethe einen Sammelband 'Winckelmann und sein Jahrhundert' heraus, zu dem er selbst einen Beitrag unter dem Titel 'Skizzen zu einer Schilderung Winckelmanns' schrieb. Auch darin feiert er Winckelmann weniger wegen der klassizistischen Sicht der Griechen aufgrund der Frühschrift als im Hinblick auf seine Entdeckung der Geschichtlichkeit in der antiken Kunst.

Zugleich aber gibt Goethe in dieser Schrift ein sich schon in der italienischen Reise abzeichnendes und dann sich in der Zeit der Auseinandersetzung mit den Romantikern entschieden verstärkendes Hauptkri-

terium an, nach dem *er selbst* antike Kunst und antikes Menschentum hochschätzt. Es ist das Kriterium der „Gegenwart“ oder, wie er es auch nennt, des „Nächsten, Wahren, Wirklichen“.<sup>20</sup> Mit dieser vollendeten „Gegenwart“ verbindet sich als zweites Hauptkriterium die „Ganzheit“, weil sich der Mensch nur in vollkommen erfüllter Gegenwart als Ganzer zu erfahren vermag. Noch im 3. Akt des 'Faust II' werden Faust und Helena in der neugefundenen Reim-Harmonie ihrer Wechselrede sagen (V. 9381 f.): „Nun schaut der Geist nicht vorwärts, nicht zurück, / Die Gegenwart allein – ist unser Glück“. In der Winckelmann-Schrift preist Goethe den antiken Menschen als eine kosmische Harmonie im Kleinen, als ein Ganzes, das in den Grenzen einer überschaubaren Welt eine vollendete Gegenwart findet, eine Gegenwart, die sowohl individuell wie von der Polis her klar bestimmt und umgrenzt ist. Fast möchte man sagen, Goethe erweitere den von Winckelmann an der klassischen Plastik der Griechen über alles gepriesenen klaren und festen *Kontur* auf ihr menschliches Dasein und auf ihr Dasein in der Polis. Bemerkenswerterweise bleiben Goethes Anspielungen auf die Bedeutung der griechischen Polis ohne jeden politischen Gehalt. Sie meinen bloß die klare Umgrenzt-heit einer ganzheitlich in sich geschlossenen kleinen Welt. „Warum“, so fragt er in der Winckelmann-Schrift im Hinblick auf die Griechen,

warum sind ihre Dichter und Geschichtsschreiber die Bewunderung der Einsichtigen, die Verzweiflung der Nacheifernden, als weil jene handelnde Personen, die aufgeführt werden, an ihrem eigenen Selbst, an dem engen Kreise ihres Vaterlandes, an der bezeichneten Bahn des eigenen sowohl als des mitbürgerlichen Lebens einen so tiefen Anteil nahmen, mit allem Sinn, aller Neigung, aller Kraft *auf die Gegenwart* wirkten; daher es einem gleichgesinnten Darsteller nicht schwer fallen konnte, eine solche *Gegenwart* zu verewigen.<sup>21</sup>

Und er fährt pointierend fort: „Alle hielten sich am Nächsten, Wahren, Wirklichen fest“.<sup>22</sup>

Niemand außer Goethe hat in dem vielstimmigen Konzert des europäischen Philhellenismus eine derartige Sicht entwickelt. Zu erklären ist sie aus einer Opposition; aus einer Opposition, die sich gegen Grenzüberschreitungen richtet, gegen ein Jenseits im weitesten Sinne. Goethe läßt nur das Diesseits als Erfüllungshorizont gelten. Nicht umsonst überschreibt er einen Abschnitt seiner Winckelmann-Schrift mit dem lapida-

<sup>19</sup> Goethe, Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche. II. Abt., Bd. 3: Italien – Im Schatten der Revolution, hrsg. v. Karl Eibl, Frankfurt a. M. 1991. (Bibliothek deutscher Klassiker Bd. 61), 225.

<sup>20</sup> Goethe, HA XII, 98 f.

<sup>21</sup> A. a. O., 99.

<sup>22</sup> Ebd.



ren Wort ‚Heidnisches‘.<sup>23</sup> Eine zweite Opposition läßt die Antike ebenfalls als Gegenbild erscheinen: als Gegenbild zur Moderne, deren Grundtendenz, wie es in der Winckelmann-Schrift heißt, ins „Unendliche“ geht.<sup>24</sup> In spezifisch künstlerischer Weise sah Goethe die moderne Tendenz ins Unendliche durch die Romantik repräsentiert. Gegen diese moderne Unendlichkeit stilisiert er die Antike zu einem Reich erfüllter, sich selbst genügender Endlichkeit.

Indes ist für Goethe die Vorstellung einer in gegenwärtiger, diesseitiger Daseinserfahrung vollendeten Antike doch nicht ausschließlich eine mit polemischer Absicht entworfene Gegenposition zur christlichen Jenseitsausrichtung, zum romantischen Entgrenzungsverlangen und zur modernen Progression in die Offenheit eines sich ins Unendliche weitenden Horizonts. Mit dieser Vorstellung der Antike hat er auch ganz unpolemisch ein eigenes, kompensatorisches Wunschbild mit geradezu therapeutischer Intensität beschworen. Darin liegt die ideale, ja utopische Funktion seines Bildes von den Griechen und der Antike überhaupt. Nirgends zeigt sich das deutlicher als im ‚Faust‘. Fausts Grundproblem ist jene moderne Ungenügsamkeit, die es ihm nie erlaubt, in gleichsam antiker Autarkie die Gegenwart zu genießen und zum Augenblick zu sagen: „verweile doch, du bist so schön“.<sup>25</sup> Dieses Ungenügen zeigt sich schon am Anfang der Tragödie, in den Entgrenzungsversuchen der Makrokosmos-Beschwörung, der Erdgeist-Beschwörung und schließlich am stärksten in seinem Todeswunsch. Es sind drei Versuche, aus den Grenzen des menschlichen Daseins auszubrechen. Fausts vielberufenes Streben selbst ist die individuelle Ausprägung jenes ruhelosen modernen Drangs ins Unendliche, der sich nie in erfüllter Gegenwart zu stillen vermag.

Im großen Stil und systematisch hat Goethe dies im ‚Faust II‘ reflektiert, indem er das im ‚Faust I‘ noch ganz individuell zu verstehende Streben Fausts geschichtlich verallgemeinerte zur neuzeitlichen Fortschrittodynamik. Die vieldiskutierte Frage nach dem konzeptionellen Zusammenhang wie nach der konzeptionellen Differenz von ‚Faust I‘ und ‚Faust II‘ läßt sich gerade dahingehend beantworten, daß Goethe das individuelle *Streben* aus dem ‚Faust I‘ transformiert in den epochalen *Fortschritt*, der sich im ‚Faust II‘ paradigmatisch für die ganze Neuzeit im Übergang vom Mittelalter zur Renaissance manifestiert und dessen Re-

präsentant Faust selbst ist: des ökonomischen Fortschritts im 1. Akt, wo er mit Mephisto die moderne Geldwirtschaft einführt; des künstlerisch-kulturellen Fortschritts ebenfalls schon im 1. Akt, indem er die Kunst aus der Sphäre der höfischen Unterhaltung in die Dimension des schöpferischen Individuums überführt, wie sich im Abstieg zu den Müttern zeigt, der ein Abstieg in das eigene schöpferische Innere ist; des naturwissenschaftlich-experimentellen Fortschritts, dem Homunculus seine Entstehung verdankt; des Bildungsfortschritts in der klassischen Walpurgisnacht. In dem bezeichnenderweise statisch angelegten Helena-Akt suspendiert die Begegnung mit der zur zeitlosen Gegenwart stilisierten Antike die moderne Fortschrittodynamik vorübergehend in einer Art von ästhetischem Zustand, der als solcher nicht stabilisierbar ist. Vom Beginn des 4. Aktes setzt sie umso energischer wieder ein. „Das heißt ich endlich *vorgeschritten*“, sagt schon am Beginn des 4. Aktes der mit Siebenmeilenstiefeln einherschreitende Mephisto. Ganz mephistophelisch folgen darauf denn auch im 4. Akt die von der neuzeitlichen Militärtechnik seit der Erfindung des Schießpulvers fortschrittlich revolutionierte Kriegsführung und moderne Formen der Herrschaftsbegründung; im 5. Akt endlich gipfelt der neuzeitliche Fortschritt in Fausts Kolonisationsaktivitäten. Sie führen zu Imperialismus, rücksichtsloser Naturzerstörung und radikaler Instrumentalisierung der Menschen. Im Rahmen dieser Geschichtsdeutung, die eine Deutung der neuzeitlichen Geschichte als einer Geschichte des *Fortschritts* ist, erhält die im Helena-Akt gipfelnde Begegnung mit der Antike ihren Stellenwert.

Goethe sieht die Bedeutung der Antike für die Moderne unter zwei Aspekten. Erstens setzt er die Antike in ein dialektisches Verhältnis zur Moderne, und dieses dialektische Verhältnis führt er im *Liebesdialog* zwischen Faust und Helena zum Höhepunkt. Nicht nur eine Begegnung und einen Austausch zwischen Nord und Süd inszeniert er, sondern auch zwischen moderner Fortschrittodynamik und andererseits antikem, gestalthaft vollendetem Daseinsglück, dessen Schönheit für den modernen Menschen eine geradezu erotische Faszination hat, weil er selbst so ganz anders ist. Nur für einen großen historischen Augenblick allerdings läßt Goethe diese Begegnung gelingen, denn die dynamischen Energien der Moderne drängen weiter. So erhält das Geschehen etwas Tragisch-Transitorisches, ja etwas schon Utopisches, wenn man Fausts Verbindung mit Helena nicht bloß ästhetisch-kulturell versteht, sondern auch als den existentiell motivierten Versuch, das Heillose des modernen Unmenschen ohne Zweck und Ruh durch ideale Kompensation zu heilen.

Zweitens sieht Goethe die Bedeutung der Antike für die Moderne

<sup>23</sup> Vgl. a. a. O., 100.

<sup>24</sup> Vgl. a. a. O., 98.

<sup>25</sup> Vgl. ‚Faust I‘, V. 1700 und ‚Faust II‘, V. 11582 (Goethe, HA III, 57 bzw. 348).

unter dem gesamtgeschichtlichen Aspekt der Herausbildung einer ästhetischen Kultur, die mit dem Humanismus beginnt und gegen Ende des 18. Jahrhunderts ihre Vollendung findet, sich dann aber im 19. Jahrhundert schon bald durch die technische Zivilisation und nicht zuletzt unter dem Druck der sozialen Frage auflöst. So reflektiert der alte Goethe auf seine Weise das von Heine beschworene „Ende der Kunstperiode“.<sup>26</sup> Die Kunstperiode ist für ihn eine Epoche der Kunst und Kultur, die sich durch die seit der Renaissance stattfindende Begegnung mit der Antike entfaltete, aber nun im verstärkten Modernisierungsschub des 19. Jahrhunderts ebenso ihr Ende findet wie die alte naturgewachsene Welt-Ordnung, deren endgültigen Untergang er in der Zerstörung des Philemon- und Baucis-Idylls durch Faust symbolisiert.

In der übergreifenden historischen Gesamtperspektive seines Werkes kommt es Goethe also auf mehr als die Aneignung der Antike in der Moderne und das Ende dieser geschichtlichen Phase an. Aus der kulturgeschichtlichen Retrospektive des schon fortgeschrittenen 19. Jahrhunderts analysiert er die Bedingungen für die Entstehung und das Ende einer wesentlich *humanistisch-ästhetisch geprägten Kultur* überhaupt. Deren letzter Höhepunkt war die eigene Weimarer Klassik. In der Forschung zum 'Faust II' gibt es einen eigentümlichen interpretatorischen Bruch zwischen den ersten drei Akten und den beiden letzten Akten. Was auf den Helena-Akt, also den 3. Akt folgt, scheint in keinem einsehbaren systematischen Zusammenhang mit dem Vorausgehenden zu stehen. Die beiden Schlußakte führen ja in eine ganz andere Sphäre: statt der von der Antike bestimmten Kunst und klassischen Kultur sind die nun beherrschenden Themen die moderne Kriegstechnik, der zivilisatorische Fortschritt, gewalttätiger Kolonialismus, zerstörerische Naturbeherrschung und soziale Probleme, bevor dann nach Fausts Tod das Geschehen in eine nochmals ganz andere Sphäre hineinreicht. Diese Diskontinuität ist aber als eine geschichtlich reflektierte zu verstehen, und eben diese geschichtliche Reflexion begründet den übergreifenden Zusammenhang. Goethe stellt das Ende der Kunstperiode und der humanistisch-ästhetischen Kultur überhaupt dar, indem er *die Überschreitung des ästhetischen Horizonts in der Moderne* deutlich macht. Die vom Humanismus geprägte Kulturwelt wird abgelöst von der Welt einer durch instrumentelle Vernunft gesteuerten modernen Zivilisation. Indem er sie mit dem Beginn des 4. Akts gewaltsam hereinbrechen und

<sup>26</sup> Vgl. Heinrich Heine, *Sämtliche Schriften*, hrsg. v. Klaus Briegleb, München 1968 ff., Bd. I, 445 und Bd. III, 72.

in Fausts inhumanen und sogar die Natur zerstörenden Kolonialaktivitäten im 5. Akt gipfeln läßt, stellt er schmerzlich den Untergang einer am Ideal der Antike orientierten alteuropäischen Kultur- und Naturwelt dar, der er sich selbst zugehörig fühlte. Es scheint, daß er, der traditionellen Verbindung von Antike und Natur folgend, am Anfang des 5. Aktes nicht umsonst den Untergang gerade des griechisch-antiken Paares Philemon und Baucis mit dem Untergang der naturgewachsenen Ordnung verbindet. Fausts zivilisatorischer Fortschrittswahn kostet die beiden Alten und mit ihnen die in ein mythisches Alter entrückte Antike ebenso das Leben, wie er zur Vernichtung der beiden alten Linden an ihrem Wohnsitz führt, der Linden, die für die alte Naturordnung stehen. Das ist der universalgeschichtliche Horizont, in den Goethe das Entschwinden des für sein Kulturbewußtsein schon zur Natur gewordenen Idealbildes der Antike stellt.

In der von ihm heraufbeschworenen neuen Welt ist auch kein Platz mehr für den *felix aestheticus*, dem er wiederum absichtsvoll einen antiken Namen gibt. Lynkeus, im 3. Akt vom Erlebnis griechischer Schönheit beim Anblick Helenas hingerissen, singt im 5. Akt sein berühmtes Lied. Die erste Strophe endet mit den Versen:

Ihr glücklichen Augen,  
Was je ihr gesehn,  
Es sei wie es wolle,  
Es war doch so schön! (V. 11300 ff.)

Aber dann erblickt er die Katastrophe. Philemon und Baucis gehen mitsamt ihrem kleinen, durch die moderne Zivilisation schon zur Idylle marginalisierten Naturreich unter, und Lynkeus schließt die Verse, in denen er nun diese Katastrophe in Worte faßt, mit dem erschütterten Ausruf, mit dem auch der alte Goethe von der ihm liebgewordenen Welt Abschied nimmt:

Was sich sonst dem Blick empfohlen,  
Mit Jahrhunderten ist hin. (V. 11336 f.)

### III. Hölderlin

Während der alte Goethe bereits im Rückblick auf den beinahe eine Generation zurückliegenden Höhepunkt der deutschen Idealisierung Griechenlands schrieb, gehört Hölderlins Dichtung in den Zenit der Zeit,

die Griechenland und die Griechen als Summum des in der Menschheitsgeschichte Erreichten mit den eigenen Idealvorstellungen auflud. Es ist das Jahrzehnt zwischen 1790 und 1800. Als Student im Tübinger Stift, zu Anfang der 90er Jahre, schrieb Hölderlin seine frühen Hymnen, und schon in ihnen ist Griechenland ein Idealreich menschlicher Vollendung. Griechenland bleibt nun eines seiner großen Themen bis zum Beginn der Umnachtung. Seine letzte vollendete Hymne 'Mnemosyne', wahrscheinlich um 1803 entstanden, gilt der Erinnerung an Griechenland, und sein letzter hymnischer Entwurf trägt wiederum den lapidaren Titel 'Griechenland', wie schon eine seiner frühen Hymnen aus der Tübinger Studentenzeit. Viele gerade von Hölderlins bedeutendsten Gedichten, so die Elegie 'Brod und Wein' und die große Hexameterhymne 'Der Archipelagus', evozieren griechische Natur und Geschichte, griechische Kultur und griechischen Mythos mit einer sonst nirgends erreichten poetischen Repräsentationskraft, mit einer Eindringlichkeit, in der sich die Faszination durch das Ideal immer wieder selbst thematisiert. So beginnt die späte Hymne 'Der Einzige'<sup>27</sup> mit der Frage:

*Was ist es, das  
An die alten seeligen Küsten  
Mich fesselt, daß ich mehr noch  
Sie liebe, als mein Vaterland?  
Denn wie in himmlische  
Gefangenschaft verkauft  
Dort bin ich, wo Apollo gieng  
In Königsgestalt  
[...]*

Auf dem Höhepunkt des deutschen Idealismus, dessen Dreigestirn die Freunde Hölderlin, Hegel und Schelling bilden, zieht Griechenland nun alle idealistischen Energien und Vorstellungen dieser jungen Generation auf sich. Es wird zum entscheidenden Paradigma.

Ich stelle den wichtigsten und zugleich für Hölderlin charakteristischen Aspekt voran: Die griechische Polis gilt ihm als ideal naturverbundene menschliche Gesellschaft. Dieses Ideal menschlicher Gesellschaft entwirft er in antagonistischem Reflex auf die moderne Naturentfremdung. Eine derart idealistische Aufhebung des Gegensatzes von Natur und Zivilisation war aber nur im Horizont einer pantheistisch allumfassenden Natur möglich. Die schon im 'Hyperion' vollzogene Projektion

der pantheistischen Naturvorstellung auf die griechische Welt führte im Jahr 1800 zu Hölderlins bedeutendster Gestaltung seines Griechenlandbildes, zu der großen Hexameterhymne 'Der Archipelagus'.<sup>28</sup> In utopischer Verklärung erinnert sie an das beispielhafte Werden einer idealen Gesellschaft, der „Polis“, und an die Entstehung einer glanzvollen Kultur aus der schöpferischen Kraft eines noch in vollkommener Weise mit der Natur verbundenen und deshalb authentischen Menschentums. Schon im antiken Pantheismus, wie er von der Stoa vertreten wurde, ergibt sich aus der Auslegung der Natur als einer universalen Harmonie die Vorstellung von der naturgemäßen Bestimmung der Menschen zu einer harmonischen Gemeinschaft. Nach diesem Denkmuster, das Hölderlin vor allem aus den 'Selbstgesprächen' des Kaisers Marc Aurel vertraut war, entwirft er in der zentralen Partie der Archipelagushymne das Bild Athens. Seine verklärende Vision griechischer Geschichte und Kultur gilt, mehr noch als den ästhetischen Werten, der Polis: der idealen, schöpferisch belebten Gemeinschaft des Volkes. Immer wieder ist in programmatischer Deutlichkeit vom „Volk“ die Rede, und „Volk“ ist für ihn nur ein anderer Ausdruck für gelebte Harmonie. Er hofft, daß ebenso wie in Athen auch in der eigenen Zeit - so formuliert er wörtlich - „ein Geist allen gemein sei“. Und immer wieder betont er, daß diese menschliche und gesellschaftliche Harmonie nur aus der Offenheit für die im Archipelagus repräsentierte große Natur entstehen konnte. Deren kosmisch-vollkommenes Leben erzeugt die Polis als Kosmos der Menschen. So versucht Hölderlin nach dem antik-stoischen Modell in Eins zu bringen, was Rousseau durch den Zivilisationsprozeß getrennt sah: Natur und Gesellschaft.

Unverkennbar hat in diese Idealvorstellung Hölderlins von der athenischen Polis auch sein republikanisch-demokratisches Engagement hineingewirkt. Er konfrontiert in der Archipelagushymne das naturhaft harmonische Gemeinwesen der Athener mit dem naturwidrigen, weil auf Zwang und Herrschaft beruhenden System der Perser. Die Niederlage der Perser im Kampf gegen die Athener läßt er als Scheitern der Widernatur an der Natur erscheinen. Gleichnishaft kommt so die im Zeitalter der Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und der Französischen Revolution entwickelte naturrechtliche Begründung für die Bejahung der Demokratie und die Ablehnung der Monarchie zum Tragen.

<sup>28</sup> Im folgenden nehme ich einige Ausführungen auf aus: Friedrich Hölderlin, Der Archipelagus. Faksimile der Homburger Handschrift, mit einem Essay über Natur und Kultur in Hölderlins 'Archipelagus' von Jochen Schmidt (57-81), Nürtingen 1987.

<sup>27</sup> StA II, 153.

Politisch im vollen Sinn des Wortes ist demnach die der Erinnerung an Athen gewidmete Hauptpartie des 'Archipelagus'. Und dies ist umso mehr wert, festgehalten zu werden, als Hölderlin damit deutlich der ästhetischen Reduktion der griechischen Kultur durch den Klassizismus widerspricht. Die griechische Kultur, die in Athen ihre schönste Gestalt gewonnen hat, ist ihm nicht nur ein Fundus von Kunst, Literatur und Philosophie, sondern vor allem andern der „politische“ Grund: der Zusammenhang der Polis, aus dem erst die kulturellen und geistigen Gebilde erwachsen. Daß es sich in Anbetracht der oft korrupten, chaotischen und schließlich katastrophalen Zustände der athenischen Demokratie, nicht zuletzt auch im Hinblick auf Sklaverei und blutige Willkürakte gegenüber entrechteten Bundesgenossen, wie Hölderlin sie etwa aus der Geschichtsschreibung des Thukydides kannte, um ein idealisiertes Bild Athens handelt, bedarf kaum der Erwähnung. Er wählte den größten Augenblick der athenischen Geschichte, den Sieg über die Perser bei Salamis und den darauf bald folgenden Aufbau des perikleischen Athens, um die Utopie einer politisch-kulturellen Vollkommenheit zu entwerfen, die er sich für seine eigene Zeit wünscht – darum geht es, nicht um das historische Athen.

Die Vision einer aus der Offenheit für die Natur erwachsenen Polis unterscheidet sich aufgrund ihres „politischen“ Charakters nicht nur von dem vorwiegend *ästhetischen* Begriff, den sich der deutsche Klassizismus von den Griechen gemacht hatte. Tiefer noch reicht der Unterschied zwischen der *individualistischen* Interpretation, der Griechenland lediglich als Bildungs- und Kulturideal für den einzelnen gilt, und andererseits Hölderlins entschieden nicht-individualistischem, vielmehr auf den „Gemeingeist“ und das „Volk“ ausgerichteter Interesse. Gerade auf die Gegenüberstellung dieses aus der stoischen Naturphilosophie abgeleiteten und mit säkularisiert christlichem Geist durchdrungenen Gemeinschaftsideals zu der in einem steril-selbstsüchtigen Individualismus befangenen Moderne kommt es ihm an. „Ans *eigene* Treiben / Sind sie geschmiedet allein, und *sich* in der tosenden Werkstatt / Höret jeglicher nur [...]“ (V. 242–244), so lautet die Klage über die Gegenwart im 'Archipelagus'. Erst recht steht Hölderlins Idealentwurf im Gegensatz zu dem von aristokratischen Sehnsüchten geplagten und deshalb dem Kult des Individuums, vor allem des großen Individuums zugewandten Bildungsbürgertum des späteren 19. Jahrhunderts. Eine Welt trennt seine Anschauung der griechischen Kultur von derjenigen Jacob Burckhardts.

Burckhardt verklärte die griechische Polis nicht mehr wie die Goethezeit und Hölderlin selbst. Weil er aus Abneigung gegen die heraufkom-

mende moderne Massengesellschaft eine betont antipolitisch-individualistische Haltung einnahm, hob er in seiner 'Griechischen Kulturgeschichte' auch an der griechischen Polis das Elend der realen Verhältnisse hervor, insbesondere den leidvoll empfundenen Zwang, den sie auf den einzelnen ausübte. Aber gerade dies, so argumentiert er, führte dazu, daß die großen Einzelnen das Unheil der politischen Verhältnisse ästhetisch transzendierten. Kunst und geistiges Dasein eröffnen in dieser von Schopenhauers Philosophie mitbestimmten Perspektive dem einzelnen die Möglichkeit, sich aus der Verstrickung in die politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Zwänge zu befreien und sich über die Niederungen des Daseins zu erheben. Und die Geschichtsbetrachtung selbst soll dies vom „hohen und fernen Standpunkt“ einer Kontemplation, die zu autonomer ästhetischer „Bildung“ führt, im Hinblick auf die eigene Zeit nachvollziehen. Wie dem *apolitisch* ästhetisierten Griechenlandbild des Klassizismus, so steht Hölderlins Verständnis der Griechen auch dieser entschieden *antipolitisch* am Individuum orientierten „Kulturgeschichte“ entgegen. Wahrhafte Kultur, das zeigt die Archipelaghymne, ist für ihn nur im Zusammenhang der Polis möglich, und Kulturbetrachtung dient ihm nicht als Mittel der Distanzierung von den – auch von ihm als negativ empfundenen – Verhältnissen seiner Zeit, sondern im Gegenteil als Appell zur evolutionären Veränderung dieser Verhältnisse. Ihn hat noch nicht die Resignation des Bürgertums im 19. Jahrhundert befallen, das sich durch seine ästhetisch-kulturgeschichtliche „Bildung“ dem Politischen entziehen und sich selbst nobilitieren zu können glaubte.

Obwohl Hölderlin Griechenland als Ideal und Utopie einer vollkommenen Polis dichterisch verklärte, leitete er daraus kein klassizistisches Nachahmungsgebot ab. Im Gegenteil, trotz der Faszination durch die „alten seeligen Küsten“ betont er immer wieder, so im 'Archipelagus' (V. 267–277) und in der Schlußstrophe der Hymne 'Germanien', Erinnerung an Griechenlands Kultur sei erst legitim, wenn die Moderne zu einer eigenen, authentischen Kultur gefunden hat. Denn was Griechenland auszeichnete, ist gerade nicht durch Übernahme des Vergangenen möglich: eine schöpferisch beseelte, aus lebendiger Naturverbundenheit hervorgehende Kultur und Gesellschaft. Eine adaptierende, nachahmende Rückwendung zur Vergangenheit, und sei diese noch so faszinierend, ist nicht einmal erlaubt, denn sie würde bloß zum Gegenwartsverlust führen, sie wäre Flucht aus der Gegenwart. Hölderlin wendet sich gegen eine eigene Gefahr und gegen eine Gefahr seiner Zeit, indem er die Hymne 'Germanien' mit den Versen beginnt:

Nicht sie, die Seeligen, die erschienen sind,  
 Die Götterbilder in dem alten Lande,  
 Sie darf ich ja nicht rufen mehr [...],  
 [...]  
 Und rückwärts soll die Seele mir nicht fliehn  
 Zu euch, Vergangene! die zu lieb mir sind.  
 Denn euer schönes Angesicht zu sehn,  
 Als wärs, wie sonst, ich fürcht' es, tödtlich ist,  
 Und kaum erlaubt, Gestorbene zu weken.

Aus diesen Versen wird auch genauer deutlich, welche Art von Rückwendung zum alten Griechenland gegen die eigene geschichtliche Gegenwart verstieße: die zum ‚positiv‘ Ausgeformten, zum sinnhaft Erscheinenden und konkret in seinen historischen Ausprägungen Sichtbaren – zu den „Götterbildern“, deren „schönes Angesicht zu sehn“ tödlich werden kann.

Tödlich in einem ganz anderen Sinn aber kann die Erinnerung an Griechenland dennoch werden – und gerade, sofern Griechenland Ideal und Utopie ist. Dieser zweite wichtige Aspekt des Themas erlangt erst im Spätwerk größere Bedeutung. Denn in einer als unerfüllt empfundenen Gegenwart, in „dürftiger Zeit“, wie es in der Elegie ‚Brod und Wein‘ heißt (V. 122), besteht nicht nur die Gefahr steril-klassizistischer Nachahmung, die Gefahr eines epigonalen Sich-Einhausens im Vergangenen, wie sie die historisierende Bildungskultur des 19. Jahrhunderts dann noch besonders kennzeichnen sollte; es besteht die viel prinzipiellere Gefahr, daß in einer unerfüllten Gegenwartswirklichkeit das Ideal entwurzelnde Energien entbindet. Dann gerät Griechenland gerade als Ideal und Utopie zur Versuchung, in wilder Trauer aus dem Hier und Jetzt einer geschichtlichen Situation auszubrechen, die nur noch als Gefangenschaft, nur noch als Entfremdung erlitten wird. In diesem Horizont stehen die von selbstzerstörerischer Melancholie erfüllten Gedichte ‚Thränen‘ und ‚Mnemosyne‘. Sie schreiben den Griechen selbst jenen Drang ins Tödliche zu, in dem sich der Dichter mit ihnen eins weiß, weil Mnemosyne, die Erinnerung an Griechenland, statt zu bewahren und zu stärken, ihn mit vernichtender Gewalt ergreift – mit der Gewalt des Ideals, das alle Wirklichkeit, auch die eigene existentielle Gegenwart, in seinen Sog geraten läßt. Wie kein anderer hat Hölderlin damit der Tragödie des Idealismus selbst Ausdruck verliehen, dessen Unbedingtheit erst Griechenland in einem solchen Maße als Ideal und Utopie erscheinen lassen konnte.

## „Platons frommer Garten“.

Hölderlins Platonlektüre von Tübingen bis Jena

Von

Michael Franz

[...] in den Götterstunden, wo ich aus dem Schoose der beseeligenden Natur, oder aus dem Platanenhaine am Ilissus zurückkehre, wo ich unter Schülern Platons hingelagert, dem Fluge des Herrlichen nachsah, wie er die dunkeln Fernen der Urwelt durchstreift, oder schwindelnd ihm folgte in die Tiefe der Tiefen, in die entlegensten Enden des Geisterlands, wo die Seele der Welt ihr Leben versendet in die tausend Pulse der Natur, wohin die ausgeströmten Kräfte zurückkehren nach ihrem unermesslichen Kreislauf, oder wenn ich trunken vom Sokratischen Becher, und sokratischer geselliger Freundschaft am Gastmahl den begeisterten Jünglingen lauschte, wie sie der heiligen Liebe huldigen mit süßer feuriger Rede, und der Schächer Aristophanes drunter hineinwizelt, und endlich der Meister, der göttliche Sokrates selbst mit seiner himmlischen Weisheit sie alle lehrt, was Liebe sei – da, Freund meines Herzens, bin ich dann freilich nicht so verzagt, und meine manchmal, ich müßte doch einen Funken der süßen Flamme, die in solchen Augenblicken mich wärmt, u. erleuchtet, meinem Werkchen, in dem ich wirklich lebe u. webe, meinem Hyperion mitteilen können, und sonst auch noch zur Freude der Menschen zuweilen etwas an's Licht bringen.“ (Ende Juli 1793; StA VI, 86)

In dieser langen Hommage an Platon, die zugleich die erste Erwähnung des Romantitels ‚Hyperion‘ enthält, spielt Hölderlin auf drei Dialoge des Philosophen an: auf den ‚Phaidros‘, der unter der Platane am Ufer des Ilissus spielt, auf den ‚Timaios‘, den einzigen unter den Dialogen Platons, in dem von der „Seele der Welt“, der Weltseele also, die Rede ist, und schließlich auf das ‚Symposion‘, jenen Redenkranz über den Eros, der schließlich in der Rede des Sokrates gipfelt, welche die Lehre der mantischen Prophetin Diotima verkündet. Ich will versuchen, Hölderlins Art der Lektüre dieser drei Dialoge nacheinander und ausgehend von dieser Briefstelle zu erläutern.

Gewiß gehören diese drei Dialoge zu den Hauptwerken Platons. Wir sollten allerdings nicht annehmen, daß Hölderlin sich zum Zeitpunkt seines Schreibens an Neuffer, also im Sommer 1793, zum ersten Mal und nur mit diesen drei Dialogen Platons beschäftigt hat. Es gibt Anhalts-

punkte dafür, daß Hölderlin sich schon seit 1790 für Platon interessiert hat. Er erwähnt ihn beispielsweise schon in einem seiner beiden Magister-specimina vom Herbst 1790.<sup>1</sup> Auch wenn es sich an dieser Stelle um ein (unausgewiesenes) Zitat aus der berühmten 'Allgemeinen Theorie der schönen Künste' von J. G. Sulzer handelt<sup>2</sup>, so zeigt sie doch schon ein besonderes Interesse an dem Philosophen. Und diese Vorliebe für Platon ist dann in den Tübinger Hymnen unverkennbar, auch wenn sie sich kaum einmal durch ein direktes Zitat aus Platons Werk verrät. Es ist eher das Atmosphärische des enthusiastischen Aufstiegs in die Sphäre des Übersinnlichen, das immer wieder beschworene Motiv der ‚Begeisterung‘, das an Platon anknüpft.

Diese Motive sind auch in unserer Brief-Stelle noch da, aber eingewoben in Zusammenhänge, die detailliertere Züge von Hölderlins Platon-Bild liefern als alle anderen Texte zuvor und danach.

Hölderlin spricht von den „Götterstunden, wo ich aus dem Schoose der beseeligen Natur, oder aus dem Platanenhaine am Ilissus zurückkehre, wo ich unter Schülern Platons hingelagert, dem Fluge des Herrlichen nachsah [...]“. Hier führt uns also Hölderlins Phantasie-Vision zu jener mächtigen Platane an dem kleinen Fließchen Ilissus, die den Schatten spendet für die Unterhaltung zwischen Sokrates und dem jungen Phaidros. Ich will zunächst kurz zusammenfassen, um welche Themen es in dem Platonischen Dialog geht.

Sokrates hat Phaidros vor den Toren der Stadt getroffen, und die beiden machen zusammen einen Spaziergang, der sie zum Ilissus führt, wo sie sich unter einer großen Platane am anderen Ufer des Fließchens niederlassen. Das nachfolgende Gespräch unterscheidet sich auf bemerkenswerte Weise von den übrigen Dialogen Platons, die das städtische Ambiente brauchen. Und so weist Sokrates im Laufe des Gesprächs selber mehrfach auf den genius loci hin, den Geist, der von diesem schönen Ort am Ilissus ausgeht und der, wie Sokrates verwundert feststellt, ihn anders reden läßt als sonst, nämlich aus gewissermaßen dichterischer Begeisterung und in dithyrambischer Sprache.

Dieser genius loci hat aber offensichtlich auch Einfluß auf die Themenwahl. Denn der erste Teil des Dialogs enthält den Vortrag dreier Reden über den Eros. Die erste stammt von dem berühmten Redner Lysias, mit dem allerdings abschreckend zynischen Tenor, daß man seine Gunst eher

dem Nicht-Verliebten als dem Verliebten schenken soll. Diese Rede mißfällt dem Sokrates, und er hält eine sie übertreffende Gegenrede, die zwar auch zu dem Ergebnis kommt, das Lysias favorisiert hatte, aber menschenfreundlicher argumentiert. Diese Rede trägt Sokrates mit verhülltem Haupt vor. Beunruhigt davon, was ihn an diesem Ort eine solche Rede hat halten lassen, will Sokrates wieder zurück in die sichere Stadt. Da hindert ihn sein berühmtes Daimonion, die stets nur warnende Stimme in ihm, daran, den Fluß zu überqueren. So hält er stattdessen eine widerrufende Rede, die den Eros als einen Gott feiert, der der Seele nicht Schaden zufügt, sondern sie adelt, indem er ihr eine Ausrichtung auf das Schöne verleiht. Nach diesen drei Reden unterhalten sich die beiden darüber, was eine Rede überhaupt schön macht.

Man muß sich dazu klar machen, daß der Ort am jenseitigen Ufer des Ilissus aber nicht einfach nur schön ist und bewohnt von den auf exemplarische Weise ländlichen Gottheiten Pan, den Nymphen der Quelle unter der Platane und von Acheloos, dem Flußgeist. Es geht nicht bloß um eine idyllische Naturschönheit der Landschaft, die einen geeigneten Rahmen abgibt für Reden über Liebe und Schönheit. In der Nähe des Übergangs über den Ilissus, den Sokrates und Phaidros gewählt haben, befindet sich das Heiligtum der sogenannten Kleinen Mysterien, die der Sage nach eigens für Herakles eingerichtet worden waren.<sup>3</sup> Diese Kleinen Mysterien fanden im Frühjahr statt und waren in klassischer Zeit eine Art Vorbereitungszeremonie für die Großen Mysterien von Eleusis, die im Herbst gefeiert wurden. Auf das Geschehen der Einweihung in die Mysterien nimmt Sokrates nun allerdings an einer sehr hervorgehobenen Stelle seiner zweiten Rede Bezug, indem er den Weg der Seelen zur Schau der überirdischen Schönheit vergleicht mit dem, was den Mysten und Eopten bei der Mysterienfeier an beglückenden Gesichtern zuteil wird in reinem Glanz (Phaidr. 250 c). Und auch die Verhüllung des Kopfes bei Sokrates' erster Rede ist eine Anspielung auf einen zentralen Ritus der Mysterienfeier: der Myste hatte sich, während die kultische Reinigung vor sich ging, mit verhülltem Haupt auf einen Schemel zu setzen, wie das eben „einst“ – in illo tempore – die Göttin Demeter getan hatte.<sup>4</sup> Solche Anspielungen auf die Eleusinischen Mysterien finden sich auch in anderen Dialogen Platons. Sie gehören zu der Auffassung, die Platon davon

<sup>1</sup> 'Geschichte der schönen Künste unter den Griechen', FHA 17, 62 (StA IV, 202).

<sup>2</sup> Vgl. Albrecht Seifert, Untersuchungen zu Hölderlins Pindar-Rezeption, München 1982, 39.

<sup>3</sup> Näheres konnte Hölderlin dem zu seiner Zeit einschlägigen Werk entnehmen: Des Freyherrn von Sainte-Croix Versuch über die alten Mysterien aus dem Französischen übersetzt und mit einigen Anmerkungen begleitet von Carl Gotthold Lenz, Gotha 1790, 177–184.

<sup>4</sup> Vgl. den Homerischen Hymnus an Demeter, v. 192–198.

hatte, was Philosophie sei. Auch in der Philosophie geht es nach Platon letzten Endes um das, was unsagbares Geheimnis ist.

Kehren wir nun wieder zurück zu Hölderlins Platon-Phantasie in dem Neuffer-Brief. Das erste, was uns dabei jetzt ins Auge fällt, ist eine gewisse Unstimmigkeit. Hölderlin versetzt sich in die Szenerie des Platonischen Dialogs 'Phaidros'. Im „Platanenhaine am Ilissus“, dem Ort des Gesprächs zwischen Sokrates und Phaidros, sieht sich Hölderlin jedoch „unter Schülern Platons hingelagert“. Ist ihm hier das Bild entgleist? Oder hat er zwei Orte miteinander verwechselt? Denn tatsächlich befand sich Platons Schule, die Akademie, ebenfalls außerhalb der Stadt und in einem Hain, der berühmt war für seine schattigen Platanen. Im Hain des Akademus, nordwestlich vor der Stadt und an der Straße nach Eleusis gelegen, gab es ein beliebtes Gymnasium<sup>5</sup>, das Platon nach der Rückkehr von seinen Reisen zum Sitz seiner Schule, zum Ort, an dem er lehrte, gemacht hat. Platon wohnte auch dort.<sup>6</sup> Die Akademie war also der Ort, wo man in einem Platanenhain „unter Schülern Platons hingelagert“ sein konnte. Nur hieß das Flüsschen, das an den Platanen der Akademie vorbeifloß, nicht Ilissus, sondern Cephissus.

Nun hat es freilich den Anschein, als ob Hölderlin auch anderswo diese beiden Flüsschen verwechselt hätte. Z. B. in zwei Gedichten, die nicht allzulange nach dem Juli 1793 geschrieben wurden, nämlich 'Griechenland' und 'Der Gott der Jugend'.<sup>7</sup> In beiden Hymnen beschwört er Reminiszenzen an die Orte des goldenen Zeitalters der griechischen Klassik, prominent darunter der Ort „im Schatten der Platanen, / Wo durch Blumen der Cephissus rann“, bzw. der Ort „um Platons Hallen“. In beiden Gedichten gibt es aber im Zuge der Bearbeitung (von beiden existieren nämlich mehrere Fassungen) ein Schwanken zwischen den Namen „Cephissus“ und „Ilissus“. Friedrich Beißner und ihm folgend Robin Harrison<sup>8</sup> haben das als Selbstkorrektur eines „anfänglichen topographischen Irrtums“ (StA III, 481) erklärt. Schwieriger noch wird die Sache freilich bei dem eigenartigen Gruß, den Hölderlins Empedokles seinem Jünger Pausanias mitgibt an Platon: „grüß ihn mir, / Den alten Freund an seiner Heimath Strom, / Am blumigen Ilissus, wo er wohnt.“ (StA IV, 133) Beißner kommentiert, das dürfe „topographisch nicht zu

<sup>5</sup> Es wird schon in den 'Wolken' des Aristophanes geschildert: vv. 1005–1008.

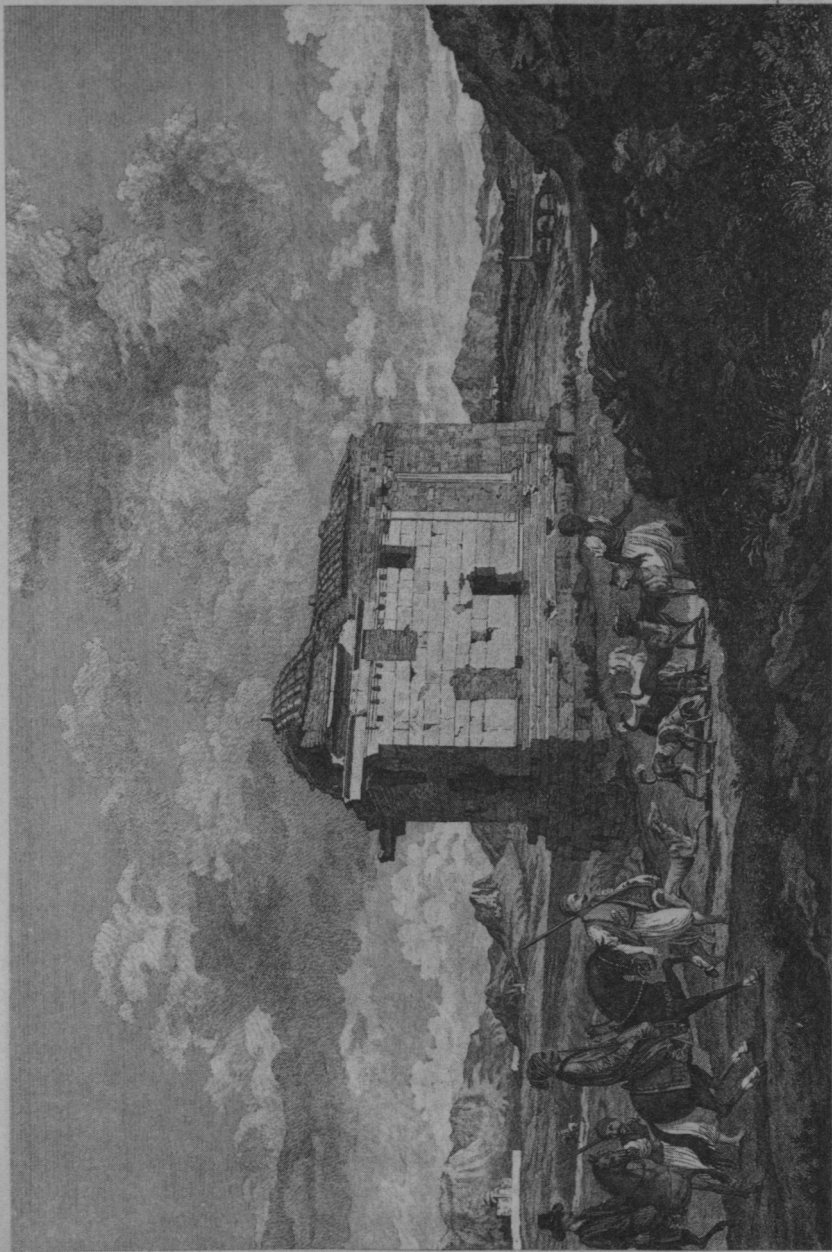
<sup>6</sup> Platon besaß als Privateigentum einen Garten gleich neben der Akademie: vgl. Apuleius, *De Platone* I 4 (188), und Diogenes Laertius III 20.

<sup>7</sup> FHA 2, 203 und 224 (StA I, 179 und 190).

<sup>8</sup> Hölderlin and Greek Literature, Oxford 1975, 45.



*G. B. Decker sculp.*



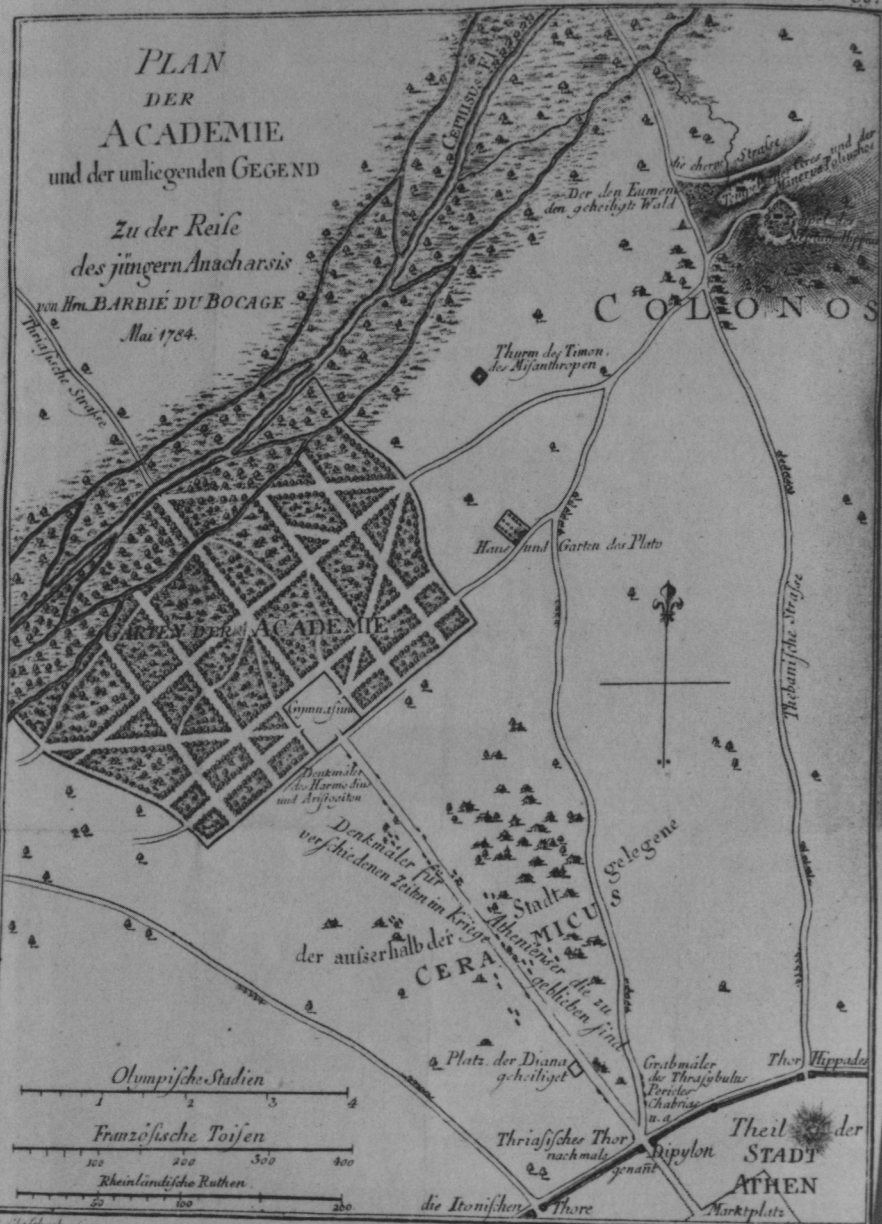
Tafel 2



# PLAN DER ACADEMIE und der umliegenden GEGEND

Zu der Reise  
des jüngern Anacharsis

von Hrn. BARBIE DU BOCAGE  
Mai 1784.



W. Stahbach sc.

Tafel 1

wörtlich genommen werden“; und fährt fort: „– Anders müßte man hier einen neuen Beleg für die Beharrlichkeit gewisser Klischeevorstellungen sehen“. (StA IV, 367) Wobei mit diesen „Klischeevorstellungen“ offenbar das Bild von Platons Akademie als am Ilissus gelegen gemeint ist.

Ich glaube, daß wir das Rätsel anders lösen müssen. Man kann nämlich mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit annehmen, daß Hölderlin die Geographie der Umgebung von Athen genau vertraut war. Den 'Anacharsis'<sup>9</sup> – eine fingierte Beschreibung einer Bildungsreise durch das Griechenland der klassischen Zeit, die wegen ihrer wissenschaftlichen Genauigkeit und Ausführlichkeit mit Recht berühmt war und viel gelesen wurde – hat er schon bei seinem Magisterspecimen über die 'Geschichte der schönen Künste unter den Griechen' mehrfach benutzt<sup>10</sup>, und wenn man auch nicht annehmen muß, daß er das sechsbändige Werk, das wirklich alles und jedes haarklein und mit den einschlägigen Belegstellen versehen abschilderte, von vorne bis hinten auswendig konnte<sup>11</sup>, so hat er doch sicher die reichhaltige Schilderung der Akademie sich zu Gemüte geführt und sich den Ort in seiner Gegend angesehen auf der ausgezeichneten Karte der Akademie, die dem Werk beigegeben war.<sup>12</sup> Für die Arbeit am 'Hyperion' hat sich Hölderlin dann recht ausgiebig über die Topographie des antiken und zeitgenössischen Griechenland informiert. Er hat dabei die Reisebeschreibungen von Chandler und Choiseul-Gouffier bis zu wörtlichen Übernahmen benutzt.<sup>13</sup> Speziell für die Beschreibung Athens und seiner unmittelbaren Umgebung hat er das Werk von

<sup>9</sup> Reise des jüngern Anacharsis durch Griechenland, viertelbhundert Jahr vor der gewöhnlichen Zeitrechnung. Aus dem Französischen des Hrn. Abbé Barthelemy. Nach der zweiten Ausgabe des Originals übersetzt von Herrn Bibliothekar Biester, Berlin und Libau 1790. Hier zitiert nach der zweiten Auflage dieser Übersetzung: Neue wohlfeilere Ausgabe, Berlin 1793.

<sup>10</sup> FHA 17, 52 und 57 (StA IV, 194 und 198).

<sup>11</sup> Daß Hölderlin aber jedenfalls auch die dem Werk beigegebenen Kupferstiche studiert hat, wird durch die Stelle in der Athener-Rede des 'Hyperion' belegt, wo von dem exemplarischen Athener die Rede ist, der „auf dem Vorgebirge, auf Suniums grüner Spitze, unter den horchenden Schülern gelagert, sich die Zeit verkürzen [mochte] mit hohen Gedanken“ (StA III, 85); Vorbild für diese idealtypische Szene ist ein Stich im fünften Band des Anacharsis: 'Platon mit seinen Schülern auf dem Vorgebirge Sunium' (zwischen S. 40 und S. 41). Die Szene wird im Text der Erzählung (S. 37–40) beschrieben: Anacharsis und seine Reisegefährten werden von Platon nach Sunium begleitet, wo sie einem Gewitter beiwohnen, das Platon veranlaßt, ihre Fragen nach dem „Dasein der Götter“, der „Auseinanderwicklung des Chaos“ und dem „Ursprung des Weltalls“ (S. 39) durch einen Lehrvortrag zu beantworten, der in seinen wesentlichen Inhalten aus dem 'Timaios' und aus Timaeus Locrus geschöpft ist. (Den Hinweis auf diesen Stich verdanke ich Michael Knaupp.)

<sup>12</sup> Vgl. Tafel 1.

<sup>13</sup> Vgl. Beißners Übersicht in StA III, 434 f.

James Stuart und Nicholas Revett über die 'Antiquities of Athens' zu Rate gezogen und diese Quelle auch in die Handlung des Romans verwoben.<sup>14</sup> Bei den „zwei britischen Gelehrten“, mit denen Hyperions Begleiter beim Besuch der Ruinen von Athen ins Gespräch kommen (FHA 11, 687; I, 154), handelt es sich nämlich, wie Jochen Briegleb herausgefunden hat, um den Maler Stuart und den Architekten Revett, die – allerdings schon in den fünfziger Jahren des Jahrhunderts – „eine auf Vermessung beruhende exakte Dokumentation der erhaltenen Reste der antiken Bauten von Athen und ihrer architektonischen Details“ besorgt hatten.<sup>15</sup> Sie haben sich auch vor den Toren der Stadt umgesehen und beispielsweise am Ilissus Teile eines alten Tempelchens gefunden, das zum Teil in eine Kirche der Panagia verbaut war.<sup>16</sup> Die Zeichnungen von diesen heute größtenteils verschollenen Überresten am Ilissus, die das berühmte Werk von Stuart und Revett enthält, sind bis heute die einzige Quelle für den Tempelbau, der vermutlich der Einweihung in die Kleinen Mysterien diene.<sup>17</sup> Wenn der Hyperion der 'Metrischen Fassung' in der leeren Kirche der Panagia niederkniet, wo ihn ein plötzliches Geräusch aus dem betend-versunkenen Anschauen der griechischen Madonna wie aus einer mystischen Trance erweckt (v. 202–217), mag man auch das schon als einen Hinweis auf die von Stuart und Revett beschriebenen Funde auffassen.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> The Antiquities of Athens. Measured and delineated by James Stuart [...] and Nicholas Revett, painters and architects. Volume the first, London 1762 (auch als Reprint New York 1968).

<sup>15</sup> Jochen Briegleb, „Zwei britische Gelehrte, die unter den Altertümern in Athen ihre Ernte hielten“ – Stuart und Revett in Hölderlins 'Hyperion'. In: Praestant interna. Festschrift für Ulrich Hausmann, hrsg. v. Bettina von Freytag gen. Löringhoff [...], Tübingen 1982, 418–425. Briegleb nimmt allerdings an, daß Hölderlin erst in Jena Einblick genommen hat in das Werk von Stuart und Revett, das nur in der Weimarer Bibliothek vorhanden war (423); wahrscheinlicher ist, daß Hölderlin das Werk schon in Tübingen kennenlernte: der Stiftsrepetent Bardili hatte schon 1787 – als Hauslehrer in Rolle am Genfersee – Richard Chandler, den Verfasser der 'Travels in Asia Minor, and Greece', kennengelernt, der mit Revett zusammen auch die Publikation der 'Antiquities of Athens' fortgesetzt hatte; Bardili blieb mit Chandler in brieflicher Korrespondenz und hatte ihn 1788 auf dem Weg nach Italien in Genf aufgesucht: vgl. C.G. Bardili, [...] geschildert von seinem Schwiegersohne, Dr. Karl Pfaff, [...], Eßlingen 1850, 13–14. Von daher ist anzunehmen, daß Bardili Hölderlin schon früh sowohl auf Chandlers Reisebeschreibungen als auch auf das Werk von Stuart und Revett hingewiesen hat.

<sup>16</sup> Vgl. Tafel 2.

<sup>17</sup> Vgl. Stuart and Revett, a.a.O. 7, und George E. Mylonas, Eleusis and the Eleusinian Mysteries, Princeton, N.J. 1961, 240.

<sup>18</sup> Um Mißverständnissen vorzubeugen: ich will damit nicht sagen, daß Hölderlin sich diese Kirche der Panagia gedacht hat, als er die Szene in der 'Metrischen Fassung' schrieb (aus dem

Kurzum, es gibt eine ganze Reihe von Belegen dafür – ich kann sie hier gar nicht alle aufzählen –, daß Hölderlin sich in der Topographie des alten Athen und seines geliebten Griechenlands bestens auskannte, so wie er im übrigen auch über weit ausgedehntere und profundere Kenntnisse der antiken Literatur verfügte als man ihm noch bis vor 20 Jahren zugehen wollte. Daß die Akademie im Nordwesten der Stadt lag und am Cephissus, der Ilissus dagegen im Südosten, das wußte Hölderlin wohl sehr genau.

Wie ist dann aber die Vertauschung der beiden Ortsnamen zu erklären? Wenn sie kein Versehen ist, welche Intention könnte dahinter stehen? Offensichtlich möchte Hölderlin die Akademie Platons im Lichte des sokratischen Gesprächs am Ilissus verstehen; aber doch auch umgekehrt die sokratischen Reden am Ilissus prophetisch auf die Lehre Platons in der Akademie hinweisen lassen. Man könnte auch sagen, daß Hölderlin das Bild der Akademie und das Bild der Platanen am Ilissus ineinander überblendet. Ich glaube, man muß jedoch hinzufügen, daß das Bild der Akademie das eigentlich Intendierte ist. Diesen philosophischen Zentralort, den er dann im 'Gesang des Deutschen' „Platons frommer Garten“ nennt, möchte Hölderlin immer wieder – denn daran ändert sich nichts nach Tübingen, nach Jena, nach Frankfurt – einzeichnen in seine dichterische Weltbeschreibung. Und die Bezugnahme auf die Phaidros-Szenerie ist also dichterische Metapher für das eigentlich Gemeinte: die Lehre Platons in der Akademie.

Die These, daß Hölderlin die beiden Orte oder Flußnamen absichtsvoll vertauscht hat, weil er der Auffassung war, daß die beiden Orte *salva veritate* für einander eingesetzt werden können, ist freilich vorerst bloß eine Behauptung. Wenn sich aber zeigen ließe, daß es für eine solche Gleichsetzung der beiden Orte und Szenen ein begründendes Vorbild gäbe, dann hätte eine solche Behauptung schon einiges Gewicht.

Soweit ich sehe, hat nur *ein* Platon-Interpret vor Hölderlin eine entsprechende Auslegung versucht: der Gründer der Florentinischen Akademie, der Renaissance-Platoniker Marsilio Ficino (1433–1499). Ficino hat den gesamten Platon ins Lateinische übersetzt, und diese Übersetzung war noch zu Hölderlins Zeiten das verbreitetste Hilfsmittel zum Studium Platons. Seine sogenannten 'Kommentare' Platonischer Dialoge sind freilich eigenständige Werke, in denen er, wenn er sich überhaupt

erhaltenen Text ist ja nicht einmal ersichtlich, wo in Griechenland der junge Hyperion aufwächst). Aber er hatte durch das Bild dieser Kirche einen (in Griechenland überall anzutreffenden) bedeutungsträchtigen Schauplatz für seinen Roman entdeckt.

näher mit dem Platonischen Text beschäftigt, höchst künstliche allegorische Interpretationen ausarbeitet. In Ficinos 'Kommentar' zu Platons 'Phaidros' finden wir nun eine allegorische Interpretation der Platanenszenerie. Da heißt es: „Inter haec artificiosissima loci descriptio allegorice signat Academiam, Platanus Platonem, Castum arbustum amoris Platonicum et Socratis castitatem [...]“.<sup>19</sup> Auf deutsch: „Dabei bezeichnet die höchst kunstvolle Beschreibung des Ortes auf allegorische Weise die Akademie, die Platane den Platon, den keuschen Baumgarten der Platonischen Liebe und die Keuschheit des Sokrates [...]“.

Hier finden wir also nicht nur die Deutung der Ilissus-Platane als einer allegorischen Metapher für die Akademie, sondern auch das Vorbild für Hölderlins Rede von „Platons frommem Garten“; denn *castum arbustum*, von mir allzu wörtlich als „keuscher Baumgarten“ übersetzt, kann ja auch als „frommer Garten“ wiedergegeben werden; jedenfalls muß man nicht „*pius hortus*“ erwarten.

Daß Hölderlin in Tübingen sich vom Renaissance-Platonismus Ficinos beeinflussen ließ, wird seit langem immer wieder einmal vermutet. Hier, bei der 'Phaidros'-Interpretation, läßt sich das m.W. zum ersten Mal durch eine konkrete Stelle belegen. Man muß also davon ausgehen, daß Hölderlin auch die 'Kommentare' Ficinos studiert hat. Das ist insofern bemerkenswert, als Ficinos Platon-Exegese, mit ihrer geradezu obsessiven Anwendung der allegorischen Interpretationsmethode, für Hölderlins Zeitgenossen philologisch-hermeneutisch nicht mehr akzeptabel war. Hölderlins Art der Beschäftigung mit Platon unterscheidet sich eben schon in Tübingen gravierend von dem, was damals ein gelehrter Platon-Interpret, wenn er auf der Höhe der Platon-Diskussion der 1790er Jahre schrieb, für verantwortlich gehalten hätte. Insofern unterscheidet sich Hölderlins Platon-Lektüre auch von den praktisch im Nachbarzimmer gleichzeitig geschriebenen Platonstudien Schellings.<sup>20</sup> Der achtzehnjährige Schelling ist ein Gelehrter und für Ficino hat er nicht viel übrig. Für Hölderlin dagegen sind die gelehrten Maßstäbe nicht immer ausschlaggebend.

Platon ist für Hölderlin von Anfang an der, der in der Akademie lehrt. Man muß dieses Platonbild mit dem ein Jahrzehnt später veröffentlichten und wirksam gewordenen Platonverständnis Schleiermachers vergleichen, um seine Besonderheit zu erkennen. Seit Schleiermacher galt Platon

fast nur noch als der Autor der Dialoge, von einer „ungeschriebenen Lehre“ Platons wollte das 19. Jahrhundert nichts mehr wissen.<sup>21</sup> Für Hölderlin ist Platon aber nicht in erster Linie der, der schreibt, sondern der, der lehrt, und das heißt eben mündlichen Unterricht erteilt (vor u.U. „hingelagerten“ Schülern).

Diese mündliche Lehre Platons in der Akademie muß aber, das war schon der antiken Philosophiegeschichtsschreibung klar, Themen enthalten haben, die in den Dialogen allenfalls gelegentlich auftauchen und dann keineswegs systematisch abgeleitet werden. Die Quellen für diese akademische ungeschriebene Lehre Platons bestehen daher vorwiegend aus den Berichten, Weiterentwicklungen und Kritiken seiner Schüler, allen voran natürlich Aristoteles. Nach dessen Platon-Kritik im ersten Buch der 'Metaphysik' muß die akademische Lehre Platons vor allem eine Lehre von den *archai* gewesen sein. Weil sich als neuzeitliche Übersetzung des griechischen Worts *arche* (Plural: *archai*) das (lateinische) Wort „Prinzip“ eingebürgert hat, spricht man von „Platons Prinzipienlehre“. Diese Prinzipienlehre, soweit sie sich eben rekonstruieren läßt aus Aristoteles und anderen Quellen, setzt auf gewissermaßen axiomatischem Wege zwei Prinzipien voraus: die Einheit (*monas*) und die unbestimmte Zweiheit (*aboristos dyas*). Aus diesen beiden Figuren soll sich die ganze Welt idealiter zusammensetzen lassen. Es gibt freilich Anzeichen dafür, daß Platon das Bedürfnis auch nach einer Vermittlung dieser beiden gegensätzlichen Prinzipien in einem dritten verspürte. Jedenfalls ließen sich so auch einige in mythologischer Einkleidung im 'Timaios' vorgetragene Gedanken verstehen, die von der Verbindung des Unteilbaren (das insofern sich selbst immer gleich ist) mit dem Teilbaren (das für sich selbst immer ein anderes bleibt) in der vom Welterschöpfer geschaffenen Weltseele sprechen. Jenes timäische „unteilbare“ würde dabei der akademisch-mündlichen „monas“ oder Einheit entsprechen, das „teilbare“ der „unbestimmten Zweiheit“.<sup>22</sup>

Ich kann diese hochinteressanten, aber komplizierten Dinge hier nur andeuten. Aber auch so dürfte spürbar geworden sein, daß die theoretischen Versuche Hölderlins, die wir freilich erst von einem etwas späteren Zeitpunkt an und auch dann nur bruchstückhaft kennen, diesen Begriffen und Figuren der Platonischen Prinzipienlehre verpflichtet sind. Man muß

<sup>19</sup> Marsilio Ficino, Opera omnia, Basileae 1576 (Reprint Torino 1962), Bd. II, 1363.

<sup>20</sup> Über diese – bislang unveröffentlichten – Texte handelt meine in Arbeit befindliche Habilitationsschrift.

<sup>21</sup> Vgl. Thomas Alexander Szlezák, Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen, Berlin, New York 1985.

<sup>22</sup> Diese Begrifflichkeit des 'Timaios' nimmt Hölderlin in dem Aufsatzentwurf 'Das lyrische dem Schein nach idealische Gedicht [...] wieder auf: vgl. FHA 14, 370 ff.

nur freilich hinzufügen, daß es für die Transformation der Platonischen Prinzipienlehre, wie sie bei Hölderlin in den beiden frühen Vorreden zum 'Hyperion'-Roman, aber auch schon in Schellings Magisterdissertation vorliegt, charakteristisch ist, daß Einheit, Trennung und vermittelte Einheit in einem dynamischen Prozeß aus einander hervorgehen. Diese Dynamisierung der Platonischen Figurationen war freilich schon vorge-dacht in der Hypostasenlehre des Neuplatonismus von Plotin bis Proklos, und die Stifter kannten deren dynamische Triadik, wenigstens in groben Zügen, und wenn es nur aus den fleißig studierten Werken der Stiftsrepetenten Conz und Bardili gewesen wäre.<sup>23</sup>

Für die von Conz veranstaltete Zeitschrift 'Museum der griechischen und römischen Litteratur' plante Hölderlin gegen Ende des Sommers 1794 einen „Aufsatz über die ästhetischen Ideen“. In ihm wollte er sich auseinandersetzen mit der Kantischen Ästhetik und der Art, wie sie von Schiller aufgegriffen worden war. Dabei gedachte er sich in seiner Kritik argumentativ auf den 'Phaidros', bzw. auf eine besondere Stelle im 'Phaidros', zu berufen. Soviel geht aus einer Erwähnung des Projekts in einem Brief an Neuffer vom 10. Oktober 1794 hervor.<sup>24</sup> Da von dem Aufsatz jedoch keine Zeile erhalten geblieben ist, sind alle weiteren Vermutungen über die Art von Hölderlins Argumentation ziemlich unsicher. Aus dem thematischen Zusammenhang, in den Hölderlin hier den 'Phaidros' bemüht, geht aber wenigstens so viel hervor, daß er den Platonischen Schönheitsbegriff, der nun eben kein ästhetischer, sondern ein metaphysisch-ontologischer war, gegen Kant und Schiller ins Feld führen wollte. Gegen die Kantisch-Schillerische Indienstnahme des Ästhetischen für das Moralische hätte Hölderlin auf jene 'Phaidros'-Stelle (250 b) verweisen können, an der die Schönheit – im Gegensatz zu den Ideen der Besonnenheit und Gerechtigkeit – als einzige von dem ‚Chorismos‘ ausgenommen ist, der die himmlischen Urbilder von ihren irdischen Abbildern trennt.

<sup>23</sup> Vgl. C.G. Bardili, Epochen der vorzüglichsten Philosophischen Begriffe, nebst den nöthigen Beylagen, Halle 1788, 34 f.; 49–56; 100–110; 112–117, und C.Ph. Conz, Schicksale der Seelenwanderungshypothese unter verschiedenen Völkern und in verschiedenen Zeiten, Königsberg 1791, 34–52; ferner von den Werken des Tübinger (Kirchen-) Historikers Christian Friedrich Rößler: Dissertatio Historica De Commentitiis Philosophiae Ammonianae Fraudibus Et Noxis, Tübingen 1786 (von Friedrich Philipp Immanuel Niethammer zu seinem Magisterium verteidigt) und: 'Ueber die Philosophie der ältesten christlichen Kirche', ursprünglich ebenfalls eine lateinische Dissertation, auf deutsch enthalten in Rößlers 'Bibliothek der Kirchenväter', Bd.6, Leipzig 1781, 403–426.

<sup>24</sup> Vgl. StA VI, 137.

Kehren wir nun nach diesem mühsamen Fußmarsch rund um Athen und an Waltershausen vorbei zurück zu unserem Ausgangspunkt, nämlich zu Hölderlins Platon-Phantasie. Er spricht davon, daß er „dem Fluge des Herrlichen [d.h. Platons!] nachsah, wie er die dunkeln Fernen der Urwelt durchstreift“, und fährt fort, daß er „schwindelnd ihm folgte in die Tiefe der Tiefen, in die entlegensten Enden des Geisterlands, wo die Seele der Welt ihr Leben versendet in die tausend Pulse der Natur, wohin die ausströmenden Kräfte zurückkehren nach ihrem unermesslichen Kreislauf [...]“. Diese beiden Phantasie-Szenen stellen Hölderlins Skizze des Platonischen Dialogs 'Timaios' dar. Bevor ich auf die „dunkeln Fernen“ und die „Tiefe der Tiefen“ näher eingehe, möchte ich ein paar Worte über diesen Dialog voranschicken, die sich besonders auf dessen Rahmenerzählung beziehen, weil sich hieraus einige spätere Anspielungen Hölderlins erklären.

Der Dialog beginnt nämlich damit, daß Sokrates die erschienenen Freunde zählt – einer, zwei, drei<sup>25</sup> – und feststellen muß, daß der vierte der Gastfreunde, die sich am Vortag im Hause des Kephalos von ihm mit einer Rede über den Staat haben „bewirten“ lassen, fehlt und deshalb seine heute fällige Gegenbewirtung mit einer Rede, der Sokrates zuhören darf, nicht ausrichten kann. Nun, immerhin sind ja drei erschienen, und Sokrates bittet sie also nacheinander, ihre Reden zu halten. Die drei, die erschienen sind, heißen Kritias, Timaios und Hermokrates. Und so bietet zuerst Kritias seine Rede, sie handelt von der Insel Atlantis und den ältesten Menschen, die es auf der Erde gab; dann hält Timaios eine sehr lange Rede, die den Rest des Dialogs ausmacht und sich mit der Erschaffung der Welt befaßt. Eine Rede des Hermokrates folgt aber nicht mehr.

Schon im Altertum, spätestens bei Cicero, der ja eine Übersetzung des 'Timaios' begonnen hat (und der für die Stifter das Elementarwissen ihrer klassischen Bildung bereitstellte), war diese fragmentarische Komposition des 'Timaios' aufgefallen. Da Platon dem Kritias und seinem Atlantis-Mythos auch noch einen ausführlicheren eigenen Dialog als Fortsetzung des 'Timaios' widmen wollte, diesen Dialog aber offenbar nicht mehr vollendet hat, lag es nahe, den Schluß zu ziehen, daß Platon zum Schreiben eines Dialogs 'Hermokrates' gar nicht mehr erst gekommen ist.

Es sind Reminiszenzen an diese offene Frage bezüglich der letzten Schriften Platons, wenn Hölderlin im Sommer 1795 (vielleicht noch in

<sup>25</sup> In Raffaels 'Schule von Athen' zeigt Sokrates mit drei ausgestreckten Fingern eben diesen Zählgestus.

Jena, vielleicht schon in Nürtingen) einem Text, der sich vorderhand freilich mit modern-zeitgenössischen philosophischen Fragen beschäftigt, die Überschrift 'Hermokrates an Cephalus' gibt und wenn er – noch später – die beiden Widersacher des Empedokles mit den Namen „Hermokrates“ und „Kritias“ versieht. Nicht, als ob Hölderlin dabei vorgehabt hätte, Platons unvollendetes schriftliches Werk zu rekonstruieren. Aber der 'Timaios' war eben auch ihm – wie schon der Platon-Renaissance der frühen Neuzeit – zu einem Buch „geheimer Offenbarungen“ geworden, das Rätsel genug enthielt, mit denen man eigene Auffassungen schmücken konnte.

Nun wieder zurück zu dem Text des Neuffer-Briefs. Der „Flug des Herrlichen“ erreicht, wie wir sahen, zwei Gebiete, nämlich einerseits „die dunkeln Fernen der Urwelt“, andererseits die „Tiefe der Tiefen“, wo dann von der „Seele der Welt“ die Rede sein wird. Aber zunächst zu den „Fernen“.

Diese Fernen sind „Fernen der Urwelt“. Der Begriff ‚Urwelt‘ ist gegen Ende des 18. Jahrhunderts erst in Umlauf gekommen und wurde – vor allem durch Herder – zu einem Lieblingswort der Epoche.<sup>26</sup> Das Wort hatte jedoch eine speziellere Bedeutung, als man ihm heute noch ansehen kann. Die ‚Urwelt‘, darunter verstand man jene Periode der ersten, prototypischen Menschen, bis zu denen zurück keine historische Beweisführung reicht und von der es nur mythische Erzählungen noch gibt. Die ‚Urwelt‘ ist jene Welt, in der nach den hebräischen Mythen Adam und Eva sowie ihre Nachkommen vor der Sintflut lebten, ebenso die Welt, in der – wie die griechischen Mythen erzählen – Prometheus und Pandora ihre Auftritte hatten, lange vor der Flut, die bei den Griechen üblicherweise nicht mit Noahs, sondern mit Deukalions Namen verbunden ist. Diese vorsintflutliche ‚Urwelt‘ als Stoff der mythischen Erzählungen von den ersten Menschen thematisiert auch Schelling in seinem 1793 veröffentlichten Aufsatz 'Über Mythen' auf eine Hölderlins Formulierungen nahestehende Weise; da heißt es: „Ein weites Feld für die dichtende Einbildungskraft ist die *dunkle Periode der Urwelt*, in deren Geschichte nur hie und da noch ein lichter Punkt schwach hervordämmert.“<sup>27</sup>

Wenn Hölderlin Platon diese „dunkeln Fernen der Urwelt“ durch-

<sup>26</sup> Vgl. Herder, Die hebräischen Sagen über die Urwelt. In: Zerstreute Blätter 4, 1792 (Herders Sämtliche Werke, hrsg. von Bernhard Suphan, Bd. 16, Berlin 1887, 52).

<sup>27</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Historisch-Kritische Ausgabe im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Reihe 1: Werke, Bd. 1, Stuttgart 1976, 210 (Hervorhebung von mir).

streifen läßt, dann bezieht sich das auf den Mythos von der Insel Atlantis, den Kritias im 'Timaios'-Dialog erzählt, bevor Timaios seine Rede über die Erschaffung der Welt darbietet. Diese Insel Atlantis soll vor 9000 Jahren – das ist natürlich keine historische, sondern eine mythische Zahl – weite Teile von Europa und Asien beherrscht haben und schließlich in einer großen Flutkatastrophe untergegangen sein. Das wird, wie gesagt, im ersten Teil des 'Timaios' von Kritias skizziert und sollte dann in dem – unvollendetem – Dialog 'Kritias' vollends ausgeführt werden. Dazu ist es, wie wir schon gehört haben, nicht mehr gekommen.

Nach dem Streifzug durch die „dunkeln Fernen der Urwelt“ folgt Hölderlin dem Gedankenflug Platons in die „Tiefe der Tiefen“. Damit ist nun die Rede des Timaios gemeint, die den ganzen Rest des 'Timaios'-Dialogs ausmacht. In dieser Rede wird die Erschaffung der Welt geschildert, wobei zuvor deutlich gemacht wird, daß eine Rede über einen solchen Gegenstand keinen Anspruch auf wissenschaftliche Wahrheit machen könne, sondern nur auf „dichterische Wahrscheinlichkeit“. Nach Timaios hat Gott den ‚Demiurgen‘ (d. h. Weltenschöpfer) damit beauftragt, die Welt zu erschaffen. Der Demiurg nun setzt die Welt zusammen aus einem Körper, der aus den Elementen Feuer, Wasser, Erde, Luft besteht, und aus der Weltseele, die aus dem Identischen, dem Differenten und der ‚Macht des Seins‘ (*ousia*) „zusammengemischt“ ist. Der entscheidende Punkt bei dieser Synthese liegt nun darin, wie die Weltseele den Körper der Welt beseelt, belebt und bewegungsfähig macht. Es wird in reichlich dunklen und in der Auslegung bis heute umstrittenen Worten gesagt, daß sie, die Weltseele, „nicht bloß das ganze Weltgebäude überall von der Mitte bis zum Umkreise durchflocht, sondern es auch von außen her rings herum einschloß und [...] rein in sich selber ihren Kreislauf vollbrachte“ (Tim. 36 e; Übers. Susemihl). Da Gott, der „Vater“, wie ihn Timaios nennt, an diesem Werk des Demiurgen „Wohlgefallen empfand“, so baute er es aus zu einem „bewegten Bild der Ewigkeit“ (37 d), das die Sterne nach Tagen, Monaten und Jahren ordnen. Auf die Behandlung der astronomischen Bewegungen folgt dann die detaillierte Konstruktionsbeschreibung aller Arten von Lebewesen und schließlich der gesamten menschlichen Physiologie. So weit diese knappe Inhaltsangabe der Rede des Timaios.

Es ist nur schwer möglich, den Wortlaut dessen, was Hölderlin im Neuffer-Brief über die „Seele der Welt“ sagt, in Einklang zu bringen mit den gerade zitierten Aussagen des Platonischen Dialogs über die den Weltkörper durchdringende und umhüllende Weltseele. Nach Hölderlin strömt die Weltseele aus dem „Geisterland“ in die „tausend Pulse der

Natur“, und ihr „Kreislauf“ bedeutet die Rückkehr dahin, wovon sie ausgegangen ist. Bei Plato „durchwächst“, wenn man so sagen darf, die Weltseele das Körperliche gleichzeitig von innen und außen.

Es bleibt wieder einmal die Feststellung, daß Hölderlin mit Platons Text recht frei umgeht, sich jedenfalls nicht um eine historisch-kritisch haltbare Auslegung bemüht, sondern den Text in einen neuen Kontext einrückt und von seiner „Anwendung“<sup>28</sup> in diesem zeitgenössischen Kontext her reformuliert. Man könnte daher auch sagen: Hölderlin formuliert keine Exegese des Platonischen Textes, sondern er predigt über ihn.

Dabei scheint Hölderlin aber eher neuplatonischen Vorstellungen zu folgen, die man gemeinhin und seit alters als ‚Emanationslehre‘ bezeichnet hat. Insoweit könnte auch noch Ficinos Weltbild, in dem die medizinischen Bilder des Ausströmens und Zurückkehrens des Lebens wie im Puls des Blutes und im Atmen eine noch größere Rolle spielen als bei den spätantiken Neuplatonikern, Pate gestanden haben für die Hölderlinische Reformulierung des Weltseelenthemas.<sup>29</sup> Die Vorstellung freilich vom „Versenden“ des Lebens, seinen „strömenden“ Kräften und den „tausend Pulsen“ der Natur deutet auf ein noch moderneres, fast möchte man sagen ‚früh-elektrisches‘ Modell der Physik, wie es erst in der Naturwissenschaft des späten 18. Jahrhunderts auftaucht.

Bevor ich am Ende auch noch zu den ‚Symposion‘-Zeilen des Neuffer-Briefzitats etwas sage, möchte ich eine kleine Beobachtung anfügen. Hölderlin spricht im Kontext der Weltseelentheorie von den „entlegensten Enden des Geisterlands“. Diese Worte waren mir immer ein wenig formelhaft und festgeprägt, durch Rhythmisierung und Vokal-Alliteration zur Wiederholung einprägsam gemacht erschienen. Und tatsächlich hat Hölderlin ein Jahr später, in Jena, eine ganz ähnliche Formulierung gewählt zur Beschreibung seines ersten Eindrucks von Fichte: „Fichte ist jetzt die Seele von Jena“ schreibt Hölderlin, das heißt doch wohl „die Seele der kleinen Welt Jena“, und fährt fort: „In den entlegensten Gebieten des menschlichen Wissens die Prinzipien dieses Wissens, und mit ihnen die des Rechts aufzusuchen und zu bestimmen, und mit gleicher Kraft des Geistes die entlegensten künsten Folgerungen aus diesen Prinzipien zu denken, [. . .], diß! lieber Neuffer! ist doch gewis viel, und ist gewis nicht zu viel gesagt von diesem Manne.“ (Nr. 89, StA VI, 139f.) Gewiß, der

<sup>28</sup> Zur hermeneutischen Theorie der „Anwendung“ (applicatio) vgl. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, 290 ff.

<sup>29</sup> Vgl. Ulrich Gaier, *Hölderlin. Eine Einführung*, Tübingen 1993, 76, 137–151, 172–178.

Unterschied ist unübersehbar, statt von den „entlegensten Enden des Geisterlands“ ist hier von den „entlegensten Gebieten des menschlichen Wissens“ die Rede<sup>30</sup>, und dieser Unterschied ist genau der, der die Platonische von der Fichtischen Philosophie trennt. Der Vergleich zeigt aber auch, daß nach Hölderlins Ansicht Fichtes beseelend-belebende Tätigkeit eben einem viel eingeschränkteren Gebiet gilt als dem Platonischen „Geisterland“, nämlich dem menschlichen Wissen (und dem menschlichen Recht). Fichtes philosophischer Entwurf wird so einem Platonischen Rahmen einbeschrieben, dessen Kennzeichen die Frage nach den „Prinzipien“ ist. Und deshalb kann Hölderlin hier Fichte gewissermaßen als Weltseele von Jena darstellen, – zwölf Jahre bevor Hegel sich denselben Vergleich mit Bezug auf Napoleon einfallen ließ.<sup>31</sup>

Kommen wir nun zum letzten Teil der Passage aus dem Neuffer-Brief, der das Platonische ‚Symposion‘ betrifft. Die Platonische Theorie des ‚Eros‘ ist für Hölderlin – das kann man schon seit den Tübinger Hymnen sehen – immer das zentrale Bild für das eigentliche Anliegen Platonischer Philosophie gewesen. Und darin hat ihn auch die doch wohl vorauszusetzende Lektüre von Ficinos ‚Symposion-Kommentar‘ (‘De amore’) bestärkt. Die Frage ist nur, was denn für Hölderlin die eigentliche Pointe der ‚Platonischen Liebe‘ gewesen sein mußte.

‚Liebe‘ denkt sich Hölderlin mit Platon als ein Verlangen nach Schönheit. Sie ist so etwas wie der „Schönheitssinn“, von dem Hölderlin gelegentlich spricht, und von daher ist die ‚Liebe‘ in den Kontext der Platonischen Schönheits- und Harmonie-Vorstellung eingebettet. ‚Harmonie‘ ist dabei freilich als ein Verhältnis von Gegensätzen gedacht. Und von da aus läßt sich der für Hölderlin wichtigste Aspekt der Platonischen Liebe begreifen. Der Eros Platons, so sehr auch er eine – selbst noch die Physik beherrschende – kosmische Macht ist, darf nicht verwechselt werden mit dem Stoischen Konzept der ‚Sympathie‘, die zwischen strukturell ähnlichen Wesen in der Welt herrschen sollte. ‚Sympatheia‘ ist eine Form von Gleichheit. Der Eros, von dem Platon spricht, ist ganz wesentlich ein Verhältnis zwischen *Ungleichen*. (Deshalb wird die homosexuelle Variante auch nur in der Form der Päderastie, also zwischen zwei wenigstens durch ihr Alter hinreichend unterschiedenen männlichen Wesen, akzeptiert. Zwischen Altersgleichen ist sie hingegen auch für Platon

<sup>30</sup> Der Superlativ „entlegenst“ kommt – laut Aachener Wort-Index zur Stuttgarter Ausgabe – im Gesamtwerk Hölderlins nur an diesen beiden Briefstellen vor.

<sup>31</sup> Vgl. Hegels Brief an Niethammer vom 13. Oktober 1806.



wider die Natur der Liebe.<sup>32</sup>) Es läßt sich ja nicht verheimlichen, daß Mann und Frau *nicht gleich* sind, sondern verschieden. Sie sind aber nicht nur ‚intraspezifisch‘ verschieden, innerhalb einer Art, hier: der menschlichen Species, durch irgend ein Merkmal unterschieden, sondern sie sind geradezu gegensätzliche Wesen. Dieser Gegensatz („Streit“) zwischen den Liebenden, zwischen Mann und Frau, muß freilich nicht als den jeweils anderen negierend verstanden werden, sondern er ist ein nur partiell den jeweils andern ausschließendes Verhältnis, nach Art eines konträren Gegensatzes in der Logik. Nur weil die Platonische Liebe ein solches konträres Verhältnis zwischen Ungleichen ist, kann sie dann auch als Vorbild gebraucht werden für den Aufstieg des Endlichen, Sterblichen, zum Unendlichen, Unsterblichen. Der sterbliche Mensch kann dem Göttlichen zwar nicht gleich werden, aber er kann es lieben, und das heißt, nach ihm streben.

Weil Hölderlin von Anfang an (d.h. schon bevor er nach Jena kam) so fasziniert war von dem Gedanken des Eros als einem Verhältnis zwischen Ungleichen, mußte er die „wizelnde“ Rede des Aristophanes im ‘Symposion’, die den gegensätzlichen Charakter des Männlichen und Weiblichen auf abenteuerliche und groteske Weise erklärt, auch für besonders gewitzt halten, und deshalb hebt er sie hier im Neuffer-Brief entsprechend hervor. Er hat diesen Gedanken der Liebe als einer Beziehung zwischen gegensätzlichen Wesen dann vor allem in den Jenaer Fassungen des ‘Hyperion’-Romans ausgearbeitet, also in der ‘Metrischen Fassung’ und in ‘Hyperions Jugend’. In beiden Versuchen rekurriert Hölderlin auf jenen Mythos von der Geburt des Eros, den, wie Sokrates im ‘Symposion’ berichtet, die Mantineerin Diotima zu erzählen wußte. Der Mythos von Poros und Penia (Überfluß und Mangel), die im Garten des Zeus bei der Geburtstagsfeier für Aphrodite den Eros zeugen, ist die eigentliche Legitimation und Begründung für die Definition des Platonischen Eros als eines Verhältnisses zwischen Ungleichen. Der Eros ist schon aus extrem ungleichen, ja gegensätzlichen Eltern entstanden, wie sollte er da nicht Verhältnisse stiften, die eben nur zwischen Ungleichen stattfinden?

Hölderlin hat später in seinen Aufsatzentwürfen zur poetologischen Charakteristik, den sogenannten „Homburger Aufsätzen“, versucht, eine Konzeption von der Vermittlung zwischen Gegensätzen zu entwickeln, also das durch Platon inaugurierte Programm einer dialektischen

<sup>32</sup> Vgl. Kenneth J. Dover, *Homosexualität in der griechischen Antike*, München 1983, 138.

Prinzipienlehre weiter zu verfolgen, allerdings mit methodischen Mitteln, die er in Fichtes Vorlesungen in Jena kennengelernt hatte.<sup>33</sup> Das liegt dann leider außerhalb dessen, was ich hier heute habe ansprechen können.

<sup>33</sup> Fichte nannte in seinen frühen Jenaer Vorlesungen seine Deduktionsmethode, die „äußersten Enden“ von Entgegengesetztem „harmonisch“ miteinander ins Verhältnis zu setzen, „synthetische Vereinigung“, vgl.: *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen als Handschrift für seine Zuhörer (1795)*, hrsg. v. Wilhelm G. Jacobs, Hamburg 1975, 11–13.



„Heiliger Plato, vergieb ...“

Hölderlins 'Hyperion' oder  
Die neue Platonische Mythologie<sup>1</sup>

Von

Stephan Lampenscherf

Dem Mentor Wolfgang Janke zum 65. Geburtstag

Hölderlins Arbeiten an seinem Roman 'Hyperion oder der Eremit in Griechenland' stehen von ihrem Beginn bis zu ihrer Vollendung unter dem Leitgedanken einer Erneuerung der Platonischen Akademie. Schon in der ersten Erwähnung seines „griechischen Roman[s]“ deutet er dies, auf die Dialoge 'Phaidros', 'Symposion' und 'Timaios'<sup>2</sup> verweisend, an:

*Zwar schrieb ich an Stäudlin: Neufers stille Flamme wird immer herrlicher leuchten, wenn vielleicht mein Strohfeuer längst verrauchet ist; aber dieses vielleicht schreckt mich eben nicht immer, am wenigsten in den Götterstunden, wo ich aus dem Schoose der beseeligenden Natur, oder aus dem Platanenbaine am Ilissus zurückkehre, wo ich unter Schülern Platons hingelagert, dem Fluge des Herrlichen nachsah, wie er die dunkeln Fernen der Urwelt durchstreift, oder schwindelnd ihm folgte in die Tiefe der Tiefen, in die entlegensten Enden des Geisterlands, wo die Seele der Welt ihr Leben versendet in die tausend Pulse der Natur, wohin die ausgeströmten Kräfte zurückkehren nach ihrem unermesslichen Kreislauf, oder wenn ich trunken vom Sokratischen Becher,*

<sup>1</sup> Der vorliegende Beitrag stellt einige Thesen des I. Hauptteils meiner Dissertation vor, die ich unter dem Titel: „Von dir gestiftet grünte wieder des Akademos Hain ...“. Zur Erneuerung der Platonischen Akademie in Hölderlins 'Hyperion', in Kürze dem Fachbereich Philosophie an der Bergischen Universität – GH Wuppertal vorlegen werde. Eine Interpretation der Vorstufen des 'Hyperion', von den Tübinger Anfängen bis zum Fragment der 'Vorletzten Fassung', findet sich im II. Hauptteil. Auf eine Diskussion der umfangreichen Forschungsliteratur mußte im vorliegenden Beitrag aus Platzgründen weitgehend verzichtet werden, sie ist in der genannten Arbeit geleistet.

<sup>2</sup> Platon wird im folgenden zumeist zitiert nach der Ausgabe: Platon, Sämtliche Werke, Hrsg. von Otto Apelt, Hamburg 1988. Gelegentlich von dieser Übersetzung abweichende Zitate wurden als solche gekennzeichnet.

*und sokratischer geselliger Freundschaft am Gastmahle den begeisterten Jünglingen lauschte, wie sie der heiligen Liebe huldigen mit süßer feuriger Rede, und der Schächer Aristophanes drunter hineinwizelt, und endlich der Meister, der göttliche Sokrates selbst mit seiner himmlischen Weisheit sie alle lehrt, was Liebe sei – da, Freund meines Herzens, bin ich dann freilich nicht so verzagt, und meine manchmal, ich müßte doch einen Funken der süßen Flamme, die in solchen Augenblicken mich wärmt, u. erleuchtet, meinem Werkchen, in dem ich wirklich lebe u. webe, meinem Hyperion mitteilen können, und sonst auch noch zur Freude der Menschen zuweilen etwas an's Licht bringen. (Brief Nr. 60, an Neuffer, StA VI, 86)*

Und in der Endfassung bestätigt Diotima<sup>3</sup> dem zum Sänger bestimmten Hyperion: „Von dir gestiftet, grünte wieder des Akademos Hain über den horchenden Schülern und heilige Gespräche hörte, wie einst, der Ahorn am Ilissus wieder.“ (StA III, 130)

Die Grundlage dieses anspruchsvollen Projekts, in dem „die alte Wahrheit wiederkehrt in neu lebendiger Jugend“ (StA III, 89), Hölderlins während seiner Tübinger Zeit erworbene Platon-Kenntnis, entspringt erstaunlicherweise weniger der intensiven eigenen Lektüre des griechischen Philosophen<sup>4</sup> denn der Vermittlung durch die Arbeiten

<sup>3</sup> Der Name Diotima stammt aus Platons 'Symposion' und benennt dort die Seherin aus Mantinea, welche Sokrates „in Sachen der Liebe belehrte“ (Symp. 201 d). Dieser Verweis auf das platonische Werk ist nicht zufällig, trägt doch die weibliche Protagonistin im 'Fragment von Hyperion', dort noch Melite genannt, schon deutliche Züge der „Priesterin der Liebe“ (StA III, 216). (Vgl. Wolfgang Binder, Hölderlins Namenssymbolik. In: ders., Hölderlin-Aufsätze, Frankfurt a. M. 1970, 134–260, bes. 192 ff. Zur genaueren Bestimmung des Namens Melite und seiner Beziehung zu Hölderlins Platon-Quellen vgl. meine Dissertation, II. Hauptteil, Kap. 1.) Auch wenn Hyperion seine Geliebte „Liebe Sophistin“ betitelt (StA III, 96), folgt er dem platonischen Vorbild, spricht die platonische Diotima doch im „Ton eines vollendeten Sophisten“ (Symp. 208 c).

<sup>4</sup> Hölderlin kannte zu Beginn seines 'Hyperion'-Projekts durch eigene Lektüre wohl nur die 'Politeia', den unechten 'Minos' und den 'Politikos', und zwar in einer mit dem Kommentar des Begründers der Academia Platonica zu Florenz, Marsilius Ficinus, versehenen Ausgabe. Dies ist bezeugt durch den Ausleihkatalog der Stiftsbibliothek. Vgl. Walter Betzendörfer, Hölderlins Studienjahre im Tübinger Stift, Heilbronn 1922, 30 (Anm. 87=128). Die in der 'Thalia' anonym erschienene 'Symposion'-Übersetzung 'Das Gastmahl des Plato oder Gespräch über die Liebe' (In: Thalia, hrsg. von F. Schiller, Zweyter Theil, Fünftes Stück des Jahrganges 1792, 170–228 und Zweyter Theil, Sechstes Stück des Jahrganges 1792, 324–386) dürfte Hölderlin ebenfalls bekannt gewesen sein, wengleich sich kein direkter Einfluß auf ihre Rezeption nachweisen läßt. Zur Verfasserfrage dieser Übersetzung vgl. Mischa von Perger, der in seiner bisher unveröffentlichten, einen reichen Schatz an Platon-Ausgaben und -Interpretationen bergenden 'Bibliographie der wissenschaftlichen Platon-Rezeption für den deutschsprachigen Raum im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts, unter besonderer Berücksichtigung der Universität Jena', Imanuel Niethammer als Übersetzer annimmt.

seines Lehrers Carl Philipp Conz<sup>5</sup> und der wissenschaftlich-fiktionalen Hellas-Schilderung 'Reise des jüngern Anacharsis durch Griechenland [...] des Abbé Barthélemy.<sup>6</sup> Beiden Quellen ist – sofern sie auf den Akademiegründer sich beziehen – gemeinsam, daß sie, in Gegenstellung zur herrschenden aufklärerisch-rationalistischen Platon-Interpretation der zeitgenössischen Philosophie<sup>7</sup>, die wie ein Faden der Ariadne das opus platicum durchziehenden ‚Mythen‘ als das Eigentliche der Plato-

<sup>5</sup> Neben der Conzschen 'Symposion'-Teilübersetzung (Plato von der Liebe. Bruchstücke aus seinem Symposium. An Charikleia. In: Analekten oder Blumen Phantasien und Gemähle aus Griechenland, von Dr. Carl Philipp Conz, Leipzig 1793, 92–104), sind es vor allem die 'Phaidros'-Paraphrase in: Schicksale der Seelenwanderungshypothese unter verschiedenen Völkern und in verschiedenen Zeiten, Königsberg 1791, die verschiedenen Platon-Bezüge in dem Band: Gedichte von Carl Philipp Conz. Erste Sammlung, Tübingen 1792, sowie die beiden Fassungen des Gedichts 'Die Seele. Fragment eines größeren Gedichts' (In: Thalia, hrsg. von F. Schiller, Zweyter Theil, Viertes Stück des Jahrganges 1792, 26–39) bzw. 'Die Seele, ein philosophisches Gedicht in drey Gesängen' (In: Thalia, Vierter Theil, Viertes Stück des Jahrganges 1793, 34–52), die einen nachhaltigen Einfluß auf Hölderlins Platon-Bild ausübten. (Vgl. dazu meine Dissertation, II. Hauptteil, Kap. 1. Zu Conz im allgemeinen vgl. Rachid Lamrani, Carl Philipp Conz (1762–1827). Leben, Werk und literaturgeschichtliche Leistung, Diss. Leipzig 1982, der verdienstvollerweise ein ausführliches Schriftenverzeichnis dieses produktiven Kopfes zusammenstellt.)

<sup>6</sup> Die Bedeutung der Griechenland-Schilderung: Reise des jüngern Anacharsis durch Griechenland, viertehalbundert Jahr vor der gewöhnlichen Zeitrechnung, aus dem französischen des Herrn Abbé Barthélemy. Nach der zweiten Ausgabe des Originals übersetzt von Herrn Bibliothekar Biester, Fünfter Theil, Neue wohlfeilere Ausgabe, mit einer Kupfertafel, Berlin, bei F. T. Lagarde 1793, für die Ausgestaltung des Griechenlandbildes im 'Hyperion' hat Werner Volke, „O Lacedämons heiliger Schutt ...!“ Hölderlins Griechenland: Imaginierte Realien – Realisierte Imagination. HJb 24, 1984/85, 63–86, betont. Der Einfluß dieses vielbändigen Konvoluts auf die Ausarbeitung des 'Hyperion', vor allem der 'Timaios'-Paraphrase in Bd. V, muß jedoch weiter gefaßt werden, als dies bei Volke geschieht.

<sup>7</sup> Als wohl prominentestes Beispiel des herrschenden Antiplatonismus mag hier Kant genannt werden, dem „Plato, der Akademiker“, als „Vater aller Schwärmerei mit der Philosophie“ gilt. ('Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie', A 408) Er nennt ihn „den Mystagogen, der nicht bloß für sich schwärmt, sondern zugleich Klubbist ist und, indem er zu seinen Adepten, im Gegensatz von dem Volke (worunter alle Uneingeweihte verstanden werden) spricht, mit seiner vorgeblichen Philosophie *vornehm* tut!“ (ebd. A 410) Freilich stellt Kants Urteil, wie Rüdiger Bubner, Platon – der Vater aller Schwärmerei. Zu Kants Aufsatz „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“. In: ders., Antike Themen und ihre moderne Verwandlung, Frankfurt a. M. 1992, 80–93, hervorhebt, „keine historisch fundierte Bewertung“ dar. (81) Für den späten Kant gilt, ebenso wie für den frühen Hölderlin, was Abbé Garnier bedauernd feststellt, „daß Plato in unserem Zeitalter wenig gelesen wird“. (Untersuchungen über den Plato. Erste Abhandlung. Charakter der Sokratischen Philosophie. Vom Abbé Garnier. In: Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte, hrsg. von Hißmann, 3. Band, Göttingen, Lemgo 1780, 293–340, 295 f.)

nischen Lehre hervorheben.<sup>8</sup> Diesen Gesichtspunkt, aus dem wir das Werk des Philosophen zu betrachten haben, übernimmt der Tübinger Stiftsschüler und behält ihn auch durch seine späteren, gründlichen Platonstudien hindurch bis zum Abschluß seines Romans bei. Der Nachweis, daß Hölderlin des „heilige[n] Plato“ (StA III, 237) ‚mythische Reden‘ in der Endfassung des 'Hyperion' zu einem neuen Ganzen verwoben hat, die Struktur des Romans durch Platon-Bezüge durchgängig bestimmt ist, soll im vorliegenden Versuch erbracht werden.

## I

Den ersten Hinweis auf den griechischen Philosophen gibt Hyperion zu Beginn seiner Lebensgeschichte, der Schilderung seiner Erziehung durch den Mentor Adamas. „Weist du“, so eröffnet er seinen vierten Brief an Bellarmin, „wie Plato und sein Stella sich liebten? So lieb' ich, so war ich geliebt. O ich war ein glücklicher Knabe.“ (StA III, 12)

Gleichsam als Motto stellt Hyperion den Vergleich seines ersten prägenden Bildungserlebnisses mit einem Motiv aus dem Umkreis seines philosophischen Vorbildes über das ganze Kapitel seiner Jugend, und was hier erstmals vorgeführt wird, bestimmt durchgängig die Struktur der neuen (platonischen) Mythologie: Existentielle Lebensereignisse werden vor der Folie platonischer Geisteswelt zu verstehen gegeben, Menschheit in ihrem individuellen wie in ihrem allgemeinen Sinne wird mit platonischen Mitteln begriffen.

Das Einleitungs-Motto bezieht sich auf zwei, dem Platon zugeschriebene Epigramme.<sup>9</sup> In der Hölderlin bekannten Übersetzung lauten sie:

Stern meiner Liebe, du blickst empor nach den Sternen, der Himmel  
Möcht' ich, um tausendfach dich sehen zu können, nun seyn.

und

<sup>8</sup> Zur philosophischen Interpretation und Stellung dieser Mythen im Werk Platons vgl. grundsätzlich Walter Hirsch, Platons Weg zum Mythos, Berlin, New York 1971, und Margot Fleischer, Philosophische Anthropologie. Platon, Aristoteles, Berlin, New York 1976.

<sup>9</sup> Schon Friedrich Beißner hat in seinem Kommentar zur Stelle (StA III, 441) vermutet, daß hier die in der Anthologia Lyrica, hrsg. von Ernst Diehl, Bd. 1, Leipzig 1925, 88 als Nr. 4 und 5 der dem Platon zugewiesenen Epigramme gemeint sein könnten.

Unter den Lebenden glichst du im Leben dem Sterne des Morgens;  
Jetzt im Lande des Tods gleichst du dem Sterne der Ruh.<sup>10</sup>

Soll dieser erste Hinweis auf den Philosophen nicht als bloßes Emblem, als gelehrtes, aber inhaltsleeres Bild verstanden werden, so muß sich eine wesenhafte Verwandtschaft zwischen Hyperion und Stella ebenso wie zwischen Platon und Adamas aufweisen lassen. Tatsächlich kann der Name Adamas als Hinweis auf den Athener verstanden werden: „ἀδάμας“ bezeichnet im „Timaios“ den Stahl, einen „Sprößling [...] des Goldes“ (Tim. 59 b). Adamas ist dem Golde verwandt. Im „Mythos“ von den erdgeborenen Menschen (Pol. 414 d–415 d) hatte Hölderlin gelesen, daß jene Menschen, deren Seelen aus Gold gefertigt sind, zu Staatslenkern bestimmt seien (vgl. 415 a). Dies sind nach der bekannten platonischen Auskunft jedoch die Philosophen (Pol. 473 c–e). Adamas kann so wesensmäßig als Philosoph verstanden werden, und der „heilige Plato“ (StA III, 237) gilt Hölderlin als der Philosoph schlechthin. Es bliebe zu zeigen, inwieweit Adamas nicht bloß durch seinen Namen, sondern auch durch seine Lehren auf den Philosophen verweist.

Auch hinsichtlich der Gleichsetzung der beiden Geliebten läßt sich eine auf Platon verweisende Begründung finden. Auf den ersten Blick leuchtet ein: Als tertium comparationis dient der durch den Namen gestiftete Bezug auf die göttlichen Gestirne: Stella, der Stern, und Hyperion, von Diotima an seinen „Nahmensbruder“, den „herrliche[n] Hyperion des Himmels“ (StA III, 73) erinnert, verweisen schon durch ihren Namen auf die Sphäre des Siderischen. Wäre allein durch diese gemeinsame Relation auf den stellaren Bereich die Gleichsetzung der beiden Geliebten zu verstehen, so verbliebe eine solche Betrachtung doch bei bloßen Äußerlichkeiten. Das „Motto“ verweist jedoch in den Kern von Hölderlins Verständnis der Bestimmung des Menschen. Dies verdeutlicht ein erneuter Blick auf das erste der platonischen Epigramme: Stella

<sup>10</sup> Die Übersetzung findet sich in: Analekten oder Blumen [...], 72, 83 seines Lehrers Conz. (Vgl. Anm. 5) Das erste der beiden Epigramme ist durch Hölderlins Lehrer deutlich als Platonischen Ursprungs gekennzeichnet. Es wird aus der Vielzahl der versammelten Epigramme besonders hervorgehoben, indem neben der Conzschen Nachdichtung unter dem Titel 'Als sie nach den Sternen blickte' die von mir zitierte, auf Wörtlichkeit zielende Übersetzung (samt des griechischen Textes) sowie eine Übertragung Herders wiedergegeben werden. Daraus mag ersichtlich sein, welche Bedeutung Conz dem Epigramm zumißt, dem noch der, ansonsten mit Lob sparende, Conzschüler Hegel zubilligt, es enthalte „einen artigen Einfall“. (Georg Friedrich Wilhelm Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II (= Werke XIV), Frankfurt a. M. 1986, 14.) Das zweite platonische Epigramm dagegen ist nicht weiter herausgehoben, auch wird Platon nicht als Verfasser genannt. Conz hat es 'Der gestorbene Freund.' überschrieben.

ist in seiner menschlichen Existenz dadurch charakterisiert, daß er empor zu den Sternen schaut. Und eben dieses Achten auf die Umläufe des Alls, die ruhige, beständig sich gleichbleibende Kreisbahn der Gestirne als Vorbild für die unruhigen Umläufe der eigenen Seele zu nehmen, ist die Aufgabe des Menschen nach Platons „Timaios“:

Dem Göttlichen in uns verwandte Bewegungen aber zeigen die Denktätigkeiten und Umläufe des Alls. Ihnen also muß ein jeder folgen und durch Erforschung der Harmonien und Umläufe des Alls den Umläufen in unserem Haupte, die schon bei der Entstehung Schaden gelitten haben, ihre richtige Gestaltung verleihen und so das Betrachtende dem Betrachteten seiner ursprünglichen Natur gemäß angleichen, um auf diese Weise gekrönt zu werden mit demjenigen Leben, das den Menschen von den Göttern als das Beste für die gegenwärtige wie für alle folgende Zeit vorgehalten worden ist. (Tim. 90c–d)

Wenn Hyperion die große Frage der Philosophie stellt „Was ist der Mensch?“ (StA III, 45) und sich zur Antwort gibt „Zu den Pflanzen spricht er, ich war auch einmal, wie ihr! und zu den reinen Sternen, ich will werden wie ihr [...]“ (ebd.), dann ist dies als Übernahme der platonischen Bestimmung des Menschen zu verstehen: nicht nur das Ziel der Bewegung der menschlichen Seele, die Angleichung an die göttlichen Gestirne, die homoiosis theo, sondern auch die Kennzeichnung ihres Ausgangs findet sich im „Timaios“ vorgegeben, nennt Platon den ursprünglichen Menschen doch auch – und zwar in direkter Nähe zur oben zitierten Passage – „φυτόν οὐράνιον“ (Tim. 90 a), eine „himmlische Pflanze“.

Hyperions von Platon herrührende Einsicht in das Wesen des Menschen, in seine Bestimmung im Doppelsinne von Definition und Destination, ist vermittelt durch den Lehrer Adamas. Dementsprechend gibt der Mentor seinem Schüler die geeigneten Mittel zur homoiosis theo an die Hand:

*Bald führte mein Adamas in die Heroönwelt des Plutarch, bald in das Zauberland der griechischen Götter mich ein, bald ordnet' und beruhigt' er mit Zahl und Maas das jugendliche Treiben, bald stieg er auf die Berge mit mir; des Tags, um die Blumen der Haide und des Walds und die wilden Moose des Felsens, des Nachts, um über uns die heiligen Sterne zu schauen, und nach menschlicher Weise zu verstehen. (StA III, 14)*

Adamas, durch den Hinweis auf den Platoniker Plutarch auch mit Zügen von Hölderlins Platon-Vermittler Conz gezeichnet<sup>11</sup>, wirkt ordnend und

<sup>11</sup> Conz hat in seinem umfangreichen Werk unter anderem auch über Plutarch gearbeitet. Schon Ulrich Hötzer, Hölderlin als Subskribent auf eine Plutarch-Ausgabe. HJb 1950, 120–126,

beruhigend auf das jugendlich bewegte Gemüt, und er lehrt es, die Pflanzenwelt, den Herkunftsbereich des Menschen, ebenso wie die „heiligen Sterne“ „nach menschlicher Art“ als Vorbild für die Bewegung der eigenen Seele zu verstehen.

Sofern seine Lehren den Schüler befähigen sollen, der platonischen Aufforderung zur *homioiosis theo* zu entsprechen, kann der Erzieher diese Aufgabe auch offen aussprechen. So lauten die letzten Worte des „trauernden Halbgottes“, sein angesichts der Heraufkunft von Hyperions „Namensbruder“ gesprochenes Vermächtnis: „Sei, wie dieser! rief mir Adamas zu, ergriff mich bei der Hand und hielt sie dem Gott entgegen [...]“ (StA III, 16). Mit diesen Worten spricht durch die Person des väterlichen Freundes und Lehrers der Philosoph Platon aus der verloren geglaubten „alte[n] schöne[n] Welt“ (StA III, 16) mit der Aufforderung, „zufrieden und mühelos“ (StA III, 15) wie der Sonnengott seine Bahn zu durchlaufen, in die Gegenwart Hyperions hinein. Und deshalb auch kann Hyperion rückblickend von seiner Jugend berichten: „die hohen Geister des Altertums führten ihn an, und sein Adamas war mitten unter ihnen“ (StA III, 18).

Freilich ist zu bedenken, daß Adamas' Abschiedsworte nicht sein letztes Wort in der Frage nach der Bestimmung des Menschen sind. Nach der endgültigen Trennung von Alabanda, seinem Gefährten im Kampf um eine neue schöne Welt, die „neue Kirche“ (StA III, 32), entsinnt Hyperion sich eines „Schiksaalslied[es]“ (StA III, 143), das er einst dem Mentor abgelernt.<sup>12</sup> Anfang und Ende des Romans werden so durch Hinweise auf Platon ausgezeichnet. In wesentlicher Gegenstellung zu den „schiksaallos“, in selbstgenügsamer Ruhe be-

bringt den zitierten Passus mit Conz in Verbindung. Die Nennung des Platonikers und delphischen Apollonpriesters Plutarch von Chaironeia im Zusammenhang mit Hyperions Bildung ist sicherlich nicht allein motiviert durch die Hinführung auf die Heroenwelt, zu denken wäre an die Parallelbiographien Solon-Poplicola, Perikles-Fabius Maximus, die im Band I der von Hölderlin in seiner Tübinger Zeit subskribierten Huttenschen Plutarch Ausgabe enthalten sind, sondern auch durch dessen Stellung zu Platon. So hat Plutarch als „Haupt eines Kreises von Freunden und Schülern, einer Art Privatakademie“, gewirkt und zahlreiche Schriften zum Werk seines Meisters, des „göttlichen“ Platon, verfaßt, darunter einen Kommentar zum „Timaios“. (Konrad Ziegler, Plutarchos. In: Der Kleine Pauly, Bd. IV, Sp. 945–53, Sp. 946 und ausführlicher: ders., Plutarchos. In: RE XXI, Sp. 636–962).

<sup>12</sup> Diotimas Verheißung „[...] und die dichterischen Tage keimen dir schon“ (StA III, 149) erfährt hier ihre erste Erfüllung. Das einzige im 'Hyperion' vorgetragene Gedicht verkündet Platonisches Gedankengut. Es ist der Keim, aus dem das dichterische Schaffen, Hyperions Lebensbericht, hervorgeht.

stehenden Göttern werden die „leidenden Menschen“ charakterisiert: „Doch uns ist gegeben, / Auf keiner Stätte zu ruhn [...]“ (StA III, 143).

Scheint solche Einsicht in das menschliche Wesen, den Menschen als zwischen Herkunft und Ziel ruhelos Umhergetriebenen, als ‚Wanderer‘ (wie Hyperion im Fragment 'Hyperions Jugend' [StA III, 200] vorgestellt wird) bestimmend<sup>13</sup>, der Aufgabe zur *homioiosis theo* auch auf den ersten Blick zu widersprechen, so kommt hier doch eine platonische Einsicht zur Sprache, die Hyperion „in glücklicher unverständiger Jugend“ (StA III, 143) nicht in ihrer tiefsten Bedeutung erkannt hat. Der Mensch ist – wie sich zeigen wird – von dämonischer Natur, und der „große Dämon“ Eros (Symp. 202 d) ist, wie Platon ihn im Geburts-, Mythos' des 'Symposion' (203 b–203 e) bestimmt, durch mütterliches Erbteil „obdachlos“ (ἄνοικος, Symp. 203 d).<sup>14</sup> Gleichwohl ist, und dies wird im folgenden zu zeigen sein, die Aufforderung zur *homioiosis theo* nicht unmenschlich. Die gesollte Angleichung an Gott ist dem Menschen möglich, freilich nicht als dauerhafter Zustand. Sie geschieht „plötzlich“ im Aufscheinen des Schönen, und „was er gewonnen, zerrinnt [ihm] immer wieder“ (Symp. 203 e).

Diese Einsicht ist es denn auch, die Hölderlin in der Endfassung des 'Hyperion' den Gedanken der ‚exzentrischen Bahn‘ aufgeben läßt, den er in einer weniger beachteten Formulierung als den „große[n] Übergang aus der Jugend in das Wesen des Mannes vom Affecte zur Vernunft, aus dem Reiche der Fantasie ins Reich der Wahrheit und Freiheit [...]“ (Brief Nr. 88, 10. Oktober 1794, StA VI, 137) bezeichnet: Die fortschreitende Entwicklung zur Gottgleichheit ist dem Menschen verwehrt. Die *homioiosis theo* ist allein den „heilige[n] Moment[en]“ der begeisterten Verzückung angesichts des Schönen, den „Augenblicken der Befreiung“ (StA III, 52), vorbehalten. Wie weit Liebe und Schönheit, von Platon in den Dialogen 'Phaidros' und 'Symposion'

<sup>13</sup> Adamas steht mit seiner Lehre nicht allein. Auch Diotima verkündet – wie die platonische Seherin des 'Symposion' – als Wahrheit über den Menschen: „Beständigkeit haben die Sterne gewählt, in stiller Lebensfülle wallen sie stets und kennen das Alter nicht. Wir stellen im Wechsel das Vollendete dar [...]“ (StA III, 148). Diesem Bescheid entspricht die von Hyperion angenommene Einsicht: „Unsre Seele, wenn sie die sterblichen Erfahrungen ablegt und allein nur lebt in heiliger Ruhe, ist sie nicht, wie ein unbelaubter Baum? wie ein Haupt ohne Loken?“ (StA III, 103)

<sup>14</sup> Der erzählende Hyperion verweist auf diese Bestimmung schon zu Beginn seiner Lebensschilderung, und zwar bezeichnenderweise bei Gelegenheit des Berichts über seine Trennung von Adamas: „Ach! für des Menschen wilde Brust ist keine Heimath möglich [...]“ (StA III, 16).

vordringlich behandelt, durch Hölderlin im Sinne seines philosophischen Vorbildes aufgegriffen werden, muß der weitere Gang der Untersuchung zeigen.

## II

Wenn es Hyperion angesichts des ruhig seine Bahn durchziehenden ‚himmlischen Namensbruders‘ scheint, „als trügen uns die Morgenwinde mit sich fort, und brächten uns in’s Geleit des heiligen Wesens [...]“ (StA III, 16), so findet sich hier ein Verweis auf den zweiten, schon im anfangs zitierten Brief von 1793 genannten platonischen Dialog, den ‚Phaidros‘ und den dort vorgetragenen ‚Mythos‘ vom befiederten Seelengespann.

Bekanntlich werden im ersten Teil des Dialogs drei Reden über die Liebe vorgetragen. Der junge Phaidros repetiert ein Lehrstück des Sophisten Lysias, welcher die staunenerweckende These vertritt, „man müsse eher dem zu Willen sein, der nicht verliebt ist, als dem Verliebten.“ (Phaidr. 227 c) Zunächst spricht Sokrates in gleichem Sinne, korrigiert sich jedoch in seiner zweiten Rede<sup>15</sup>: Von der Liebe, verstanden als vernunftlose Begierde und Wahn, ist das Göttergeschenk der wahren mania zu unterscheiden. Sokrates nennt vier Weisen der theia mania: den gottgewirkten Wahn der Propheten und Seher, der Büsser und Sühnepriester, der Dichter und schließlich den der Liebenden. Letzterer ist es, der den Namen Eros verdient und der uns „zu unserem größten Segen von den Göttern verliehen wird“ (Phaidr. 245 b).

Der anschließende ‚Mythos‘ vom Seelengespann soll diese These beweisen. Die Seele wird, denn die „Beschreibung ihres wirklichen Wesens erforderte durchaus göttliche Fähigkeiten“ (Phaidr. 246 a), einem gefiederten Gespann mit zwei Rossen verglichen. Menschliche Seelen sind von göttlichen Seelen in zweifacher Weise unterschieden: Während das göttliche Seelengespann aus dem Lenker und zwei edlen Rossen besteht, hat

<sup>15</sup> Die formale Entsprechung zwischen dem ersten Teil des ‚Phaidros‘ (Phaidr. 230 e–256 e) und dem Fragment ‚Hyperions Jugend‘ scheint offensichtlich: die Rede des Wanderers kann der des Sophisten verglichen werden, beide vertreten in ihrem kurzen Beitrag eine unhaltbare Position, die letztlich nur als Ansatzpunkt für die folgende Kritik dient, wengleich in beiden auch Wahres enthalten ist. Die erste Rede des „wunderbaren Alten“, der den Wanderer in einer Szenerie empfängt, die deutlich auf den locus amoenus des ‚Phaidros‘ verweist, trägt eine erste Korrektur an der verworfenen Position vor, und seine zweite Rede enthüllt die Wahrheit in ihrem vollen Umfange.

der Lenker des menschlichen Seelengespanns mit einem guten und einem schlechten Roß zu kämpfen. Zudem ist das Gefieder der menschlichen Seelen mehr oder minder schadhaf, das der Götter aber ist heil.

Auf die nun folgende Geschichte der Seelen bezieht sich Hyperion in der oben zitierten Passage mit seiner Rede von der Rückkehr in das Geleit des Sonnengottes: Die Seelen durchziehen auf ihrem Weg zum überhimmlischen Ort, dem Schau-platz der Ideen, die Himmelskugel. Dies geschieht nicht etwa ungeordnet, sondern in festgelegter Weise. Zeus führt den Zug der Seelen mit seinem Gespann an, die anderen Olympier folgen ihm, und die menschlichen Seelen sind den jeweiligen Göttern als Geleit zugeordnet. Während die Unsterblichen, ruhig auf der Himmelskugel stehend, dem Umschwung des Himmels folgen und mühelos die Ideen schauen können, werden die menschlichen Seelen durch ihr unedles, sich aufbäumendes und aus seiner Bahn ausbrechendes Roß mehr oder minder daran gehindert. Es kommt zu Verletzungen ihres Gefieders, und die Seelen sinken zur Erde. Eingepflanzt in einen sterblichen Körper führen sie dort, mit Vergessen und Trägheit erfüllt, ein von ihrem bisherigen Leben verschiedenes Dasein.

Hyperions Hinweis auf die göttliche Daseinsweise im Moment der Ergriffenheit ist nicht singulär, sie stellt eine Möglichkeit menschlicher Existenz dar. Nach einer längeren Trennung von Diotima sitzt er in „sternenheller Nacht“:

*Da übte das Herz sein Recht, zu dichten, aus. Da sagt' es mir, wie Hyperions Geist im Vorelysium mit seiner holden Diotima gespielt, eh' er herabgekommen zur Erde, in göttlicher Kindheit bei dem Wohlgetöne des Quells [...]. Und, wie die Vergangenheit, öffnete sich die Pforte der Zukunft in mir. Da flogen, Diotima und Ich, [...] durch der Sonne weites Gebiet [...].*

(StA III, 70)

Die ungewöhnliche Formel „Vorelysium“, von Hölderlin auch im Brief ‚An Kallias‘ in der Wendung von den „Seelen in Platons Vorelysium“ (StA IV, 218) gebraucht<sup>16</sup>, stellt keine originär Hölderlinsche Prägung dar. Sie findet sich zwar nicht im platonischen Text, wohl aber an zwei Stellen im Werk seines Mentors Conz<sup>17</sup>: In der ‚Seelenwanderungsschrift‘ spricht Conz im Zusammenhang mit einem Referat des Seelenwagen-, ‚Mythos‘

<sup>16</sup> Schon F. Beißner weist in seinem Kommentar zur Stelle (StA III, 461), ebenso wie in seinem Aufsatz An Kallias. Ein Aufsatz Hölderlins über Homer. [...] (vgl. Anm 23), auf den parallelen Wortgebrauch beider Stellen hin. Allerdings scheint er im Kommentar eher den ‚Phaidon‘ als Quelle Hölderlins anzunehmen.

<sup>17</sup> Auch M. von Perger, a.a.O., Kommentar zu Conzens ‚Seelenwanderungsschrift‘ und

von den „Mythen, die Plato im Symposium und an anderen Orten vorlegt, [...] den Mythen von der Präexistenz der Seelen in einem Vorelysium, von der ursprünglichen Vereinigung des männlichen und weiblichen Geschlechts, von dem Hinstreben nach dieser Wiederverbindung gleich verwandter Theile u.d.gl.“<sup>18</sup> Und in dem Gedicht ‚Die Seele‘ (1792)<sup>19</sup>, in dem er die Seele, das „Selbst“, das „räthselhafte[...] Ich“<sup>20</sup> auf ihr Wesen und ihren Ursprung hin befragt<sup>21</sup>, heißt es – und hier zeigt sich die Abhängigkeit der oben zitierten ‚Hyperion‘-Passage von Conz besonders deutlich – wieder in einer Paraphrase des Seelenwagen-, ‚Mythos‘:

Find' ich, wie Plato, dich in jungen Myrthenthalen  
Des Vorelysiums, wo, von des Leibes Last  
Noch nicht gedrückt, in äthersüßer Rast,  
Wo über ihr sich reinre Himmel mahlen,  
Und ewig reine Luft die Auen schmeichelnd kühlt,  
Dort an der Schönheit Quell die junge Psyche spielt  
[...]  
Und wo die Bilder dieser Welt  
Im schönern Urbild prangen,  
Der Seele Fittich stets, von innerm Zug geschwellt.<sup>22</sup>

Hyperions Rede vom „Vorelysium“ darf vor diesem Hintergrund verstanden werden als Aufnahme des platonischen ‚Mythos‘ vom Seelenge-spann.<sup>23</sup> Das „Vorelysium“ bezeichnet den Ort der Seelen vor ihrer Einkörperung, die Zeit der Götternähe und -gefolgschaft. Das Wissen um die Präexistenz der Seele, welches der Philosoph in seinem ‚Mythos‘ kund

Kommentar zu ‚Die Seele‘, hat dies entdeckt, freilich ohne daraus Folgerungen über Stellenwert und Entstehungszeit des Briefes ‚An Kallias‘ (vgl. Anm. 23) zu ziehen.

<sup>18</sup> A. a. O., (vgl. Anmerkung 5), 46 und 164.

<sup>19</sup> Vgl. Anm. 5.

<sup>20</sup> Ebd. 27 f.

<sup>21</sup> Ebd. 27.

<sup>22</sup> Ebd. 28 f. Eine umfangreiche dichterische Ausgestaltung des platonischen ‚Mythos‘ in Verbindung mit Motiven des Jenseits-, ‚Mythos‘ aus dem ‚Phaidon‘ findet sich bis S. 31.

<sup>23</sup> Eine Zugehörigkeit des Briefes ‚An Kallias‘ zum ‚Hyperion‘-Komplex, schon von Maria Cornelissen, Hölderlins Brief an Kallias – Ein frühes ‚Hyperion‘-Bruchstück? Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 10, 1966, 237–249, gegen F. Beißner, An Kallias. Ein Aufsatz Hölderlins über Homer. Aus den Vorarbeiten zur Iduna. Iduna. Jahrbuch der Hölderlin-Gesellschaft 1, 1944, 51–75, behauptet, wird so immer wahrscheinlicher, denn der Einfluß Conzens auf Hölderlins Platon-Rezeption darf als ausgemacht gelten, und die Tatsache, daß Hölderlin in seinem ‚Hyperion‘ darum bemüht ist, platonische Motive aufzunehmen, sollte mit vorliegendem Beitrag deutlich werden. (Zum Problem der Zugehörigkeit des Briefes ‚An Kallias‘ zum ‚Hyperion‘-Komplex vgl. meine Diss., II. Hauptteil, 1. Kap.)

tut, erschließt ihm die Dichtung. Sie gewährt ihm jene Einsicht, die Platon der Philosophie vorbehielt, denn sie beruht – wie die Philosophie – auf göttlicher Begeisterung. Dies hat Platon ja in der Einleitung des ‚Seelenmythos‘ herausgestellt.

Die Pointe des platonischen ‚Mythos‘ liegt jedoch nicht allein in der Behauptung einer Präexistenz der menschlichen Seele im Gefolge der Götter, sondern in der angenommenen Möglichkeit zur Rückkehr in den „der Sonne weites Gebiet“ durchmessenden Zug der Seelen, den Hyperion in sehender Stunde erschaut. Diese Möglichkeit „[...] einst zum Mutterland der bessern Himmelsphären, [...] Geläuterter zurück zu kehren“<sup>24</sup>, ist gegeben durch Wiedererinnerung (ἀνάμνησις) des ehemals Geschauten, der Ideen. Solcher Wiedererinnerung stellt sich freilich eine zweifache Schwierigkeit in den Weg: Die Menschen sind für jene Ideen, die keine glänzenden, sinnenfälligen Abbilder haben, etwa Gerechtigkeit und Besonnenheit, nur mit trüben Erkenntniswerkzeugen ausgestattet. Anders jedoch verhält es sich mit der Idee der Schönheit, denn der Schönheit kommt es zu, das „ἐκφανέστατον“ (das Hervorleuchtendste) und das „ἐρασμιώτατον“ (das Liebreizendste, Phaidr. 250 d) zu sein. Das irdische Schöne erweckt in den Menschen die Liebe, und Eros erleichtert es ihnen, sich des damals Geschauten zu erinnern, so daß die Seele zur Idee der Schönheit sich wendet und Nahrung empfängt, welche ihr Gefieder sprießen läßt. Die Liebe ermöglicht so eine Rückkehr ins Göttergefolge, eine Annäherung an den Gott.<sup>25</sup>

Hyperions dichterischer Blick in die Zukunft hat ihn diese Rückkehr sehen lassen. Seine Liebe zu Diotima gewährt, was Platon verspricht. Er wird seiner irdischen Existenz enthoben und kehrt zurück in die Gottgleichheit, erlangt Unsterblichkeit:

<sup>24</sup> Conz, Die Seele (1792), a. a. O., 31. Interessant erscheint mir hier die Steigerungsform „geläuterter“. Sie könnte der Grund für Hölderlins Gedanken sein, daß die „exzentrische Bahn“ einen Zustand der „unendlich vervielfältigten und verstärkten Bedürfnisse[...] und Kräfte[...]“ (StA III, 163) als ihren Zielpunkt hat.

<sup>25</sup> Der Liebhaber wird, so lehrt Platon (Phaidr. 253 b–c), den Liebling zur Nachahmung der Lebensweise desjenigen Gottes, zu dessen Gefolge beide gehören, anhalten. Deshalb kann Hyperion im ‚Einleitungs-Motto‘ von seinem Liebesverhältnis zu Adamas sprechen. Die – methodisch fragwürdige – Behauptung eines homoerotischen Verhältnisses zwischen Hölderlin und Isaak von Sinclair, die sich, wie Pierre Bertaux will, in dieser Passage widerspiegeln soll, erscheint so als bedenkliche Spekulation. (Vgl. Pierre Bertaux, Hölderlin – Sinclair: „ein treues Paar“? In: Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin, hrsg. von Christoph Jamme und Otto Pöggeler, Stuttgart 1986, 189–194.)

*Aber sie kommen, sie wägen Aeonen des Kampfes auf, die Augenblicke der Befreiung, wo das Göttliche den Kerker sprengt, [...] wo uns ist, als kehrte der entfesselte Geist, vergessen der Leiden, der Knechtsgestalt, im Triumph zurück in die Hallen der Sonne. [...] Ich hab' es Einmal gesehen, das Einzige, das meine Seele suchte, und die Vollendung, die wir über die Sterne hinauf entfernen, die wir hinausschieben bis an's Ende der Zeit, die hab' ich gegenwärtig gefühlt. [...] Sein Name ist Schönheit. (StA III, 52 f.)*

Neben der dem 'Phaidros' entstammenden Motivik einer durch die Liebe ermöglichten Rückkehr in das Göttergefolge, hier als „Rückkehr in die Hallen der Sonne“ ausgesprochen<sup>26</sup>, finden sich in dieser Passage deutliche Hinweise auf die im 'Symposion' vorgetragene Diotima-Erzählung: Das 'Symposion' bietet ja – daran sei kurz erinnert – ein Geflecht von sechs Reden, deren gemeinsames Ziel das angemessene Lob des Eros ist. Als unbezweifelbarer Höhepunkt, auf den Hölderlin sich schon im eingangs zitierten Brief an Neuffer bezieht, ist die Rede des Sokrates anzusehen<sup>27</sup>: Als Korrektur der zuvor gehaltenen Reden, besonders der Beiträge der beiden Dichter Aristophanes und Agathon, gibt er ein mit Diotima, der Seherin aus Mantinea, geführtes Gespräch wieder. Eros erscheint in diesem Gespräch nicht als Gott, sondern als „großer Dämon“ (Symp. 202 d), als „Mittleres zwischen Sterblichem und Unsterblichem“ (μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, ebd.). Seine Aufgabe ist es, zwischen beiden Bereichen vermittelnd die Einheit der Welt zu stiften:

Er trägt den Göttern der Menschen Angelegenheiten vor und ist der Geschäftsträger zwischen beyden. Die Götter unterrichtet er von den Gebeten und Opfern der Menschen, diese von ihren Verordnungen, den Festbeschickungen und heiligen Gebräuchen. So zwischen beyden mitten inne füllt er die Lücke und knüpft das Ganze in Ein Band zusammen. [...] Allein, vermöge dieses Amts muß auf ihn alle Gemeinschaft und der Verkehr, der

<sup>26</sup> Auch die Bestimmung des irdischen Körpers als „Kerker“ entstammt, dies muß gegen Robin Burnett Harrison, Hölderlin and Greek Literature, Oxford 1975 festgehalten werden, wohl nicht einer eigenen Lektüre des platonischen 'Phaidon' (vgl. etwa 'Phaidon' 62b, 82e), sondern der Conzschens Vorgabe des ‚Vorelysiums‘, in der Hölderlins Lehrer Motive des 'Phaidros'- und des 'Phaidon'-,Mythos' miteinander kombiniert. In der Fassung des Gedichts 'Die Seele' (1792) heißt es: „[...] ach hätte deine Blüten, / Die in dem reinsten Glanz voll goldner Hoffnung glühten, / doch nie die wilde Sinnlichkeit / Gesengt mit verderberischen Flammen, / Und nie gemordet unser erstes Glück! / So konnte nie das strafende Geschick / In diesen Kerker, Psyche, dich verdammen [...]“ (a. a. O., 31).

<sup>27</sup> Zum 'Symposion' vgl. Margot Fleischer, a. a. O., 9–31, der es auch gelingt, das von den Interpreten oft vernachlässigte Auftreten des Alcibiades in ihre Interpretation einzubeziehen.

zwischen Göttern und Menschen im Schlaf und im Wachen herrscht, zurückgeführt werden.<sup>28</sup>

Diesen Beruf zu erfüllen vermag Eros dank seiner Herkunft, die sich bestimmend auf sein Wesen auswirkt: Am Geburtstag der Aphrodite als Sohn des Poros (Reichtum, „Gott des Ueberflusses“) und der Penia („Armuth“) gezeugt

sind sein Wesen und seine Lebensweise die. Er ist immer arm, und so gar nicht zart und schön, wie viele behaupten, daß er vielmehr rau und schmutzig ist, barfuß geht und nirgends ein Obdach hat. Auf dem Boden liegt er immer ohne Pfühl, vor den Thüren, auf den Straßen, unter freyem Himmel, unter Regen und Wind. Dies ist ihm von der Mutter, jenes vom Vater angeerbt. Er stellt dem Guten und Schönen immer nach, männlich, schlau, stark, ein verschmizter Jäger, und durch das ganze Leben Forscher der Weisheit, ein gewaltiger Zauberer, Beschwörer und Sophist, und er ist weder seiner Natur nach ein Unsterblicher noch, wie ein Sterblicher. An Einem Tage, wenn er es gütlich hat, kann er oft aufleben und blühen – und wieder oft welk dahinsinken: Immer aber kehrt seine Lebenskraft neu zurück, nach seines Vaters Natur, denn selbständige Fülle ersetzt sich immer wieder. So ist Amor niemals weder ganz arm noch reich. Auch steht er mitten inne zwischen Weisheit und Thorheit [...].<sup>29</sup>

Eros, der „Liebe zu allem Schönen“ (Symp. 204b), ist es in seinem Streben daran gelegen, die Unsterblichkeit, die Seinsweise der Götter zu erlangen (vgl. Symp. 207 a). Dieses Ziel zu erreichen hat er einen fünfstufigen Weg zu durchmessen, über den Diotima ihren Lehrling in der Weisheit, Sokrates, unterrichtet. Am Ziel dieses Lebens- und Liebesweges steht die Schau des Schönen selbst, dem Eros seinem ganzen Wesen nach zustrebt:

Wer nämlich bis hierher gelangt ist als Zögling in der Liebeslehre, der wird bei wohlgeordneter und richtiger Betrachtung des mancherlei Schönen, endlich, am Ziel des zu dem Liebenswerten führenden Weges angelangt, plötzlich ein Schönes von wunderbarer Art erblicken, eben das, mein Sokrates, auf das alle früheren Bemühungen hinielten. (Symp. 210 e)

Auf dieser Stufe seines Lebens, auf der er das Schöne selbst erkennt, ist „wenn irgendwo, das Leben für den Menschen lebenswert“ (Symp. 211 d), die Momente der Schau des göttlichen Schönen „wägen“, wie

<sup>28</sup> Zitiert nach der Conzschens Übersetzung: Plato von der Liebe. Bruchstücke aus seinem Symposium. An Charikleia. In: Analekten [...] (vgl. Anm. 5), 92–104, 101 (= Symp. 202 e–203 a).

<sup>29</sup> Conz, a. a. O., 103 (= Symp. 203 c–e).



Hyperion feststellt, „Aeonen des Kampfes auf“, die Eros, der Mensch, der „Jäger“ zu durchstehen hat. Diotima, „das Einzige, das meine Seele suchte“ (StA III, 52), die „Schönheit“ (ebd.), gewährt Hyperion die Erfüllung seines Strebens, den „Frieden alles Friedens“ (StA III, 236), und so ist es ihm möglich, der von Adamas gestellten Aufgabe zu entsprechen: „ja! ich bin wirklich nicht der ich sonst war, Diotima! ich bin deines gleichen geworden, und Göttliches spielt mit Göttlichem jezt, wie Kinder unter sich spielen.“ (StA III, 73) Den Schönheitscharakter Diotimas hebt Hyperion an anderer Stelle nochmals deutlich hervor: Sie stand

*vor mir in wandelloser Schönheit, mübelos, in lächelnder Vollendung da, und alles Sehnen, alles Träumen der Sterblichkeit, ach! alles, was in goldnen Morgenstunden von höhern Regionen der Genius weissagt, es war alles in dieser Einen stillen Seele erfüllt. Man sagt sonst, über den Sternen verhalte der Kampf [...] die Herzensruhe der Seeligen sucht man sonst auf dieser Erde nirgends mehr. (StA III, 58)*

Hyperion, dem „alles Sehnen, alles Träumen der Sterblichkeit“ sich in den „seelige[n] Betrachtungen“ der Schönheit erfüllt, kann mithin als Eros im platonischen Sinne gelten. So lassen sich zahlreiche seiner Charakterzüge verstehen. Bei seiner Rückkehr nach Smyrna stellt er fest:

*Ich kam nach Smyrna zurück, wie ein Trunkener vom Gastmahl. Mein Herz war des Wohlgefälligen zu voll, um nicht von seinem Überflusse der Sterblichkeit zu leihen. Ich hatte zu glücklich in mich die Schönheit der Natur erbeutet, um nicht die Lücken des Menschenlebens damit auszufüllen. (StA III, 21)*

Über den geradezu programmatischen Hinweis auf das „Gastmahl“ hinaus bestimmt Hyperion sich als ‚Jäger‘, der die Schönheit (der Natur) erbeutet. Er teilt sich zwischen „Überfluß“ und Sterblichkeit, „Lücken des Menschenlebens“ und Unsterblichkeit. Dieses für Eros charakteristische Motiv taucht in modifizierter Form immer wieder auf: Hyperion bedenkt auf der Insel Salamis sein Leben, dessen „Steigen und Sinken“ (StA III, 47). Auch spricht er davon, daß Diotima die „Ebb’ und Fluth des Herzens mir behorcht“ (StA III, 62). Beidemale variiert er die Bestimmung des Eros, von dem es heißt: „An Einem Tage, wenn er es gütlich hat, kann er oft aufleben und blühen – und wieder oft welk dahinsinken.“ (Symp. 203 e, zitiert nach Conz). Diotima, die Hyperion Einsicht in sein Wesen vermittelt, „Zweimal, sagtest du? o du wirst in Einem Tage siebzimal vom Himmel auf die Erde geworfen“ (StA III, 67), bestätigt auch den Grund: „weil du ein Bürger bist in den Regionen der Gerechtigkeit und Schönheit“ (ebd.).

Hyperion, in seiner Natur als Eros, als „großer Dämon“ (Symp. 202 d) erfaßt, hat so eine besondere Aufgabe zu erfüllen. Er vermittelt zwischen Göttern und Menschen (vgl. Symp. 202 e), und dies ist die Aufgabe des Dichters. Hyperions Dichterberuf liegt so in seinem Wesen verankert. Ausdrücklich jedoch weist er darauf hin, daß es nicht allein ein Einzelschicksal ist, welches in ihm sich spiegelt, es ist menschliches Schicksal überhaupt: „Und das ist’s Lieber! Das macht uns arm bei allem Reichtum [...] daß die Liebe in uns, so lange wir leben, nicht erstirbt.“ (StA III, 16) Dies mag die Quelle sein für Hölderlins spät formulierte Einsicht „Und dichterisch wohnet der Mensch [...]“

### III

In seinem zu Beginn zitierten Brief an Neuffer nennt Hölderlin auch Aristophanes, der im ‚Symposion‘ als Mitstreiter um die Palme für das beste Lob des Eros auftritt. Auch sein Beitrag zum Gelingen des Gastmahls soll Eingang in den ‚Hyperion‘ finden. Er weicht, wie der Dichter zu Beginn und nach Abschluß seiner Lobrede betont, bewußt vom Stil der Vorredner ab. Im Gegensatz zu diesen „kehrt Aristophanes ausdrücklich zu dem preisenden Ton des Phaidros zurück [...]: Aristophanes wird wieder mythisch sprechen.“<sup>30</sup>

Eros enthüllt sich in dieser mythischen Rede als eine der menschlichen Verfügbarkeit entzogene Macht, die sich im „Streben nach dem Ganzen“ (Symp. 192 e) äußert. Wie dies zu verstehen ist, verdeutlicht der ‚Mythos‘ von den urzeitlichen Menschen in Kugelgestalt: In der Urzeit gab es drei Menschengeschlechter, ein männliches, ein weibliches und ein mannweibliches. Die Urmenschen waren von Kugelgestalt und bewegten sich „im Kreisschwung rasch vorwärts“ (Symp. 190 b). Gestalt und Bewegung der Menschen erklärt der ‚Mythos‘ durch ihre Herkunft: Sie stammen ab von den kugelgestaltigen und kreisförmig sich bewegenden Gestirnen, die männlichen von der Sonne, die weiblichen von der Erde und die mannweiblichen vom Mond. Sofern die Urmenschen dank ihrer Herkunft den in Gestalt und Bewegung vollkommenen Gestirnen gleichen, sind sie selbst vollkommen und mächtig. So machten sie „sich daran, sich den Weg zum Himmel zu bahnen, um den Göttern zu Leibe zu gehen“. (Symp. 190 b) Diese urmenschliche Hybris bringt die Götter „in nicht

<sup>30</sup> Gerhard Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt a. M. 1983, 120 f.



geringe [...] Verlegenheit“ (ebd.), denn sie konnten dem Frevel nicht tatenlos zusehen, durften die Menschen aber auch nicht vernichten, denn es bedürfen die Götter der Menschen, die ihnen opfern und Ehrenbezeugungen darbringen (vgl. Symp. 190 c). Zeus ersinnt daher eine den Göttern angemessene Verteidigung: Die kugelgestaltigen Urmenschen werden durch Teilung geschwächt. So entsteht das heutige Menschengeschlecht, und die Anzahl der opferbringenden Diener wird verdoppelt. Die heutigen Menschen leiden an dieser Urteilung und streben nach Wiedervereinigung mit der von ihnen abgetrennten Hälfte, nach Wiedererlangung der einstigen Vollkommenheit. Deshalb kann Aristophanes die Liebe kennzeichnen als die „Begierde also und das Streben nach dem Ganzen“ (τοῦ ὅλου οὖν τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ διώξει, Symp. 192 e).

Der von Aristophanes vorgetragene Mythos wird von Hölderlin zweimal ausdrücklich zitiert. Er bildet den Hintergrund einer Passage, in der Hyperion seine Liebe zu Diotima beschreibt:

*So tief, so innigst unversöhnlich hatte mein Geist noch nie sich gegen die Ketten gesträubt, die das Schicksaal ihm schmiedet, gegen das eiserne unerbittliche Gesez, geschieden zu seyn, nicht Eine Seele zu seyn mit seiner liebenswürdigen Hälfte. (StA III, 70)*

Und er dient zur Beschreibung des Wesens der Welt: Hyperion und Diotima „nannten die Erde“ in ihrem ersten Gespräch

*die immer treuer liebende Hälfte des Sonnengotts, ursprünglich vielleicht inniger mit ihm vereint, dann aber durch ein allwaltend Schicksaal geschieden von ihm, damit sie ihn suche, sich nähere, sich entferne und unter Lust und Trauer zur höchsten Schönheit reife. (StA III, 54)*

Himmel und Erde, das Ganze des Seienden, stehen im Verhältnis der Liebe zueinander. Ihre ursprüngliche Einheit ist durch „ein allwaltend Schicksaal“ (den Richtspruch des Zeus) verloren, und sie streben nun zur Wiedererlangung der einstigen Einheit, zur „höchsten Schönheit“. Dieses Streben geschieht „unter Lust und Trauer“, den Charakteristika des Eros.

Aber auch das Verhältnis zwischen Hyperion und Alabanda vermag der ‚Mythos‘ zu erhellen. Hyperions Einsamkeit – sie wurde ihm von Adamas beim Abschied prophezeit (vgl. StA III, 16) – findet in der Begegnung mit dem „junge[n] Titan[en]“ (StA III, 24) ein erstes, vorläufiges Ende, denn wohl konnte er „wie ein Trunkener vom Gastmahl“ (StA III, 21) aus der Natur zurückkehren, unter den Menschen aber steht er allein, denn „die Weisen [haben] ihre Lehrlinge verloren“ (StA III, 28).

Den Grund ihrer innigsten Freundschaft nennt Alabanda in einer Anrufung der Sonne:

*O heiliges Licht, das ruhelos, in seinem ungeheuren Reiche wirksam, dort oben über uns wandelt, und seine Seele auch mir mittheilt, in den Stralen, die ich trinke, dein Glück sey meines! Von ihren Thaten nähren die Söhne der Sonne sich [...]. (StA III, 29)*

Alabanda, der ‚Sohn der Sonne‘, verweist so auf denselben Herkunftsbereich, dem Hyperion, dessen „Nahmensbruder, der göttliche Hyperion des Himmels“ (StA III, 73), entstammt. Zugleich charakterisiert er sich mit diesen Worten wesentlich als Politiker, denn – so erzählt Aristophanes in seinem ‚Mythos‘ – das ursprünglich männliche Geschlecht stammt von der Sonne ab. Die aus dieser Teilung hervorgegangenen Halbstücke aber seien die besten, weil

sie die mannhaftesten von Natur sind, [...] Ein schlagender Beweis dafür: sind sie herangereift, so sind sie es – und sie allein –, die sich als brauchbar für die Staatsleitung erweisen. (Symp. 192 a)

Indem Alabanda sich als ‚Sohn der Sonne‘ bezeichnet, deutet er an, was sich im Laufe des Romans herausstellt: seine Existenz zielt ganz und gar auf den politischen Bereich. Deshalb kann er dem „Bund der Nemesis“ (StA III, 139) angehören, der da ist „aufzuräumen auf Erden“ (StA III, 33). Und deshalb auch kann er mit Hyperion am Befreiungskrieg der Griechen teilnehmen.

Wie die Begegnungen mit Adamas und mit Diotima, so wird auch Hyperions Freundschaft mit Alabanda unter ein auf Platon verweisendes Motto gestellt: aus ihrem Zusammensein ist Hyperion ein Tag

*besonders gegenwärtig. Wir waren zusammen aufs Feld gegangen, saßen vertraulich umschlungen im Dunkel des immergrünen Lorbeers, und sahn zusammen in unserm Plato, wo er so wunderbar erhaben vom Altern und Verjüngen spricht [...]. (StA III, 27)*

Der Ort der gemeinsamen Platon-Lektüre dient als Hinweis auf das Gemeinte: Der Lorbeer gilt als Zeichen des militärischen Sieges, verweist mithin in den Bereich des Politischen. So erklärt Hyperion seinen Entschluß, den Freund in den Kampf zu begleiten, mit den Worten: „Ich will nicht zusehn, wo es gilt, will nicht umhergehn und die Neuigkeit erfragen, wann Alabanda den Lorbeer nimmt.“ (StA III, 95)<sup>31</sup> Dem entspre-

<sup>31</sup> Zugleich jedoch gilt der Lorbeer als heiliger Baum Apollons. Wenn die politischen Platon-Studien des Paares im Zeichen des Dichtergottes stehen, so mag dies auch schon auf das Scheitern der Kriegspläne und Hyperions Dichterberuf verweisen.

chend kann Alabanda den Freund als „Waffenbruder“ (StA III, 28) bezeichnen, mit dem er „dafür sorgen [will], daß ihr Knechte und Barbaren dem Siegeslauf der Menschheit aus dem Wege geht“ (StA III, 29).

Die Platon-Lektüre Hyperions und des Staatsmannes Alabanda bezieht sich, so darf vor diesem Hintergrund wohl zu recht vermutet werden, auf eine ‚politische‘ Schrift des Philosophen. Vom „Altern und Verjüngen“ aber spricht Platon im ‚Politikos‘<sup>32</sup>, in dem er den ‚Mythos‘ vom Umschwung des Weltenrades vorträgt, welcher den gescheiterten ersten Versuch einer Wesensbestimmung des Politikers weitertreibt. Dieser ‚Mythos‘ bringt das „Wunder von der Umkehrung des Untergangs und Aufgangs der Sonne und der übrigen Gestirne“ (Polit. 269 a) in Verbindung mit der Erzählung über das Zeitalter des Kronos und das Geschlecht der erdgeborenen Menschen.

Das All, ein von Gott geschaffenes, vernunftbegabtes Lebewesen, hat zwar vieles von der Gottheit empfangen, ist aber auch körperhaft-vergänglich, in Bewegung. Seine Bewegung ist die „nach Möglichkeit [...] denkbar gleichförmigste: sie ist nur eine und vollzieht sich in demselben Raum“ (Polit. 269 e), es ist die Kreisbewegung. In ihrer Kreisbahn wird die Welt nun zuzeiten von der Gottheit geleitet; wenn aber die Anzahl ihrer Umläufe die angemessene Zahl erreicht hat, entläßt der Gott sie aus seiner Fürsorge. Die Welt dreht sich dann, dem eigenen Triebe folgend, in entgegengesetzte Richtung.

Der ‚Mythos‘ beschreibt zunächst den Wechsel vom eigenverantwortlichen zum gottgelenkten Weltumlauf: Für die Menschen zeigt die Umkehr des Weltlaufs bedeutende Folgen: Das Altern der Geschöpfe kam zum Stillstand, dann aber bewegte es sich in umgekehrte Richtung, d.h. alles wurde statt älter nun „in seinem Aussehen jünger und zarter“ (Polit. 270 e). Die weißen Haare der Greise wurden wieder dunkel, die Wangen der Bärtigen wurden wieder glatt. Die Leiber der Jünglinge wurden von Tag zu Tag „kleiner und kehrten wieder in den Zustand des neugeborenen Kindes zurück, dem sie an Seele und Leib ähnlich wurden“ (Polit. 270 e). Die Menschen entstanden nun nicht mehr durch geschlechtliche

<sup>32</sup> Schon F. Beißner vermutet in seinem Kommentar zur Stelle (StA III, 450), daß der ‚Mythos‘ des ‚Politikos‘ gemeint sei. Anders dagegen W. Kranz, Diotima. In: ders., Studien zur antiken Literatur und ihrem Fortwirken. Kleine Schriften, hrsg. von Ernst Vogt, Heidelberg 1967, 456–476, R. B. Harrison, Hölderlin and Greek Literature, Oxford 1975, und Erik Wolff, Vom Wesen des Rechts in deutscher Dichtung. Hölderlin – Stifter – Hebel – Droste, Frankfurt a. M. 1946, 9–59. Wolfgang Binder, Hölderlins Deutung des Menschen. In: ders., Hölderlin-Aufsätze, Frankfurt a. M. 1970, 112–133, führt den bei Hölderlin häufig verwendeten Topos vom Altern und Verjüngen auf Herders ‚Tithon und Aurora‘ zurück (vgl. ebd. 114).

Zeugung, sondern durch Auferstehung aus der Erde. Diese Periode des Weltlaufs ist die Zeit der Kronos-Herrschaft. In ihr wurde nicht allein die Bewegung der Welt durch den Gott geleitet, sondern auch die verschiedenen Landstriche waren unter den Göttern verteilt. Die Menschen waren in Herden den Göttern zugehörig, welche wie Hirten in jeder Hinsicht für sie sorgten. Es gab keine reißenden Tiere, Krieg und Zwietracht waren unbekannt. Es herrschte Frieden. Das menschliche Leben war mühelos, denn

Ein Gott war ihr Hüter [...]. Unter seiner Obhut aber gab es keine staatlichen Gemeinwesen, sowie auch keinen Besitz von Weibern und Kindern. [...] Früchte hatten sie in Hülle und Fülle von Bäumen und allerlei sonstigem Gebüsch, nicht durch den Fleiß des Landmannes erzeugt, sondern von der Erde freiwillig gespendet. (Polit. 271 e–272 a)

Als die Zahl der gottgeleiteten Umläufe erreicht war, ließ der Gott, als „der Steuermann des Weltalls gleichsam den Griff des Steuerruders fahren und zog sich auf seine eigene Warte zurück“ (Polit. 272 e). Die anderen Götter bemerkten bald die Veränderung und entließen die von ihnen behüteten Weltgegenden aus ihrer Obhut. Die Welt wurde nun durch ihr Schicksal und den ihr eigenen Trieb in entgegengesetzte Richtung bewegt. Dabei folgte sie zunächst den Lehren des Vaters. Je

weiter aber die Zeit vorrückt und Vergeßlichkeit sich einschleicht bei ihr, um so mehr nimmt auch Überhand der Zustand der alten Verwirrung, welcher am Ende der Zeit vollkommen aufblüht, so daß sie, nur aus wenig Gutem und einem großen Anteil des Entgegengesetzten jede Mischung zusammensetzend, in Gefahr des Verderbens gerät, sie selbst und alles in ihr. (273 c–d, zitiert nach Schleiermacher)

Besteht die Gefahr ihrer Zerstörung, so greift der Gott rettend ein und

lenkt alles, was im Verlauf der selbständigen Umlaufperiode in Krankheit und Verfall geraten ist, wieder um, ordnet sie wieder, richtet sie wieder auf und verleiht ihr Unsterblichkeit und die Kraft nie zu altern. (273 c)

Für die Menschen bringt die wiederholte Umkehr des Weltumschwungs erneut große Veränderungen: Ihr Altern kehrt sich um, d. h. sie werden nun statt jünger immer älter. Sie entstehen auch nicht mehr aus der Erde, sondern durch Empfängnis und Geburt. Die Zeit des „Friedens“ ist vorüber, Not und Mangel kamen auf, die allein durch Geschenke der Götter gemildert werden konnten: Prometheus brachte das Feuer, die Künste verdanken die Menschen dem Hephaistos und der Athene, Saat und Gewächse anderen Göttern.

Ein erster Bezug auf diesen Mythos findet sich in Hyperions Entwurf der „neue[n] Kirche“ (StA III, 32), der neuen, menschlich-schönen Gemeinschaft, die er in Opposition zu Alabandas Staatsentwurf vorstellt: „Du räumst dem Staate denn doch zu viel Gewalt ein“ (StA III, 31). Der Freund spricht dem Staat die Aufgabe zu, durch Gesetze das Zusammenleben der Menschen umfassend zu reglementieren, wobei sein Konzept sich nicht wesentlich von dem des bestehenden Staates unterscheidet: „Immerhin hat das den Staat zur Hölle gemacht, daß ihn der Mensch zu seinem Himmel“ (ebd.), „zur Sittenschule“ (ebd.) machen wollte. Beide, der bestehende ebenso wie der von Alabanda entworfene Verstandes-Staat, sind gekennzeichnet durch Begriffe wie „Gewalt“, „Gesetz“ und „erzwingen“. Vom Verstand aber sagt Hyperion: „Vor dem Unsinn, vor dem Unrecht schützt er uns, indem er ordnet; aber sicher zu seyn vor Unsinn und vor Unrecht ist doch nicht die höchste Stufe menschlicher Vortrefflichkeit.“ (StA III, 83)

Wahres Zusammenleben aber, wie Hyperion es im Blick hat, „das läßt sich nicht erzwingen“ (StA III, 31). Es ist Gabe der „Liebe“ und des „Geist[es]“ (ebd.). Der Staat ist so nur „die Mauer um den Garten menschlicher Früchte und Blumen“ (StA III, 32). Er greift nicht in das Leben der Menschen ein, sondern umhegt den Bezirk menschlichen Zusammenlebens, so wie die Götter des Kronos-Zeitalters eher einem Hirten denn einem Herrscher gleichen.

Die Opposition von gegenwärtigem Staat und zukünftiger Gemeinschaft entspricht nun dem Gegensatz zwischen dem Zeitalter des Zeus und dem des Kronos. Im Zeitalter des Kronos lebten die Menschen von göttlichen Hirten behütet, und es existierten „keine staatlichen Gemeinwesen, sowie auch kein Besitz von Weibern und Kindern“ (271 e). Es bestehen keine Zwangsgesetze, während das gegenwärtige Zeitalter, im platonischen ‚Mythos‘ die Herrschaftszeit des Zeus, durch die Existenz der Gesetze bestimmt ist.<sup>33</sup>

Im Zeitalter des Kronos ist das Leben durch das Fehlen dessen charak-

<sup>33</sup> Auch in der Ode ‚Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter‘ bezieht sich Hölderlin auf diesen ‚Mythos‘. Auch dort gilt von Zeus „es blühet dein Gesez, du hältst die Waage“, während „der Gott der goldnen Zeit“, Saturn (= Kronos) „kein Gebot aussprach“ (StA II, 37). Mit Rücksicht auf den von Platon vorgetragenen ‚Mythos‘ wird auch verständlich, wieso Hölderlin, wie W.F. Otto mit Verwunderung feststellt, vom herkömmlichen ‚Bild‘ des goldenen Zeitalters abweichen kann: „Während aber für Homer und Hesiod das Zeusreich das Herrlichste und Größte ist, was sie zu denken vermögen, die Sonne, bei deren Aufgehen alle anderen Lichter verblichen, weiht Hölderlin seine höchste Andacht der Urwelt des Uranos und Kronos.“ (W.F. Otto, *Der Dichter und die alten Götter*, 34)

terisiert, was die Menschen der heutigen Zeit bestimmt, die „im Schweiß des Angesichts sich abarbeite[n]“ (StA III, 10): Die Natur spendet freiwillig Nahrung und Wohnung, die Menschen können mit den Tieren sprechen, sind nicht getrennt von der Natur, sondern eins mit ihr. Die „Lieblingin der Zeit, die jüngste, schönste Tochter der Zeit [= Chronos], die neue Kirche“ (StA III, 32), wird hervorgehen aus „diesen befleckten veralteten Formen“ (ebd.) und den Menschen „die schöne Jugend wiederbringen“ (ebd.). Wie im platonischen Mythos wird der Zeitlauf umgekehrt. Das Altern der gegenwärtigen Menschheit wird zur Erneuerung der schönen, vergangenen Jugend.

Und Hyperions Entschluß zur Teilnahme am griechischen Befreiungskrieg, unter Vorblick auf die „neue Kirche“ gefaßt, gründet in der platonischen Dreiheit von Schönem, Gutem und Wahrem als letztem Ziel:

*In den Olymp des Göttlichschönen, wo aus ewigjungen Quellen das Wahre mit allem Guten entspringt, dahin mein Volk zu führen, bin ich noch jezt nicht geschickt. Aber ein Schwert zu brauchen, hab' ich gelernt und mehr bedarf es für jezt nicht. Der neue Geisterbund kann in der Luft nicht leben, die heilige Theokratie des Schönen muß in einem Freistaat wohnen, und der will Plaz auf Erden haben und diesen Plaz erobern wir gewiß.* (StA III, 96)

Im Zeitalter des Kronos ist „die heilige Theokratie des Schönen“ wirklich, und so wird verständlich, warum der Plan, dem „neue[n] Geisterbund“ einen „Plaz auf Erden“ zu erobern, scheitern muß: Indem Hölderlin die „heilige Theokratie des Schönen“ mit dem Zeitalter des Kronos gleichsetzt, entzieht er die Verwirklichung der gesellschaftlichen Schönheit der menschlichen Einflußnahme. Nicht der Mensch kann das goldene Zeitalter des Kronos herbeiführen, sondern dies kann allein der Gott, der – ist es an der Zeit – rettend in den Lauf der Welt eingreift.

Schon in dem der „Freundschaft“ gewidmeten Gespräch der „Sonderlinge [. . .] in Kalaurea“ (StA III, 62) greift Hyperion diese, vom platonischen ‚Mythos‘ vorgezeichnete Bewegung der Welt- und Menschheitsgeschichte auf, indem er, seiner Aufgabe als Seher, der über das spricht, das war, das ist und das sein wird, genügend, seinen Entwurf der Menschheitsgeschichte in den drei Dimensionen der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft entfaltet. Er nimmt dabei die vergangene „alte schöne Welt“ (StA III, 16) zum Ausgangspunkt: „Von Pflanzenglük begannen die Menschen und wuchsen auf, und wuchsen bis sie reiften“ (StA III, 63). Dieser Zustand der „Kinderharmonie“ (ebd.) kann dem Zeitalter des Kronos verglichen werden, in dem die Menschen die Natur der kleinen Kinder annahmen und ihnen „an Seele und Leib ähnlich

wurden“ (Polit. 270 e). Auch sie lebten, pflanzenhaft, in Einheit mit der Natur. Die Gegenwart hingegen ist gekennzeichnet durch die Wiederkehr „alter Verwirrung“ (Polit. 273 c, zitiert nach Schleiermacher).<sup>34</sup> Das „Menschengeschlecht, unendlich aufgelöst, wie ein Chaos [...]“ (StA III, 63), lebt in der Zeit der Götterferne, da der Gott „sich auf seine eigene Warte zurück[gezogen]“ (Polit. 272 e) hat, die Welt ihr Schicksal und ihre Bewegung in eigener Verantwortung bestimmt. Die „Schönheit flüchtet aus dem Leben der Menschen sich herauf in den Geist“ (ebd.). Als „Ideal“ bleibt sie den „Wenigen“ erhalten, und „von diesen, diesen beginnt das zweite Lebensalter der Welt“ (StA III, 63). Auch hier zeigt sich: Hyperion spricht dem Menschen die Macht zu, das eigene Geschick zu meistern, und Diotimas Warnruf „O ihr Gewaltsamen! [...] die ihr so schnell zum Äußersten seyd, denkt an die Nemesis!“ (StA III, 96) verhallt.

#### IV

Hölderlins ‚Hyperion‘ bringt ‚Menschheit‘ in zweifachem Sinne in den Blick: als Geschichte des Individuums und als Geschichte des Menschengeschlechts, als „exzentrische Bahn, die der Mensch, im Allgemeinen und Einzelnen“ (StA III, 163), zu durchlaufen hat. Beide Aspekte sind vor dem Hintergrund platonischer Geisteswelt zu verstehen: Hyperions Geschichte zeigt das Gepräge des Eros. Er ist ein Zwischenwesen zwischen Sterblichem und Unsterblichem, ein „großer Dämon“, ein Mittler(es) zwischen Göttern und Menschen. Darin liegt sein Dichterberuf begründet. Die prägenden Ereignisse seiner Lebensgeschichte, die Bildung durch Adamas, die Freundschaft mit Alabanda und schließlich seine Liebe zu Diotima verweisen auf die Welt der platonischen ‚Mythen‘. Ebenso Hyperions Entwurf der Menschheitsgeschichte. Beide Geschichtsverläufe sind „nach ihren wesentlichen Richtungen, immer gleich

[...]“ (StA III, 163). Ihr Ziel, der „Frieden alles Friedens“ (StA III, 236), ist durch menschliche Eigenmacht nicht zu erreichen: „[...] weder unser Wissen noch unser Handeln gelangt in irgend einer Periode des Daseyns dahin, wo aller Widerstreit aufhört, wo Alles Eins ist [...]“ (ebd.). Die Einheit mit Gott, verstanden als homoiosis theo bzw. als das goldene Zeitalter, läßt sich nicht erzwingen. Aber: sie begegnet dem Menschen, denn „jene unendliche Vereinigung“ „ist vorhanden – als Schönheit“ (StA III, 237).

<sup>34</sup> Walter Bröcker, *Platos Gespräche*, Frankfurt a.M. 1985, 478, macht m.E. zu recht darauf aufmerksam, daß Hölderlin noch in der Rheinymne den ‚Politikos‘ zitiert. Mit den Worten „und wiederkehrt Uralte Verwirrung“ (StA II, 148) greift er wörtlich auf den Weltumschwung-Mythos zurück, in dem es ja heißt, daß „je weiter aber die Zeit vorrückt [...], um so mehr nimmt auch überhand der Zustand der alten Verwirrung [τὸ τῆς παλαιᾶς ἀναρμοστίας πάθος]“ (Polit. 273 d, Übersetzung nach Schleiermacher). Dies muß Harrison, a. a. O., 72, entgegengehalten werden, der gegen die schon von Beißner vorgetragene Vermutung (StA III, 450), daß Hölderlin sich in der oben zitierten Passage auf den ‚Politikos‘ beziehe, behauptet: „Against this suggestion it can be argued that there is no connection between this myth and the subject of Hyperion, and there is no other evidence of Hölderlin’s interest in Plato’s statesman.“

# Hölderlins Longin-Rezeption

Von

Martin Vöhler

Bereits in Maulbronn (1788) hatte Hölderlin Longins Schrift 'Über das Erhabene' gelesen.<sup>1</sup> Die frühe Longin-Kenntnis vertiefte er zehn Jahre später, als er an den dichtungstheoretischen Beiträgen für sein Journal 'Iduna', das 1799 erscheinen sollte, arbeitete. Unter den Beiträgen kommt der Longin-Auseinandersetzung ein spezifischer Ort zu: Sie findet sich in einer Sammlung von sieben Aphorismen, die als geschlossene Gruppe in das Journal eingehen sollten. Nach dem Scheitern des 'Iduna'-Projektes blieben die Aphorismen unveröffentlicht, in der kritischen Ausgabe von Beißner wurden sie unter dem Titel 'Reflexion', in der Frankfurter Ausgabe als 'Sieben Maximen' ediert.<sup>2</sup>

In den Aphorismen der 'Reflexion' setzt sich Hölderlin mit Longins Schrift 'Über das Erhabene' auseinander, indem er Grundbegriffe Longins aufnimmt, sie in den Kontext seiner eigenen Begrifflichkeit übersetzt und so in aphoristischer Kürze eigene dichtungstheoretische Positionen skizziert. Nun aber war Longins Schrift im 18. Jahrhundert bereits ausgiebig diskutiert worden: Die Zeit, in der die Schrift noch als Entdeckung und ihr Autor als „principe dei critici“ (Vico) gefeiert werden konnte, war längst vorüber. Boileaus Übersetzung (1674)<sup>3</sup>, die den anspruchsvollen griechischen Text einem breiten Publikum erschlossen hatte, regte eine intensive Diskussion an. Sie verlief in zwei Phasen.

In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde das Erhabene im Rahmen der klassischen Rhetorik, unter dem Gesichtspunkt der *genera dicendi*<sup>4</sup>, diskutiert: Dem mittleren Stil (*genus medium*) wurde, unter Rekurs auf Longin, der hohe Stil (*genus grande*) gegenübergestellt, das

<sup>1</sup> Rudolf Magenau schreibt ihm: „Behalten Sie den Longin noch meinerwegen ein 4teljar. Es freut mich recht, daß er Ihnen gefällt.“, Brief Nr. 4, 10.7.1788, StA VII 1, 6, Z. 56f.

<sup>2</sup> StA IV, 233–236; vgl. FHA 14, 51–71.

<sup>3</sup> Vgl. Jules Brody, Boileau and Longinus, Genf 1958; Karl Maurer, Boileaus Übersetzung der Schrift Περὶ ὕψους als Text des französischen 17. Jahrhunderts. In: Le classicisme à Rome aux 17<sup>es</sup> siècles avant et après J.-C., hrsg. v. Hellmut Flashar, Genf 1979, S. 213–262.

<sup>4</sup> Vgl. Cicero, Orator 69.

stürmische Umstimmen und Ergreifen (*flectere und movere*) trat in Konkurrenz zum wohltemperierten Einnehmen und Gewinnen (*delectare und conciliare*). Hierbei konnten sich insbesondere das religiöse Epos (Milton, Klopstock) und die enthusiastische Ode als neue Formen des erhabenen Stils durchsetzen.<sup>5</sup> In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ging die Longin-Diskussion von der Rhetorik auf die Philosophie über: Das Erhabene wurde vom Schönen unterschieden und spezifisch fundiert. Die wichtigsten Etappen der philosophischen Diskussion bildeten die Untersuchungen Burkes (1757), Mendelssohns (1758), Kants (1764, 1790) und Schillers (1792–1796).<sup>6</sup> Im Rahmen der philosophischen Diskussion kam Longin allerdings kaum mehr Bedeutung zu. Seine Schrift gab nurmehr den Anlaß zur modernen Theoriebildung, worauf bereits Edmund Burke hinwies, als er erklärte, Longin habe „things extremely repugnant to each other, under one common name of the *Sublime*“ verbunden, so daß eine „confusion of ideas“ entstanden sei, die entwirrt werden müsse.<sup>7</sup> Eine Verabschiedung Longins aus der modernen Debatte empfahl schließlich A. W. Schlegel (1801/2): Sei doch die Schrift, kritisch betrachtet, ledig-

<sup>5</sup> Vgl. Alfred Rosenberg, Longinus in England bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, Diss. Berlin 1917; Thomas R. Henn, Longinus and English Criticism, Cambridge 1934; M. H. Abrams, Spiegel und Lampe, München 1978 (= The Mirror and the Lamp, New York/London 1953); W. J. Hipple jr., The Beautiful, the Sublime and the Picturesque in Eighteenth-Century British Theory, Carbondale 1957; D. B. Morris, The Religious Sublime. Christian Poetry and Critical Tradition in 18th Century England, Kentucky U.P. 1972; Peter-Eckhard Knabe, Schlüsselbegriffe des kunsttheoretischen Denkens in Frankreich von der Spätclassik bis zum Ende der Aufklärung, Düsseldorf 1972, S. 450–458; Jean Starobinski, Eloquence and Liberty. JHI 38, 1977, S. 195–210; Christian Begemann, Erhabene Natur. Zur Übertragung des Begriffs des Erhabenen auf Gegenstände der äußeren Natur in den deutschen Kunsttheorien des 18. Jahrhunderts. DVjs 58, 1984, S. 74–110; Carsten Zelle, Schönheit und Erhabenheit. Der Anfang doppelter Ästhetik bei Boileau, Dennis, Bodmer und Breitinger. In: Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn, hrsg. v. Christine Pries, Weinheim 1989, S. 55–73.

<sup>6</sup> Edmund Burke, A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful, hrsg., eingeleitet und kommentiert von J. T. Boulton, London 1958; Moses Mendelssohn, Ueber das Erhabene und Naive in den schönen Wissenschaften. In: M. M., Ästhetische Schriften in Auswahl, hrsg. v. Otto F. Best, Darmstadt 1986, S. 207–246; Immanuel Kant, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764), Analytik des Erhabenen (1790). In: Kants Werke, Akademie – Textausgabe, Bd. 2, Berlin 1968, S. 205–256, Bd. 5, Berlin 1968, S. 244–278; Friedrich Schiller, Ueber den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen (1792), Ueber die tragische Kunst (1792), Vom Erhabenen (1793), Ueber das Pathetische (1793), Ueber das Erhabene (entstanden um 1794/96). In: Schillers Werke, Nationalausgabe, Bde. 20/21, Weimar 1962/63.

<sup>7</sup> Burke a.a.O., S. 1.

lich „voll Declamation, leer an Begriffen und noch mehr an Ordnung darin“.<sup>8</sup>

In dieser Situation, in der das Desinteresse an der Schrift bereits überwog, greift Hölderlin noch einmal unmittelbar auf sie zurück. Dabei reagiert er auf die Last der Tradition mit der Leichtigkeit seiner Darstellung: Er formuliert in prägnanter Kürze, in der Form also, die Longin als den höchsten Ausdruck des Erhabenen empfohlen hatte.<sup>9</sup> Darüber hinaus verdeckt er seinen Bezugspunkt: Longin selbst wird nirgends genannt. Die Auseinandersetzung gerät so in ein aphoristisches Spiel, bei dem Longin (implizit) die Positionen vorgibt, auf die Hölderlin mit seiner ‚Reflexion‘ antwortet. Dieses aphoristische Spiel entging der späteren Forschung. Die Tragweite der Longin-Rezeption hat erst Albrecht Seifert – im begrenzten Rahmen seiner Arbeit – offengelegt.<sup>10</sup> Hier ansetzend möchte ich im folgenden Hölderlins überraschenden Zugriff auf Longin und dessen Relevanz für seine Poetologie und Geschichtsphilosophie herausstellen. Den Ausgangspunkt dazu bildet ein kurzes Résumé der Positionen Longins.

## I

Longin hält in seiner Schrift ein leidenschaftliches Plädoyer für das erhabene Pathos. Seine zentrale These lautet:

Ich möchte nämlich zu behaupten wagen, daß nichts so ausdrucksstark ist wie das edle Pathos, wo es angebracht ist: Gleichsam in einer Art von Wahnsinn und unter geistigem Anhauch strömt es enthusiastisch hervor und erfüllt die Rede mit der Kraft Apolls. (8.4)<sup>11</sup>

Im Pathos der Begeisterung entfalte das Erhabene seine volle Wirkungs-

<sup>8</sup> August Wilhelm Schlegel, Vorlesungen über Ästhetik I (1798–1803), mit Kommentar und Nachwort hrsg. v. Ernst Behler, Paderborn etc. 1989, S. 215.

<sup>9</sup> Kapitel 1.4, 12.4, 34.4. Hölderlins Textausgabe ist noch ungeklärt: Im 18. Jahrhundert gab es zahlreiche Ausgaben des Originaltextes und moderner Übersetzungen (Vgl. die Auflistung Otto Schönbergers. In: Longinus, Vom Erhabenen, griechisch und deutsch, hrsg. v. O. Schönberger, Stuttgart 1988, S. 150f.).

<sup>10</sup> Albrecht Seifert, Untersuchungen zu Hölderlins Pindar-Rezeption, München 1982, S. 63–79.

<sup>11</sup> 8.4: „Θαρρῶν γὰρ ἀφορισαίμην ἂν ὡς οὐδὲν οὕτως ὡς τὸ γενναῖον πάθος, ἔνθα χρεῖ, μεγαλήγορον, ὥσπερ ὑπὸ μανίας τινὸς καὶ πνεύματος ἐνθουσιαστικῶς ἐπιπνέον καὶ οἶονε φουβάζον τοὺς λόγους.“ Im folgenden zitiere ich Longin in (eigener) deutscher Übersetzung, wesentliche griechische Begriffe werden in Klammern hinzugefügt, die Übersetzung richtet sich

kraft. Das begeisterte Pathos überwältige den Redner, durchdringe den Text und reiße so das Publikum mit sich. Insbesondere hebt Longin das Moment der Überwältigung (ἐκπλαγίς, 1.4) hervor. Das pathetisch Erhabene wirke „wie ein Blitz, der die Dinge auseinandersprengt und so die gesamte Redegewalt des Rhetors mit einem Schlag offenbart“ (1.4). Demgegenüber wirke das Erhabene „ohne Pathos“, das Longin ebenfalls kennt und behandelt<sup>12</sup>, viel schwächer. Er vergleicht es mit einem Flächenbrand, der sich langsam, aber stetig ausbreite und den Hörer durch sein gewaltiges Ausmaß erstaune und gleichsam „überflute“, während das pathetisch Erhabene ihn blitzartig überwältige (12.4–5). Das pathetisch Erhabene bilde – ganz unabhängig von seinem Kontext<sup>13</sup> – einen einprägsamen „Höhepunkt und Gipfel“ der Rede (1.3)<sup>14</sup> und bleibe dem Hörer unauslöschlich in Erinnerung. Neben der Struktur und der Wirkung des Erhabenen behandelt Longin auch dessen produktionsästhetische Voraussetzungen.

Hier liegt der eigentliche Neuanfang Longins innerhalb der antiken Rhetorik.<sup>15</sup> Die Überwältigungskraft (officium movendi) wird nicht mehr nur aus der rhetorischen Kunst hergeleitet, sie wird vielmehr auf die „natürliche“ Begabung des Autors zurückgeführt: auf seine „gedankliche Konzeptionskraft“ und seine Fähigkeit zu „heftigem und begeistertem Pathos“. Die „natürlichen“ Anlagen gelten mehr als das bloße technische Können (8.1). Die traditionelle Rhetorik erhält somit eine philosophische Fundierung: Das Pathos ergreife die empfängliche „große Natur“<sup>16</sup> des

nach der Ausgabe von Donald Andrew Russel, *Libellus de sublimitate Dionysio Longino fere adscriptus*, Oxford 1981.

<sup>12</sup> Das unpathetisch Erhabene nennt Longin „Erhabenes ohne Pathos“ (8.2), als Paradigmen hierfür wählt er die ‚Odyssee‘ (9.11–9.15), Cicero und Platon (12.2–13.1). Seine Unterscheidung von unpathetisch und pathetisch Erhabenem entspricht bereits der Kantischen von „mathematisch“ und „dynamisch“ Erhabenem (KdU §24).

<sup>13</sup> Es ist also, wie Russel betont, „a special effect, not a special style“. In: ‚Longinus‘, On the Sublime, hrsg. mit Einführung und Kommentar von Donald Andrew Russel, Oxford 1964, S. xxxvii.

<sup>14</sup> Vgl. 1.3, 1.4, 12.5, 13.2, 18.2, 22.4, 30.1, 35.5, 39.3.

<sup>15</sup> Zu Longins Stellung innerhalb der antiken Rhetorik: Ludwig Voit, *ΔΕΙΝΟΘΗΣ*. Ein antiker Stilbegriff, Leipzig 1934, S. 47–53; Fritz Wehrli, *Der erhabene und der schlichte Stil in der poetisch-rhetorischen Theorie der Antike*. In: *Phyllobolia*. Fs. f. Peter von der Mühl, hrsg. v. Olof Gigon u. a., Basel 1946, S. 9–34; Franz Quadlbauer, *Die genera dicendi bis Plinius d. J.*. Wiener Studien 71, 1958, S. 55–111; Reinhard Brandt, *Pseudo-Longin. Der hohe Stil*. *Altertum* 9, 1963, S. 136–142.

<sup>16</sup> Longin spricht gleichermaßen von „großer Gesinnung“ (7.1), „großer Natur“ (36.4) und „Seelengröße“ (9.2) als der unabdingbaren Voraussetzung literarischer Produktion.

Autors, erfülle sie mit dem „Verlangen“ (ἔρωσ, 35.2), „die Grenzen dessen, was uns umgibt“ (35.3) zu überschreiten, lasse ihn den gesamten Kosmos in seiner Naturgewalt, Größe und Schönheit erschauen und dadurch seiner göttlich-erhabenen Bestimmung innewerden (35.3). Das philosophische Modell des begeisterten Aufschwungs ist bei Platon vorgegeben: Longin zitiert Platon ausführlich, um das Ethos der „großen Natur“ von dem der gewöhnlichen Menschen abzusetzen:

Zum Wahren aber haben sie niemals hinaufgeschaut, sie ließen sich nicht erheben, und so kamen sie auch nie in den Genuß sicherer, reiner Freude. Sondern dem Weidevieh gleich blicken sie immer nach unten, beugen sich zur Erde und weiden sich an ihren Tafeln, werden satt und bespringen einander. Für den Vorteil dabei treten sie zu, sie stoßen und töten einander mit eisernen Hörnern und Hufen aus Unersättlichkeit. (13.1)<sup>17</sup>

Demgegenüber ermöglicht die Begeisterung bei Longin (wie bei Platon) die Durchbrechung der Triebdetermination. Vom Eros geleitet führe sie über die Grenzen der Sterblichkeit hinaus in die Sphäre der Götter (35.2, 36.1). Im Erhabenheitserlebnis werde erfahrbar, „wozu wir da sind“ (35.3). Ethik und Ästhetik sind in Longins Konzept des Erhabenen wechselseitig aufeinander bezogen: Nur die „große Natur“ ist zur Erhebung fähig, im Erhabenheitserlebnis wiederum vergewissert sie sich ihrer ethischen Bestimmung.<sup>18</sup>

Vorrangig geht es Longin um die Erläuterung dieser philosophischen Prämissen, der technischen Anleitung kommt nur sekundäre Bedeutung zu. Longin setzt die Kenntnis der traditionellen Rhetorik voraus und behandelt vor allem die pathoseregende Kraft der einzelnen Mittel. Anhand von zahlreichen Beispielanalysen demonstriert er die spezifische Wirkung der Figuren (16–29), der Diktion (30–38) und der Satzfügung (39–43). In didaktischer Hinsicht aber verlangt er rhetorische Schulung. Der begabte Autor bedürfe der rhetorischen Ausbildung, um sich nicht „im bloßen Schwung und ungeübten Wagnis zu verlieren“ (2.2). Die

<sup>17</sup> Longin zitiert Platons 'Staat' IX, 586 a, b.

<sup>18</sup> In seiner Darstellung der Schrift unterschätzt Manfred Fuhrmann das ethische Moment der „Größe“: Fuhrmanns Vorbehalt, die „Größe“ sei bei Longin eine „weithin indifferente psychische Befindlichkeit“ und mit „keinem Worte“ näher bestimmt (M.F., Einführung in die antike Dichtungstheorie, Darmstadt 1973, S. 135–160, insbes. S. 147), übersieht insbesondere die Kapitel 13.1, 35 und 44.8 der Schrift, in denen Longin – unter Rekurs auf Platon – das Erhabene ethisch fundiert, vgl. Joseph Hans Kühn, ΥΨΟΣ. Eine Untersuchung zur Entwicklungsgeschichte des Aufschwungsgedankens von Platon bis Poseidonios, Stuttgart 1941, S. 17; Constantine G. Niarchos, The work of art in the philosophy of Longinus, with reference to Plato and Aristotle. Diotima 15, 1987, S. 78–100.

technische Schulung wird zum notwendigen Komplement der „natürlichen“ Begabung. Doch dürfe sich das Regel-Wissen nicht verselbständigen.<sup>19</sup> Bloße Beherrschung der Regeln führe nur zu gesundem „Mittelmaß“ (33.1). Umgekehrt jedoch seien die erhabenen Autoren „am wenigsten fehlerfrei“ (33.2). Die Wahl, ein mittelmäßig-tadelloses oder ein grandios-fehlerhaftes Werk zu schreiben, dürfte jedem leicht fallen (33.2–5). Mit dieser suggestiven Alternative bezieht Longin selbst Position innerhalb der literaturtheoretischen Diskussion seiner Zeit: Er wendet sich polemisch gegen das hellenistische Literaturideal. Gegen das Programm von Anmut, Transparenz, Zierlichkeit, Witz und Urbanität<sup>20</sup> setzt er den Akzent auf Größe, Leidenschaft, Überwältigung und Hingerrissenheit. Pathos und Erhabenheit werden zu entscheidenden Kriterien, Homer, Platon und Demosthenes zu unübertrefflichen Mustern.<sup>21</sup>

Longin versammelt also eine Vielzahl von Aspekten unter dem Titel des „Erhabenen“: Orientiert an Platon gibt er der Rhetorik ein ethisches Fundament. Die Voraussetzung dichterischen Schaffens liege im Enthusiasmus der „großen Natur“. Im Hinblick auf die Werkstruktur unterscheidet er den Typus des pathetisch Erhabenen von dem des unpathetisch Erhabenen. „Kunst“ solle natürlich erscheinen, aber die Fehler der „Natur“ korrigieren (wozu die rhetorische Schulung befähige). Zur Illustration dient ein Kanon klassischer Autoren.<sup>22</sup> Das Ziel rhetorischer Psychagogik schließlich liege in der Begeisterungsübertragung.

## II

Unter all diesen Aspekten greift Hölderlin Longins Entgegensetzung von „Begeisterung“ und „Besonnenheit“, von begabter Natur und regelhafter Kunst heraus und legt sie seiner Aphorismen-Reihe zugrunde. Er behandelt mit den Aphorismen zugleich ein Problem, vor das er sich selbst

<sup>19</sup> Vgl. 17.1, 22.1, 32.

<sup>20</sup> Longin entfaltet diese Kategorien im Rahmen seiner Hypereides-Kritik (Kap. 34).

<sup>21</sup> Zum Klassizismus Longins und seiner Verortung innerhalb der literaturtheoretischen Debatte der Kaiserzeit vgl. Manfred Fuhrmann a.a.O., S. 161–183, insbes. S. 178; Hellmut Flashar, Die klassizistische Theorie der Mimesis. In: Le classicisme à Rome aux 1<sup>ers</sup> siècles avant et après J.-C., hrsg. v. H. Flashar, Genf 1979, S. 79–111.

<sup>22</sup> Kanon: Homer, Platon, Demosthenes, Thukydides (14.1). Ausführliche Einzelbehandlung: Homer (9, 27), Hesiod (13), Sappho (10), Aischylos (15), Sophokles (15, 23), Herodot (22, 26, 38), Thukydides (14, 38), Xenophon (4, 19, 25), Platon (12, 13, 28, 32), Demosthenes (12, 16, 17, 20, 24, 39). Einfache Nennung: Pindar, Archilochos (33.5).

gestellt sah. Seine Gedichte, die er – nach seiner „Flucht aus Jena“<sup>23</sup> – in den ‘Horen’ und im ‘Musen-Almanach’ zur Veröffentlichung eingereicht hatte, waren nur teilweise und zögernd aufgenommen worden.<sup>24</sup> Schiller kritisiert an ihnen die „heftige Subjectivität“ und fügt, in einem Brief an Goethe (30.6.1797), begründend hinzu:

Er lebt jetzt als Hofmeister in einem KaufmannsHause zu Frankfurth, und ist also in Sachen des Geschmacks und der Poesie bloß auf sich selber eingeschränkt und wird in dieser Lage immer mehr in sich selbst hineingetrieben.<sup>25</sup>

Der Analyse folgt, in einem weiteren Brief an Goethe (17. 8. 1797), die schroffe Ablehnung:

Ich möchte wissen ob diese Schmidt [sc. Siegfried Schmid], diese Richter [sc. Jean Paul] diese Hölderlins absolut und unter allen Umständen so subjectivisch, so überspannt, so einseitig geblieben wären, ob es an etwas primitivem liegt, oder ob nur der Mangel einer aesthetischen Nahrung und Einwirkung von aussen und die Opposition der empirischen Welt in der sie leben gegen ihren idealischen Hang diese unglückliche Wirkung hervorgebracht hat.<sup>26</sup>

Die Ratschläge aus Jena und Weimar gehen in dieselbe Richtung. Schiller empfiehlt Hölderlin (24. 11. 1796):

Flieden Sie wo möglich die philosophischen Stoffe, sie sind die undankbarsten, und in fruchtlosem Ringen mit denselben verzehrt sich oft die beste Kraft, bleiben Sie der Sinnenwelt näher, so werden Sie weniger in Gefahr seyn, die Nüchternheit in der Begeisterung zu verlieren, oder in einen gekünstelten Ausdruck zu verirren.

Auch vor einem Erbfehler deutscher Dichter möchte ich Sie noch warnen, der Weitschweifigkeit nehmlieh.<sup>27</sup>

Goethe rät ihm, „kleine Gedichte zu machen und sich zu jedem einen menschlich interessanten Gegenstand zu wählen.“<sup>28</sup> Hölderlin nimmt die Mahnung zur „Nüchternheit“ und die Warnung vor „Weitschweifigkeit“

<sup>23</sup> Vgl. Momme Mommsen, Hölderlins Lösung von Schiller. Zu Hölderlins Gedichten ‘An Herkules’ und ‘Die Eichbäume’ und den Übersetzungen aus Ovid, Vergil und Euripides. JDSG 9, 1965, S. 202–244.

<sup>24</sup> NA 29, S. 323: „Vermutlich hatte Hölderlin mit seinem Brief vom 24. Juli 1796 die Gedichte ‘An die Unerkannte’, ‘An Herkules’ (Titel nicht von Hölderlin), ‘Diotima’ (mittlere Fassung) und ‘An die klugen Rathgeber’ an Schiller gesandt, vielleicht auch ‘Die Eichbäume’, erschienen im 10. Stück der ‘Horen’ 1797“.

<sup>25</sup> NA 29, S. 93.

<sup>26</sup> NA 29, S. 118.

<sup>27</sup> NA 29, S. 13 f.

<sup>28</sup> NA 37 I, S. 109.

in seine ‘Reflexion’ auf, doch weist er den Rat zur Beschränkung auf „kleine Gedichte“ mit einem „menschlich interessanten Gegenstand“ oder auf „ein ganz einfaches Idyllisches Factum“ und „Menschenmahle-rey“<sup>29</sup> zurück. Ihm liegt daran, seine „philosophischen Stoffe“ nicht durch belanglose Idyllen zu ersetzen. Das Erhabene, dessen Darstellung Begeisterung und Pathos verlangt, will er seiner Dichtung erhalten: Vom frühen bis zum Spätwerk bleibt der Bezug zum „Höchsten“ konstitutiv, verändert wird nur die Vorstellung, in der es gedacht wird. Die notwendige Korrektur soll also nicht den Gegenstand der Begeisterung treffen, sondern den Darstellungsmodus. Hölderlin geht es darum, der Begeisterung und dem Pathos eine neue Ausdrucksform zu geben. Hierbei rekurriert er auf die Schrift Longins. Longin wird zum Bündnispartner gegen Goethe und Schiller, angeregt durch seine Schrift entwickelt Hölderlin Alternativen und damit die Möglichkeit der Selbstbehauptung gegen die „klugen Rathgeber“.<sup>30</sup>

### III

Im Eingangsaufsatz seiner ‘Reflexion’ exponiert Hölderlin das Thema der gesamten Aphorismen-Reihe:

*Es giebt Grade der Begeisterung. Von der Lustigkeit an, die wohl der unterste ist, bis zur Begeisterung des Feldherrn der mitten in der Schlacht unter Besonnenheit den Genius mächtig erhält, giebt es eine unendliche Stufenleiter. Auf dieser auf und abzusteigen ist Beruf und Wonne des Dichters. (StA IV, 233, Z. 2–6)*

Hölderlin wählt denselben Einstieg wie Longin, der seine Schrift (nach einem einleitenden Kapitel) ebenfalls mit der Hervorhebung der „Besonnenheit“ (εὐβουλία, 2.3) begonnen hatte: Gerade weil Dichtung enthusiastisch fundiert sei und der Dichter die Klimax von Staunen, Inspiration, Erhebung, Wirklichkeitstranszendierung bis zur kontemplativen Selbstvergessenheit durchlaufe<sup>31</sup>, fordert Longin die künstlerische „Besonnenheit“ als korrigierende und stabilisierende Instanz.

<sup>29</sup> NA 37 I, S. 53.

<sup>30</sup> Vgl. StA I, 223.

<sup>31</sup> Die Skala der Begeisterung gilt bei Longin für Dichter und Rhetor gleichermaßen: Staunen (35.5), Inspiration (13.2, 16.2, 33.5, 34.4), Erhebung (12.1, 20.2, 36.1), Transzendierung der Wirklichkeit (1.4, 3.5, 35.3), Selbstvergessenheit (3.2, 15.1, 36.1), die Begeisterung soll sich auf den Hörer übertragen (1.3–4, 8.4, 12.5, 15.2, 18.2, 20.1, 22.4, 30.1, 32.4, 35.5, 39.2, insbes. 7.2).



Bei Hölderlin hat das Besonnenheitspostulat eine selbstkritische Konnotation. Er teilt Schillers Kritik an der Schwäche seiner frühen Arbeiten, die dahin tendierten, sich „in der Begeisterung zu verlieren“: Insbesondere seine Tübinger Hymnen stellten der widerständigen Wirklichkeit nur ohnmächtige Sehnsuchtsbilder entgegen. Das Leiden an der konkreten Wirklichkeit wurde dort mehr beklagt als begriffen. Wiederholt wendet sich Hölderlin diesem (auch später noch virulenten) Problem seiner Dichtung zu, so schreibt er an den Bruder:

*Denn wenn wir einen Mangel nur unendlich empfinden, so sind wir auch natürlicherweise geneigt, diesem Mangel nur unendlich abhelfen zu wollen, und so geräth oft die Kraft in vorkommenden Fällen in ein unbestimmtes fruchtlos ermüdendes Ringen, weil sie nicht bestimmt weiß, wo es mangelt, und wie dieser, und gerade dieser, Mangel zu berichtigen, zu ergänzen ist. So lang ich keinen Anstoß finde, in meinem Geschäft, so gehet es rüstig weg, aber ein kleiner Mißgriff, den ich gleich zu lebhaft empfinde, um ihn klar anzusehen, treibt mich manchmal in eine unnöthige Überspannung hinein.<sup>32</sup>*

Gegen die eigene „unnöthige Überspannung“, gegen solch „unbestimmtes fruchtlos ermüdendes Ringen“ wendet sich die erste ‚Reflexion‘. Die Aufgabe des Dichters, so fordert Hölderlin – mit Longin – in eigener Sache, sei es, gleichermaßen „auf und abzusteigen“ auf der Skala der Begeisterung. Auf- und Abstieg aber sollen „unter Besonnenheit“ erfolgen. Wie sich die geforderte „Besonnenheit“ darstellen solle, umreißt Hölderlin in den folgenden beiden Aphorismen, in denen er Aufstieg und Abstieg gesondert behandelt und präzisiert.

Die Kunst des „Aufstiegs“ demonstriert Hölderlin im zweiten Aphorismus an der rhetorischen Figur der Inversion:

*Man hat Inversionen der Worte in der Periode. Größer und wirksamer muß aber dann auch die Inversion der Perioden selbst seyn. Die logische Stellung der Perioden, wo dem Grunde (der Grundperiode) das Werden, dem Werden das Ziel, dem Ziele der Zweck folgt, und die Nebensätze immer nur hinten an gehängt sind an die Hauptsätze worauf sie sich zunächst beziehen, – ist dem Dichter gewiß nur höchst selten brauchbar. (StA IV, 233, Z. 7–13)*

Mit der Inversion greift Hölderlin auf einen Schlüsselbegriff der poetologischen Diskussion seines Jahrhunderts zurück: Die Debatte um die

<sup>32</sup> Brief Nr. 179, 4.6.1799, StA VI, 326, Z. 22–31. Vgl. auch den ‚Gesichtspunct‘-Aufsatz (StA IV, 221–222), in dem Hölderlin die blinde Begeisterung als ohnmächtige ‚Reaction [...] gegen alles erlernte, gegebene, positive‘ bestimmt und daher als „milde Rache gegen die Knechtschaft“ kritisiert.

Zulässigkeit der Inversion entzündete sich an Gottscheds uneingeschränktem Deutlichkeitsgebot (perspicuitas-Ideal): Poesie und Prosa sollten sich gleichermaßen nach der „klaren“, prosaisch-normalen Wortfolge richten, weshalb poetische Inversionen auch nur ausnahmsweise und „der Deutlichkeit unbeschadet“ zugelassen wurden.<sup>33</sup>

Gegen das Deutlichkeitsgebot Gottscheds polemisierten Bodmer und Breitinger. Bei ihnen wurde die „pathetische, bewegliche oder hertzrührende Schreibart“ zum poetischen Ideal. Charakteristisch für die neue Poetik der Leidenschaft war die Inversion, die „kein grammatisches Gesetze, oder logicalische Ordnung“ befolge.<sup>34</sup> Klopstock radikalisierte die Aufforderung zur „hertzrührenden Schreibart“<sup>35</sup>, indem er die Trennung von Dichtung und Prosa verschärfte: Während die Prosa „Gedanken“ eindeutig und klar darzulegen habe, liege die Aufgabe der Poesie in der Mobilisierung der „Empfindungen“<sup>36</sup>, hierzu eigne sich insbesondere die Inversion: Klopstock erhebt sie explizit zur „Pflicht“ des Dichters.<sup>37</sup>

Herder gab der Inversionsdebatte eine geschichtsphilosophische Di-

<sup>33</sup> Gottsched behandelt die Inversion als Kernstück seines Kapitels „Von poetischen Perioden und ihren Zierrathen“ in seiner ‚Critischen Dichtkunst‘, vgl. Johann Christoph Gottsched, Versuch einer Critischen Dichtkunst, Leipzig 1751 (= Reprint Darmstadt 1982), S. 286–312. Die Zurückweisung der Inversion begründet er S. 294, 302, 305, 309. Zur ausführlichen Behandlung der Inversion wurde Gottsched herausgefordert durch die starke These Du Cerceus, „das Wesen der poetischen Schreibart bestünde in der bloßen Versetzung der Wörter.“ S. 293.

<sup>34</sup> Bei den Schweizern wurde die Inversion zum strukturbildenden Prinzip der „hertzrührenden Schreibart“, vgl. Johann Jacob Breitinger, Critische Dichtkunst. Faksimiledruck nach der Ausgabe von 1740 mit einem Nachwort von Wolfgang Bender, Bd. 2, Stuttgart 1966, S. 352–398, insbes. S. 352.

<sup>35</sup> Zum Verhältnis von Klopstock und den Schweizern: Karl Ludwig Schneider, Klopstock und die Erneuerung der deutschen Dichtersprache im 18. Jahrhundert, Heidelberg 1965, S. 29–56; Eric A. Blackall, Die Entwicklung des Deutschen zur Literatursprache 1700–1775, Stuttgart 1966 (= The Emergence of German as a Literary Language 1700–1775, Cambridge 1959), S. 210–265; Jochen Schmidt, Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750–1945, Bd. 1 (Von der Aufklärung bis zum Idealismus), Darmstadt 1985, S. 47–68.

<sup>36</sup> Diese Unterscheidung entwickelt Klopstock bereits in dem frühen Aufsatz ‚Von der Sprache der Poesie‘ (1758). In: Friedrich Gottlieb Klopstock, Ausgewählte Werke, hrsg. v. Karl August Schleiden, München 1962, S. 1016–1026.

<sup>37</sup> Er differenziert folgende Wirkungsmöglichkeiten: Prinzipiell ermögliche die Inversion eine Steigerung der „Leidenschaften“, zudem lasse sich durch die plötzliche Abkehr von der gewöhnlichen Wortfolge die „Erwartung“ steigern oder „Unvermutetes“ sagen, nicht zuletzt werde der „Wohlklang“ durch „leichtere und freiere Wendungen“ verstärkt. Dieser Katalog von Wirkungen wird in dem Aufsatz ‚Von der Wortfolge‘ (1779) vorgestellt, vgl. Klopstock a.a.O., S. 1026–1031, insbes. S. 1030.

mension<sup>38</sup>: Er versteht die Inversion als „freie“, unreglementierte Wortstellung. In primitiven Sprachen werde immer dasjenige an den Satzanfang gestellt, was das „Hauptaugenmerk“, die stärkste „sinnliche Aufmerksamkeit“ und „Empfindung“ des Sprechers auf sich ziehe.<sup>39</sup> Erst innerhalb der historischen Entwicklung etablierte sich die „grade Wortstellung“ der Prosa, die zugunsten der Deutlichkeit und logischen Stringenz auf Inversionen verzichte. Die prosaische Wortstellung mit ihren festen grammatischen Regeln verdränge somit die ursprünglich spontane Sprache der „Leidenschaft“, der „Empfindung“ und „des Herzens“.<sup>40</sup> Aus dieser Prämisse entwickelt Herder ein leidenschaftliches Plädoyer für die Inversion: Unter den Bedingungen der Aufklärung mit ihrer „kalten Vernunft“ erhält der Rückgriff auf die Inversion ein kulturkritisches Potential. Beispielhaft hierfür ist die Klage Werthers über seine Dienste bei dem höfischen Gesandten:

Kein Und, kein Bindewörtchen darf außenbleiben, und von allen Inversionen, die mir manchmal entfahren, ist er [sc. der Gesandte] ein Todfeind; wenn man seinen Period nicht nach der hergebrachten Melodie heraborgelt, so versteht er gar nichts drin. Das ist ein Leiden, mit so einem Menschen zu tun zu haben.<sup>41</sup>

Die Empfindungskälte der höfischen Gesellschaft kann an ihrem Inversionstabus bemessen werden. Der inversive Ausdruck hingegen avanciert zum oppositionellen Gestus des „Sturm und Drang“. In diesem Zusammenhang bedeutet Hölderlins zweite ‚Reflexion‘ noch eine Steigerung des Inversionsgebotes. Nicht nur die Inversion einzelner Worte wird gefordert, sondern gleich die logische Verkehrung ganzer Perioden. Für diesen Vorschlag kann sich Hölderlin wiederum auf Longin beziehen, der zur Steigerung des Pathos ebenfalls nicht nur die einfache Wortumstellung vorgestellt hatte, sondern die komplexe Verkehrung des gesamten Sinngefüges:

<sup>38</sup> Ausführlich behandelt Herder die Inversion in seinen Fragmenten ‚Ueber die neuere Deutsche Litteratur‘ (1766/67), vor allem in den Stücken 12 und 13 der ersten Sammlung. In: Herders Sämtliche Werke, hrsg. v. Bernhard Suphan, Bd. 1, Berlin 1877, S. 190–197.

<sup>39</sup> Herder gibt folgendes Beispiel: „*Fleuch* die Schlange! ruft mir jemand zu, der mein fliehen zu seinem Hauptaugenmerk hat, wenn ich nicht fliehen wollte. – *Die Schlange fleuch!* ruft ein anderer, der nichts geschwinder will, als mir die Schlange zeigen; fliehen werd ich von selbst, so bald ich von ihr höre.“ (Suphan 1, 191 f.).

<sup>40</sup> Vgl. hierzu Aldo Scaglione, *Komponierte Prosa von der Antike bis zur Gegenwart*, Bd. 2 (Die Theorie der Wortstellung im Deutschen), Stuttgart 1981, S. 82.

<sup>41</sup> Brief vom 24. 12. 1771, Goethes Werke, Hamburger Ausgabe, hrsg. v. Erich Trunz, Bd. 6, München <sup>12</sup>1989, S. 61.

Denn wie diejenigen, die in Wirklichkeit zornig sind, sich fürchten oder ärgern oder aus Eifersucht oder aus einem anderen Gefühl heraus (denn es gibt viele, ja unzählige Affekte, und niemand könnte sie alle auch nur nennen) jedesmal vom Weg abkommen, sich anderes vornehmen und oft auf anderes überspringen, wobei sie widersinnig irgendetwas einfügen, dann aber wieder zum Ausgangspunkt zurückkehren und stets infolge des inneren Kampfes – wie unter wechselndem Wind – mal hierhin, dann wieder schnell dorthin in raschem Umschwung gezogen werden und dabei die Worte, die Gedanken und die natürliche Verknüpfungsordnung vollständig, auf tausenderlei Weise, verändern, so richtet sich auch bei den besten Schriftstellern mittels der Umstellungen (Hyperbata) die Nachahmung nach dem Wirken der Natur. (22.1)

Longin versteht das Hyperbaton<sup>42</sup> als kunstvolle Nachahmung psychischer Irritation: Die pathetische Rede verlange nicht einzelne Wortumstellungen, sondern eine Fülle von Brüchen, Sprüngen und unlogischen Bezügen, wobei die normale Gedankenordnung („natürliche Verknüpfungsordnung“) gezielt verwirrt und chaotisiert werden solle. Als Paradigma höchster Souveränität im Gebrauch des Hyperbaton wird Demosthenes genannt:

Oft nämlich läßt er den Gedanken, den er auszusprechen begann, in der Schwebel, und irgendwie dazwischen, nach andersartiger und fernliegender Ordnung, schiebt er anderes auf anderes mitten hinein, auch irgendwoher von außen, und bringt so den Zuhörer in Furcht, die Rede möchte vollständig zerbrechen, und zwingt ihn, mit dem Redenden gemeinsam die Gefahr zu teilen unter innerem Kampf, dann aber, wider Erwarten, nach langem, bringt er endlich das einst Gesuchte noch im rechten Moment hinzu und erschüttert durch gerade dies Riskante und Abschüssige der Umstellungen (Hyperbata) um so mehr. (22.4).

An solcher Erschütterung des gesamten Bewußtseins zeigt sich Hölderlin interessiert. Mit der zweiten ‚Reflexion‘ weist er auf die eigene Sprachentwicklung voraus. Das „Riskante und Abschüssige der Umstellungen“, von dem Longin spricht, realisiert er im späteren Werk: Die Inversionen des Spätwerks haben gänzlich die Naivität des „Sturm und Drang“ verloren. Hölderlin konstruiert gezielt syntaktische Sperrungen, Brüche, Um-

<sup>42</sup> In der rhetorischen Figurenlehre wird die Umstellung (*figura per transmutationem*) eng benachbarter Worte (*inversio*, *anastrophe*) von der Umstellung entfernter Worte (*transgressio*, *hyperbaton*) unterschieden, vgl. Heinrich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München <sup>2</sup>1973, § 462,3.

stellungen, Sprünge, Vorwegnahmen oder Nachträge.<sup>43</sup> Er erzeugt, wie Demosthenes im Beispiel Longins, erhabenes Pathos, indem er ebenfalls häufig den Eindruck erweckt, „die Rede möchte vollständig zerbrechen“, und dadurch den Leser zwingt, „gemeinsam die Gefahr zu teilen“. Seine Inversionen „entfahren“ ihm nicht, wie dem herzensguten Werther, sie sind vielmehr das Produkt gezielter Kalkulation.

Auf diese spätere Entwicklung zur schroffen Inversion weist die zweite ‘Reflexion’ voraus. Hier kündigt sich ein neuer Typus der „Begeisterung“ an: Gegenüber der „reinen Begeisterung“, die sich unvermittelt auf ein abstraktes Ideal bezog, entwirft Hölderlin hier den Typus der „nüchternen Begeisterung“. Gerade als „nüchterne“ kann die „Begeisterung“ auch Bedrohliches und Gefährdendes artikulieren. Sie nimmt das Widerständige in sich auf und bildet es syntaktisch nach.

Nach dem Aphorismus zur Pathossteigerung durch die Inversion kommt Hölderlin in der dritten ‘Reflexion’ auf die „Besonnenheit“ zurück.<sup>44</sup> Er weist der „Besonnenheit“ in doppelter Hinsicht korrigierende Funktion zu: Sie bewahre den Dichter vor dem Selbstverlust im „Feuer“ der Begeisterung, sein Werk hingegen vor der Eintönigkeit. Wie Nüchternheit und Begeisterung einander im „Gefühl“ des Dichters ergänzen, so gehen sie auch in die Struktur des Werkes ein und bestimmen den Charakter des „Ganzen“. Bei seinen Ausführungen zum „Gefühl“ des

<sup>43</sup> Ein Beispiel hierfür gibt die Rousseau-Passage im ‘Rhein’ (1801): „Wem aber, wie, Rousseau, dir, / Unüberwindlich die Seele / Die starkausdauernde ward, / Und sicherer Sinn / Und süße Gaabe zu hören, / Zu reden so, daß er aus heiliger Fülle / Wie der Weingott, thörig göttlich / Und gesezlos sie die Sprache der Reinesten giebt / Verständlich den Guten, aber mit Recht / Die Achtungslosen mit Blindheit schlägt / Die entweihenden Knechte, wie nenn ich den Fremden?“ (StA II, 146, v. 139–149). Nach den Kategorien der zweiten ‘Reflexion’ („Grund“, „Werden“, „Ziel“, „Zwek“) steht hier die alles begründende Frage am Schluß: „wie nenn ich den Fremden?“. Erst aus der nachgestellten Frage wird die Konstruktion verständlich, das „Hauptaugenmerk“ hingegen fällt auf das vorangestellte „Werden“ des Dichters, konkret auf die Begabung Rousseaus („unüberwindlich“, „starkausdauernde Seele“, „sicherer Sinn“, „süße Gaabe zu hören“ und „zu reden“), solche Begabung erreicht ihr „Ziel“ in einer spezifischen Sprache („aus göttlicher Fülle“, „wie der Weingott“, „thörig“ und „gesezlos“), die wiederum einen doppelten „Zwek“ verfolgt („verständlich den Guten“, „die Achtungslosen mit Blindheit“ schlagend). Zur inversiven Verkehrung der gesamten Frage tritt eine Fülle kleinerer Inversionen (Antizipationen, Nachstellungen und Sperrungen), angesichts derer sich die logische Wortfolge nur mühsam rekonstruieren läßt: Hölderlin imitiert mittels der Inversionsdichte die „heilige Fülle“, aus der Rousseau spricht. Die gezielte Verworrenheit der Satzkonstruktion spiegelt die spezifische Voraussetzung der dichterischen Produktion (Zur Tradition der „cognitio confusa“ vgl. Manfred Frank, Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen, Frankfurt 1989, S. 41–55).

<sup>44</sup> Die folgenden Zitate sind der dritten ‘Reflexion’ entnommen: StA IV, 233–234.

Dichters wie zum „Ganzen“ des Werkes bezieht sich Hölderlin besonders eng auf Longin. Der dritte Aphorismus bildet den Höhepunkt der Longin-Auseinandersetzung und zugleich das Kernstück der gesamten Aphorismen-Reihe. Zuerst behandelt Hölderlin das „Gefühl“ des Dichters, dann geht er über zur Werkstruktur.

Bereits in seiner Einleitung hatte Longin vor dem Fehler der „Überbegeisterung“ (τὸ παρῆνθουρσον) gewarnt: Unvermittelt gerate hierbei der Sprecher in „Trunkenheit“ und enthusiastischen Taumel, angesichts aber eines „keineswegs ekstatischen Publikums“ sei solches Pathos „hohl“, „unangebracht“ und „maßlos, wo es des Maßes bedarf“ (3.5). Hölderlin beginnt seinen Aphorismus: „Das ist das Maas Begeisterung, das jedem Einzelnen gegeben ist, daß der eine bei größerem, der andere nur bei schwächerem Feuer die Besinnung noch im nöthigen Grade behält.“<sup>45</sup>

Der Begeisterung hatte Longin die „Nüchternheit“<sup>46</sup> als notwendiges Komplement entgegengesetzt: Fällt die „Nüchternheit“ aus, so entsteht die „Überbegeisterung“, fällt hingegen die Begeisterung aus, so entsteht ein plötzlicher Spannungsabfall, den Longin an Pindar und Sophokles kritisiert: „Pindar und Sophokles aber setzen oft alles gleichsam in Flammen durch ihren Schwung, erlöschen dann aber wieder oft ohne ersichtlichen Grund und fallen höchst unglücklich ab.“ (33.5) Hölderlin kehrt diesen Gedanken pointierend um: „Man kann auch in die Höhe fallen, so wie in die Tiefe“. Der Fall „in die Höhe“ entspricht Longins „Überbegeisterung“, der „in die Tiefe“ dem plötzlichen Ausfall der Begeisterung. Neben den beiden Fehlformen kennt Longin auch das Beispiel einer gelungenen Vermittlung: An Demosthenes demonstriert er die gesuchte Synthese. Demosthenes könne sich zu höchstem Pathos aufschwingen, „denn er [sc. Demosthenes] kalkuliert auch die Folgen und sichert die Worte vorsichtig ab und lehrt so, daß man selbst im Rausch nüchtern bleiben muß.“ (16.4)

Hölderlin abstrahiert vom Kontext Longins und erhebt das Verfahren des Demosthenes zur Maxime: „Da wo die Nüchternheit dich verläßt, da ist die Gränze deiner Begeisterung. Der große Dichter ist niemals von sich selbst verlassen, er mag sich so weit über sich erheben als er will.“

<sup>45</sup> Im ‘Rhein’ wird dieser Gedanke auf den Platonischen Sokrates appliziert: „Nur hat ein jeder sein Maas. / Denn schwer ist zu tragen / Das Unglück, aber schwerer das Glück. / Ein Weiser aber vermocht es / Vom Mittag bis in die Mitternacht, / Und bis der Morgen erglänzte, / Beim Gastmahl helle zu bleiben.“ (StA II, 148, v. 203–209).

<sup>46</sup> Vgl. 3.5, 16.4, 32.7, 34.4. Zum Topos der „nüchternen Begeisterung“ vgl. Hans Lewy, *Sobria ebrietas*. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik, Gießen 1929, S. 45–50.

„Begeisterung“ und „Nüchternheit“ ergänzen einander – selbst das Vergleichsbild für die wechselseitige Korrektur übernimmt Hölderlin von Longin: Hatte Longin veranschaulichend behauptet, die große Natur bedürfe „ebenso des Spornes wie des Zügels“ (2.2), so schreibt Hölderlin, „das Gefühl“ sei „Zügel und Sporn dem Geist“ und setzt erläuternd hinzu: „Durch Wärme treibt es den Geist weiter, durch Zartheit und Richtigkeit und Klarheit schreibt es ihm die Gränze vor und hält ihn, daß er sich nicht verliert; und so ist es Verstand und Wille zugleich.“

Mit dieser Distinktion geht Hölderlin über Longin hinaus. Indem er die konstituierenden Vermögen unterscheidet, kann er den Produktionsprozeß genauer analysieren und zugleich die Genese der Kardinalfehler, die Longin für den Bereich des Erhabenen genannt hatte, erklären. Longin hatte von zwei Fehlergruppen gesprochen: Die eine Gruppe zeichne sich aus durch den Überschuß an Pathos, zu ihr gehöre neben der „Überbegeisterung“ der „Bombast“ und der „Schwulst“ (3), bei der anderen Gruppe führe das Defizit an Pathos zum „Frostigen“ (4, 5). Hölderlin erläutert vermögenspsychologisch die Entstehung der „Fehler“. Das „Gefühl“ könne – so stellt er prinzipiell fest – „beschränkend oder befreiend“ wirken, „beschränkend“ wirke es zugunsten des „Verstandes“, „befreiend“ hingegen zugunsten der „Begeisterung“. Die „Fehler“, die Longin aufgezählt hatte, begründet Hölderlin mit der Störung des Wechselverhältnisses: Immer dann werde das Gefühl „zu warm“, verliere die „Klarheit“ und treibe „den Geist mit einer unverständlichen Unruhe ins Gränzenlose“, wenn der „Geist“ des Dichters sich zu sehr begrenze, d. h. wenn seine Verstandeskräfte das Gefühl überlagern. Auf die übermächtige Herrschaft der Verstandeskräfte also reagiere das Gefühl „ängstlich“, mit maßlosem Pathos. Das „Frostige“ erläutert Hölderlin umgekehrt damit, daß im „Geist“ des Dichters die Begeisterung vorherrsche und über die Verstandeskräfte dominiere. In diesem Falle reagiere das Gefühl „eben so ängstlich“, nun aber zugunsten des unterdrückten Verstandes: In Furcht davor, daß der begeisterte Dichter „sich verliere“, wird das Gefühl „frostig und dumpf, und ermattet den Geist, daß er sinkt und stobt, und an überflüssigem Zweifel sich abarbeitet.“

Nach dem produktionsästhetischen Postulat der Wechselwirkung von „Nüchternheit“ und „Begeisterung“ und dem Verweis auf ihre Fehlformen geht Hölderlin – im zweiten Teil des dritten Aphorismus – über zur Analyse der Werkstruktur.

Um das Verhältnis vom Ganzen eines Werkes zu seinen Teilen und das Verhältnis der Teile zueinander zu bestimmen, bedient sich Hölderlin musikalischer Metaphern: Er vergleicht das literarische Werk mit einer

Komposition, die sich durch einen „Hauptton“ auszeichne. Der „Hauptton“ sei insofern der „herrschende Ton“, als er allen übrigen Tönen „im Fortgang“ des Werkes ihren Ort zuweise, an dem sie jeweils einen „nothwendigen Ton“ bilden. Durch die präzise Anordnung der Töne gewinne das Werk seinen individuellen Charakter, es sei dann unverkennbar „auf diese und keine andere Art komponirt“. Die Anordnung der Töne wird damit zur hervorragenden Aufgabe der Dichtung. Wesentlich sei, daß der einzelne Ton „in dem Maße und in der Art, wie es die Sache erfordert“, getroffen werde. Die erwünschte Struktur erläutert Hölderlin wiederum auf der Folie zweier Fehlformen: Im ersten Fall werden Ton und „Hauptton“, Teil und Ganzes, verwechselt. Der Dichter versuche bereits „in den einzelnen Momenten das Ganze“, das er vorhabe, zu realisieren. Er verkenne dabei die Partialität der Töne, die als einzelne „augenblicklich unvollständige“ seien und notwendig des Bezugs zum Ganzen bedürfen. Die zweite Fehlform liege in der Verkennung der spezifischen Eigenart der einzelnen „Töne“. Die Komposition mißlinge, wenn die einzelnen „Töne“ nur nach dem Prinzip der Gradation angeordnet werden, wenn die Steigerung „nur im *crescendo* vom Schwächern zum Stärkern“ verlaufe. Die individuellen Unterschiede werden hierbei nivelliert. In beiden Fällen wirke der Dichter „unwahr“ und überspannt. Die angemessene Form der Steigerung hingegen beziehe ihre Spannung aus dem Kontrast, aus der Verschiedenheit der Töne. Das Ganze gewinne an Spannung und Steigerungskraft, wenn die Individualität der einzelnen Teile gewahrt bleibe. Vom Dichter wird gefordert, „daß er sich von einem Augenblicke zum andern selber übertrifft“. Der Dichter müsse „fühlen, daß er an Leichtigkeit gewinnt, was er an Bedeutsamkeit verliert, daß Stille die Heftigkeit, und das Sinnige den Schwung gar schön ersetzt“.

Die Metaphorik, die Hölderlin verwendet, geht auf Longin zurück. In seinem Kapitel zur Technik der Umschreibung zieht Longin folgenden Vergleich:

Denn wie in der Musik durch die sogenannten mitklingenden Töne der bestimmende Ton angenehmer ergänzt wird, so klingt die Umschreibung häufig mit der Grundbedeutung zusammen, und der Zusammenklang trägt sehr zu schöner Ordnung bei, zumal wenn sie nichts Überblasenes und Unmusikalisches hat, sondern angenehm gemischt ist. (28.1)

In dem Kapitel über die Wortfügung bringt er einen zweiten Musikvergleich:

Gibt denn nicht die Flöte denen, die ihr zuhören, gewisse Affekte ein, bringt sie sie nicht gleichsam von Sinnen und erfüllt sie mit korybantischem Rausch,

und zwingt den Hörer, indem sie einen rhythmischen Gang vorgibt, nach diesem Rhythmus zu gehen und sich der Melodie anzugleichen, und zwar auch, wenn er unmusikalisch wäre, also in jedem Falle; und, beim Zeus, bringen nicht die Töne der Kithara, wenn sie auch einzeln nichts bedeuten, durch die Wechsel der Tonarten, durch die Mischung untereinander und durch die Mischung im Zusammenklang oft eine, wie du weißt, wunderbare Bezauberung hervor? (39.2)

Hölderlin nimmt die Metaphorik der beiden Vergleiche folgendermaßen in seine 'Reflexion' auf: Ebenso wie Longin vom „bestimmenden Ton“ (κύριος φθόγγος, 28.1) ausgeht, setzt Hölderlin einen „herrschenden Ton“ bzw. einen „Hauptton“ des Ganzen voraus. Wie die Töne der Kithara „einzeln nichts bedeuten“, sind auch die einzelnen Töne Hölderlins „augenblicklich unvollständige“. Spricht Longin von „mitklingenden“ Tönen, die zur Harmonie beitragen, so Hölderlin von einzelnen „nothwendigen“ Tönen, die das Ganze konstituieren.<sup>47</sup> Verweist Longin auf den hinreißenden Effekt des Tonartenwechsels, so spricht Hölderlin von der „Lust“ am Wechsel „von einem Augenblicke zum andern“. Nennt Longin den Fehler des „Überblasens“, so warnt Hölderlin vor dem ewigen „crescendo“, das „unwahr“ und „überspannt“ wirke.<sup>48</sup> Fungieren bei Longin schöne Ordnung (κόσμος, 28.1), Melodik (εὐμέλεια, 28.2) und Harmonie (ἁρμονία, 28.2) als Maßstab der Komposition, so fordert Hölderlin, daß ein Ton den anderen „gar schön ersetzt“.

Entscheidend aber ist nun die Konsequenz, die Hölderlin aus den Musikvergleichen Longins zieht. Was Longin als partikuläre Ausdrucksmöglichkeit im Rahmen einzelner Techniken (Umstellung und Wortkomposition) erörtert, rückt bei Hölderlin ins Zentrum der 'Reflexion', der Tonwechsel wird zum Grundprinzip der Komposition. Hierbei hebt Hölderlin insbesondere das Moment der Gegensätzlichkeit hervor. Die

<sup>47</sup> Bei den „mitklingenden (paraphonen) Tönen“ Longins handelt es sich um Quartan und Quinten, die zum Grundton hinzutreten (vgl. J. Handschin, *Musikalische Miszellen*. Philologus 86, 1931, S. 52f.). Für die Figur der Umschreibung (περιφρασις, circumlocutio) bilden die paraphonen Töne keine exakte Analogie, da der periphrastische Ausdruck das proprium ersetzt, während die paraphonen Töne simultan zum Grundton erklingen (vgl. Russels Kommentar a.a.O., S. 147). Die Unklarheit des Vergleichs wurde bereits von Boileau erörtert, um seine Deutung entwickelte sich eine kontroverse musiktheoretische Diskussion (Referat bei Carl-Allan Moberg, *Eine vergessene Pseudo-Longinus-Stelle über die Musik*, *Zeitschrift für Musikwissenschaft* 12, 1929/30, S. 220–225). Im Zusammenhang von Hölderlins 'Reflexion' ist das Verhältnis von Haupt- und Nebenton eindeutig: Die Nebentöne ersetzen einander und bilden sukzessive den Hauptton.

<sup>48</sup> Das „Unwahre“ und das „Überspannte“ gelten auch bei Longin als charakteristische Fehler des erhabenen Stils (3.4, 38.1).

Harmonie des Ganzen resultiere aus der Spannung von Gegensätzen: „Leichtigkeit“ solle „Bedeutsamkeit“, „Stille“ die „Heftigkeit“, das „Sinnige“ den „Schwung“ ersetzen. Erst „am Ende“, wenn alle Gegensätze durchlaufen seien und der „Hauptton“ die Totalität seiner Bestimmungen erhalten habe, werde die Einheit und Individualität des Werkes sichtbar. Die von Longin punktuell geforderten Harmonien<sup>49</sup> werden somit bei Hölderlin zentriert auf die eine Harmonie des Ganzen, deren Spannung aus der Entgegensetzung resultiert.

Wenn Hölderlin bemerkt, daß ein Ton den anderen „schön ersetzt“, so rekurriert er offensichtlich auf den Schönheitsbegriff Heraklits, den er bereits im 'Hyperion' vorgestellt hatte: „Das Wesen der Schönheit“ wurde dort als das „Eine in sich selber unterschiedne“ gefaßt.<sup>50</sup> Hier setzt Hölderlin den Heraklitischen Schönheitsbegriff poetologisch um: Der eine „Hauptton“ gewinnt seine Bestimmungen über den Wechsel der unterschiedenen, „nothwendigen“ Töne im „Fortgang“ des Werkes. In der dritten 'Reflexion' kündigt sich damit bereits die Poetologie vom „Wechsel der Töne“ an. Hölderlin skizziert den „Wechsel“ und seine „Schönheit“ hier nur ganz oberflächlich, in aphoristischer Kürze – die Anregung Longins arbeitet er in Homburg (1798–1800) zum System aus.

Im vierten Aphorismus<sup>51</sup> greift Hölderlin noch ein letztes Argument Longins auf: Hatte Longin in seiner Abhandlung stets die Bedeutung des rechten Momentes (καιρός) für die Einbindung des Teiles im Ganzen herausgestellt<sup>52</sup>, so überträgt Hölderlin die rhetorische Kairos-Lehre auf das „Unpoetische“. Das „Unpoetische“, d. h. das „Rohe, Schiefe, Ungehalte“ der Wirklichkeit<sup>53</sup>, solle in das Kunstwerk aufgenommen werden unter der Bedingung, daß es „zu rechter Zeit und am rechten Orte im Ganzen des Kunstwerks gesagt“ werde. Dieser Gedanke läßt sich nicht mehr mit der Schrift Longins vermitteln. In den letzten drei Aphorismen geht Hölderlin von der Kunst- zur Lebensbetrachtung über. Der Übergang vollzieht sich im Sinne des (Homburger) Distichons:

*Lern im Leben die Kunst, im Kunstwerk lerne das Leben.  
Siehst du das Eine recht, siehst du das andere auch.<sup>54</sup>*

Die für die Kunst gültigen Einsichten der ersten vier Aphorismen werden

<sup>49</sup> In den Kapiteln 3.2, 28.2, 39.1, 39.4, 40.1, 40.4.

<sup>50</sup> StA III, 81.

<sup>51</sup> StA IV, 234–235.

<sup>52</sup> Vgl. 1.4, 2.2, 3.5, 10.1, 12.5, 16.3, 18.2, 27.2, 29.1, 32.1, 42, 43.3.

<sup>53</sup> Brief Nr. 179, 4.6.1799, StA VI, 327, Z. 47.

<sup>54</sup> 'ΤΙΠΟΣ ΕΑΥΤΟΝ', StA I, 305.

nunmehr auf das Leben übertragen und angewandt, der aphoristische Longin-Bezug bricht hier ab.

In den Aphorismen zur Kunst hat Hölderlin also eine Reihe poetologischer Maximen formuliert, mit denen sich die Schwächen seiner bisherigen Arbeiten kritisieren und korrigieren lassen. Angeregt durch Longin hält er der eigenen „Überbegeisterung“ das Besonnenheitspostulat entgegen. Die „Überbegeisterung“ kann zwei Fehlformen annehmen: Entweder werden einzelne Stimmungen verabsolutiert, so daß die gegensätzlichen „Töne“ ausgeschlossen sind.<sup>55</sup> Oder es entspinnt sich ein ewiges „*crescendo*“, eine „unwahre“ Begeisterungsklimax, die alle Teile erfaßt.<sup>56</sup> Gegen diese Formen der „reinen Begeisterung“ setzt Hölderlin Longins „nüchterne Begeisterung“. Am Beispiel der Inversion verweist er auf eine Sprachform, die dem Widerständigen der Wirklichkeit nicht entflieht, sondern es in sich aufnimmt. Aus den Musikvergleichen Longins entwickelt Hölderlin das Strukturprinzip vom „Wechsel der Töne“. Longins Einsicht, daß das pathetisch Erhabene unabhängig vom Kontext, aus jeder Stillage, sich plötzlich zu einem „Höhepunkt und Gipfel“ der Rede (1.3) aufschwingen könne, verbindet Hölderlin mit dem Schönheitsbegriff Heraklits und entwickelt die Vorstellung vom rhythmischen Wechsel, der zur Einheit des Ganzen über die Scheidung der Teile führt. Mit dieser Idee vom „Wechsel der Töne“ hat Hölderlin das entscheidende Argument gegen Schiller und Goethe gefunden. Lag deren Rat im gänzlichen Verzicht auf alles erhabene Pathos, so konzipiert Hölderlin im „Wechsel der Töne“ ein Modell des moderierten Pathos: Gegensätzliche Töne und Stimmungen verbinden sich im Fortschritt des Kunstwerks zu einem harmonischen Ganzen.

#### IV

Kennzeichnend für Hölderlins Longin-Interpretation ist das starke Gewicht, das er auf die Momente von „Nüchternheit“ und „Besonnen-

<sup>55</sup> Als Beispiel kann die 'Hymne an den Genius Griechenlands' (1791, Datierung nach der FHA 2, 125) einstehen, die mit den Versen: „Jubel! Jubel! / Dir auf der Wolke!“ beginnt und darüber den Untergang desselben Genius und die Misere der Moderne vergißt (StA I, 125).

<sup>56</sup> Exemplarisch hierfür wäre die ersuchte Begeisterungsübertragung der Tübinger Hymnen, die vom einzelnen „Dichter“ ausgeht, dessen „Brüder“ ergreift und im Taumel der „Millionen auf dem Erdenrunde“ kulminiert. Vgl. die 'Hymne an die Muse', StA I, 135–138.

heit“, von „Maas“ und „Verstand“ legt. Mit dieser Akzentuierung stellt er sich in den Gegensatz zur Longin-Rezeption seiner Zeit.

Dank Boileaus Übersetzung wurde Longin im 18. Jahrhundert zur Legitimationsinstanz für das erhabene Pathos. An seiner Schrift wurden insbesondere die polemischen Argumente hervorgehoben, mit denen Longin gegen das hellenistische Literaturideal antrat: sein Plädoyer für die „Naturbegabung“ (φύσις, ingenium), für Gefühl, Enthusiasmus und Inspiration, seine Aufwertung des Pathos, seine Apologie des grandiosen Fehlers und die damit verbundene Kritik an „Korrektheit“ und Regellaß. Longins Polemik ließ sich wirkungsvoll gegen die rationalistische Regelpoetik ausspielen. So legitimierten beispielsweise Bodmer und Breitinger (in ihrer Auseinandersetzung mit Gottsched) die „hertzrührende“ Schreibart wesentlich durch Argumente Longins. Schließlich wurde Longins Berufung auf die „Naturbegabung“ zur Rechtfertigung des Genies und genialer „Schöpfung“ eingesetzt. Die Opposition gegen die klassizistischen Normen wurde personalisiert auf den Gegensatz von Longin und Aristoteles.<sup>57</sup>

Das Longin-Bild des 18. Jahrhunderts setzte sich auch in der weiteren Rezeption durch: Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff präsentierte Longin unter dem (disjunktiven) Titel „Regel und Genie“.<sup>58</sup> Ernst Robert Curtius verstärkte noch den Genie-Aspekt: Longin wird bei ihm zum „Wunder“ der antiken Literaturkritik, denn einzigartig habe er die Tradition der „Nachahmung“ durchbrochen und bereits ein Verständnis von Kunst als „Schöpfung“ entwickelt.<sup>59</sup> Auch Karl Viëtor sah in Longin nur den Vorläufer der modernen Genie-Bewegung: Longin verteidige in seiner Polemik „die natürliche Empfindung gegen die rhetorischen Rezepte, die persönliche Begabung, das Genie gegen die objektive Regel“.<sup>60</sup>

Konträr zur Rezeption des 18. Jahrhunderts – und ihrer Nachgeschichte bis heute – stellt sich Hölderlins Ansatz: Hölderlin geht über die

<sup>57</sup> Vgl. Anmerkung 5, ferner: Gerhard Bartsch, Bemerkungen zur Bedeutung der drei antiken Autoritäten Aristoteles, Horaz und Pseudo-Longinus in der Ästhetik des 18. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung des Begriffes des Erhabenen. In: Kunst und Kunsttheorie des 18. Jahrhunderts in England. Studien zum Wandel ästhetischer Anschauungen 1650–1830, hrsg. v. Gerhard Charles Rump, Hildesheim 1978, S. 119–158.

<sup>58</sup> Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, Griechisches Lesebuch, Bd. 1 (Text, zweiter Halbband), Berlin <sup>5</sup>1923, S. 377.

<sup>59</sup> Ernst Robert Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern/München <sup>9</sup>1978, S. 400–404.

<sup>60</sup> Karl Viëtor, Die Idee des Erhabenen in der deutschen Literatur. In: K.V., Geist und Form. Aufsätze zur deutschen Literaturgeschichte, Bern 1952, S. 234–266, insbes. S. 239.

(vermeintliche) Alternative von „Regel und Genie“ hinaus. Die enthusiastische Fundierung der Dichtung ist ihm selbstverständlich. Deshalb hebt er nicht den Aspekt von Pathos und Begeisterung hervor, sondern den der Begrenzung. Gerade weil Longin ein Höchstmaß an Begeisterung postuliert, achtet Hölderlin auf die Einschränkungen. Insofern unternimmt er eine *lectio difficilior*. Er markiert die gegenläufigen – weniger imposanten – Stellen der Schrift: das Nüchternheitspostulat, die Gefahr der „Überbegeisterung“, die Mahnung zum Ausgleich von Kunst und Natur, die Korrektur- und Stabilisierungsfunktion der Kunst, das Moment der Begeisterungs-Technik.

Der Impuls zu dieser überraschenden Lesart, fern von der gängigen Rezeption, mag in Schillers eindringlicher Mahnung zur „Nüchternheit“ gelegen haben. Hölderlin greift den Hinweis auf und macht ihn zum leitenden Gesichtspunkt seiner Longin-Lektüre. Schließlich entwickelt er hieraus das Fundament seiner Geschichtsphilosophie, wenn er im Brief an Böhlendorff<sup>61</sup> schreibt: Das „Höchste“ der Kunst liege im Ausgleich, im „lebendigen Verhältnis“, von „Wärme“ und „Präzision“. Während die Griechen „die abendländische *Junonische Nüchternheit*“ zu erbeuten hatten, liege die Aufgabe der modernen Kunst gerade „umgekehrt“ in der Bewältigung des „Pathos“. Das hier entfaltete Verständnis der notwendig ausgleichenden Leistung der Kunst deutet sich bereits in den Aphorismen der ‚Reflexion‘ an, denn Hölderlin interpretiert Longin als einen Theoretiker des Ausgleichs von „Nüchternheit“ und „Begeisterung“.

<sup>61</sup> Die folgenden Zitate sind dem Böhlendorff-Brief entnommen, Brief Nr. 236, 4.12.1801, StA VI, 425–428.

„In guten Zeiten giebt es selten Schwärmer“

Wielands ‚Agathon‘ und Hölderlins ‚Hyperion‘

Von

Walter Erhart

Wer es unternimmt, den Einfluß Wielands auf Hölderlin zu untersuchen, wird kaum fündig werden. Zu spärlich sind die Äußerungen Hölderlins, zu gering sind die Spuren des einen im Werk des anderen, zu marginal erscheinen die thematischen Verbindungslinien, die eine germanistische Einflußforschung provozieren könnten.<sup>1</sup> Die Existenz zweier ‚griechischer‘ Romane sowie die Vergleichbarkeit der romantischen Konzepte scheinen eher zufällig; die Absetzbewegungen des jüngeren, revolutionsbegeisterten Hölderlin vom alten Aufklärer Wieland dagegen wirken überdeutlich. Die Behauptung, der ‚Hyperion‘ sei eine „Variation auf den Griechenroman des Vorgängers“<sup>2</sup>, führt lediglich zu dem Ergebnis, Hölderlin akzentuiere eine „Gegenposition zu Wieland“<sup>3</sup> und sein Roman zeuge letztlich von der „Entschiedenheit seines Kampfes gegen die Position seines Vorgängers“.<sup>4</sup> Die vorgelegte „Frage, ob Hyperion nicht ein anderer Agathon ist“<sup>5</sup>, ist damit eher verstellt als beantwortet, konstruiert allenfalls vage Analogien zwischen denjenigen Romangestalten, die – von Werther bis Heinrich von Ofterdingen – das literarische Feld des späten 18. Jahrhunderts, den ominösen deutschen *Entwicklungs- und Bildungsroman*, ohnehin bevölkern.

Richtet man den Blick jedoch auf die Entstehungsgeschichte der Romane, die beide in mehreren Fassungen vorliegen<sup>6</sup>, so lassen sich Paral-

<sup>1</sup> Vgl. das wenige, was Hildegard Emmel – aus gegebenem Anlaß – aufzuführen in der Lage ist: ‚Hyperion‘, ein anderer ‚Agathon‘? Hölderlins zwiespältiges Verhältnis zu Wieland. In: Christoph Martin Wieland. Nordamerikanische Forschungsbeiträge zur 250. Wiederkehr seines Geburtstages 1983, hrsg. v. Hansjörg Schelle, Tübingen 1984, 413–429.

<sup>2</sup> Ebd. 421.

<sup>3</sup> Ebd. 427.

<sup>4</sup> Ebd. 428.

<sup>5</sup> Ebd. 429.

<sup>6</sup> Gegenüber der ersten ‚Agathon‘-Fassung (1766/67) und dem endgültigen ‚Hyperion‘-



lelen und Berührungspunkte der zwei Romanfragmente sehr viel genauer erkennen. Sowohl Wieland als auch Hölderlin nämlich geraten mit ihren literarischen Projekten in eine durchaus vergleichbare philosophische und ästhetische Grundlagenkrise, in der sich die aufklärerische Romanproduktion am Ende des 18. Jahrhunderts insgesamt befindet. Hölderlin hat diese Krisis bereits im Jahre 1793 deutlich benannt: Die erste Tübinger Fassung seines 'Hyperion' – so Hölderlin in einem Brief an Neuffer – scheine ihm „mer ein Gemengsel zufälliger Launen, als die überdachte Entwicklung eines vestgefaßten Charakters“ (Nr.60, StA VI, 87). Damit nimmt Hölderlin nicht nur auf ein zentrales Thema der aufklärerischen Romantheorie Bezug<sup>7</sup>; er rekapituliert in der Folge zudem das Credo des bereits traditionell gewordenen ‚pragmatischen‘ Romans<sup>8</sup>: „Natürlich muß sich aber doch am Ende alles genau auf den Charakter, u. die Umstände, die auf ihn wirken, zurückführen lassen.“ (Ebd.) Hölderlin begibt sich hier ganz in die Spuren einer Aufklärungspoetik, gegenüber der er sich mit einem eigenständigen und innovativen Beitrag dennoch profilieren will: „Was du so schön von der *terra incognita* im Reiche der Poësie sagst, trifft ganz genau besonders bei einem Romane zu. Vorgänger genug, wenige, die auf neues schönes Land geriethen, u. noch eine Unermesslichkeit zu'r Entdeckung und Bearbeitung!“ (Ebd.) Die vielzitierte Selbstäußerung – Ausgangspunkt jedes Versuchs, den romanhistorischen Stellenwert des 'Hyperion' zu vermessen<sup>9</sup> – verdeutlicht den Kontext einer

Roman (1797/99), den gleichsam kanonisierten Ausgaben, blieb der jeweilige Entstehungsprozess beider Romane meist zu wenig beachtet. Daß die „Vorstufen“ des 'Hyperion'-Romans (1794–1797) „Randzonen“ der Hölderlin-Forschung geblieben sind, betont noch 1975: Friedrich Strack, Auf der Suche nach dem verlorenen Erzähler. Zu Aufbau, Programm und Stellenwert von Hölderlins Romanfragment 'Hyperions Jugend'. Euphorion 69, 1975, 267–293, 267. Über die Daten der 'Hyperion'- Fassungen informiert der Kommentar Friedrich Beißners in der Stuttgarter Ausgabe: StA III, 296–395. Zur Entstehungsgeschichte von Wielands 'Agathon'-Roman (1766/67, 1773, 1794) vgl. jetzt den ausführlichen Kommentar von Klaus Manger, Nachwort. In: Christoph Martin Wieland, Geschichte des Agathon, hrsg. von Klaus Manger, Frankfurt 1986, 799–956. Wielands 'Agathon' wird im folgenden nach dieser Edition des „Deutschen Klassiker-Verlags“ zitiert (mit der Sigle WA).

<sup>7</sup> Die Entfaltung der Theoreme ‚Entwicklung‘ und ‚Charakter‘ bildet bekanntlich den zentralen Gegenstand von Friedrich von Blanckenburgs 'Versuch über den Roman' aus dem Jahre 1774.

<sup>8</sup> Theorie und Geschichte des ‚pragmatischen Romans‘ sind mittlerweile gut erforscht. Vgl. z. B. die frühen einschlägigen Untersuchungen: Wilhelm Voßkamp, Romantheorie in Deutschland. Von Martin Opitz bis Friedrich von Blanckenburg, Stuttgart 1973. Ernst Weber, Die poetologische Selbstreflexion im deutschen Roman des 18. Jahrhunderts. Zu Theorie und Praxis von ‚Roman‘, ‚Historie‘ und pragmatischem Roman, Stuttgart u. a. 1974.

<sup>9</sup> Vgl. etwa Lawrence Ryan, Hölderlins 'Hyperion': ein ‚romantischer‘ Roman? In: Über

Romantheorie, mit der sich Hölderlin zu jener Zeit zwangsläufig auseinandersetzen muß, zugleich aber auch die Schwierigkeiten, in die das 'Hyperion'-Projekt schließlich gerät. Es sind dieselben Schwierigkeiten, denen auch Wieland mit seinem 'Agathon' schon begegnet war – und immer noch begegnet. Im Jahre 1793 nämlich – die oft übersehene zeitliche Nähe ist aufschlußreich – arbeitet Wieland an einer dritten und letzten Fassung seines Romans.<sup>10</sup> In beiden Fällen – so wird sich zeigen – sind es vergleichbare Probleme mit dem obsolet und unbrauchbar gewordenen Modell des *Aufklärungsromans*, die Hölderlin wie Wieland letztlich zu den zahlreichen Umarbeitungen ihrer Romane zwingen.

## I

Wielands endgültige 'Agathon'-Fassung erschien 1794. Im selben Jahr hat Hölderlin, unmittelbar nach Abschluß seines zweiten, in der Zeitschrift 'Thalia' erschienenen 'Hyperion'-Fragments, in einem weiteren Brief an Neuffer den Plan seines mühsam fortschreitenden Romans erläutert und diesmal weitaus deutlicher auch auf den Inhalt bezogen: „Der große Übergang aus der Jugend in das Wesen des Mannes vom Affecte zur Vernunft, aus dem Reiche der Fantasie ins Reich der Wahrheit und Freiheit scheint mir immer einer solchen langsamen Behandlung werth zu sein.“ (Nr.88, 10. 10. 1794, StA VI, 137) Hölderlins Interpretation entwirft eine Entwicklungsbahn, die dem Weg Agathons täuschend ähnlich sieht: ein Programm des jugendlichen Enthusiasten, dessen „Übergang“ angegeben, dessen Ziel jedoch offen bleibt – häufig durch die zahlreichen Romanbearbeitungen hindurch. Sehr viel später, im Jahre 1822, hat Gustav Schwab in einer Rezension der zweiten Auflage des 'Hyperion' die Struktur dieses Entwicklungsromanes mit überaus betulichen Worten nachgezeichnet:

Ich wüßte, außer Göthe's Werther und der Valerie der Frau von Krüdener keinen Roman, der ein treues Bild jener jugendlichen Entwicklungskrankheit des menschlichen Geistes entworfen hätte. An diese beiden aber schließt sich Hölderlin's Hyperion an; der [...] die dreifache Abgötterei, welche die Jugend mit Liebe, Vaterland und Natur treibt, unzertrennlich ausdrückt und schildert. (Nr.17 i, StA VII, 4, 90).

Hölderlin, hrsg. v. Jochen Schmidt, Frankfurt 1970, 175–212. Auch Hildegard Emmel beginnt hier ihren Vergleich mit Wielands 'Agathon': 'Hyperion', ein anderer 'Agathon'? 420.

<sup>10</sup> Vgl. Klaus Manger, a. a. O., 926 ff.



Die Arbeit an den Irrwegen jugendlich-enthusiastischer „Fantasie“ dort, die biedermeierliche Kritik am jugendlichen ‚Schwärmer‘ hier: Was beide äußerst unterschiedliche Äußerungen zum ‚Hyperion‘ vereint, ist der Hinweis auf eine romaneske Struktur, die sich nicht nur in Wielands ‚Agathon‘ wiederfindet, sondern dort ebenso zum strukturbildenden Zentrum eines langjährigen Romanprojektes geworden ist. Wieland wird bekanntlich nicht müde, das unglückliche Bewußtsein seiner Helden auf die ihnen innewohnende ‚Schwärmerei‘ zurückzuführen.<sup>11</sup> Hölderlin, der mit der um 1800 bereits eingeübten Vokabel<sup>12</sup> weitaus sparsamer umgeht, bringt ihr fortwirkendes semantisches Potential – in einer Skizze über ‚Reflexion‘ – nicht weniger schlagkräftig zum Ausdruck: „In guten Zeiten giebt es selten Schwärmer.“ (StA IV, 236) So wie Begriff und Phänomen der ‚Schwärmerei‘ also auf jene ‚dürftige Zeit‘ zurückweisen, die allen enthusiastischen „Plan- und Projectmachern“<sup>13</sup> Konjunktur verschafft, so zielt die Psychologie des „Schwärmers“ bereits auf die Gefahr der Enttäuschung, die jede schwärmerische „Imagination“<sup>14</sup> fast zwangsläufig ereilt. Zwischen Zeitdiagnose und Desillusion sucht der Roman der ‚Schwärmerei‘, suchen auch Hölderlins ‚Hyperion‘ und Wielands ‚Agathon‘ einen Weg, der zumeist in der Verhinderung und Kompensation schwärmerischer Verlusterfahrung oder in der Therapie schwärmerischer Helden zum glücklichen Ende führen soll. Auch ‚Hyperion‘ nämlich ist ein Nachfolgeroman jener „Schwärmerkuren“, die den „anthropologischen Roman“ des 18. Jahrhunderts begleiten.<sup>15</sup> Hyperion selbst nennt sich in der letzten Fassung des Romans einen „Schwärmer“ (StA III, 32) und übernimmt damit ausdrücklich jenen Titel, der ihm zuvor von Alabanda „trocken“ und mit einem Anflug von „Spott“ verliehen wurde (StA III, 35). Die „Schwärmerey“ – das „Ideal

<sup>11</sup> Dazu bereits die frühen, durchgängig textimmanenten Arbeiten von Gerda Geyer, Wieland und das Schwärmertum, Diss. Graz 1967; Gerhard J. Reimer, The Schwärmer in the Novelistic Writings of Christoph Martin Wieland, Diss. Michigan State University 1968.

<sup>12</sup> Vgl. Victor Lange, Zur Gestalt des Schwärmers im deutschen Roman des 18. Jahrhunderts. In: Festschrift für Richard Alewyn, Köln/Graz 1967, 151–164.

<sup>13</sup> Daniel Jenisch, Über die Schwärmerey und ihre Quellen in unsern Zeiten [1787]. In: Gnothi Seauton oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde, 10 Bde., Nördlingen 1986, Bd. 5, 211–224, 214.

<sup>14</sup> Ebd. 221.

<sup>15</sup> Vgl. dazu die wegweisenden Untersuchungen von Hans-Jürgen Schings, Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts, Stuttgart 1977; ders., Der anthropologische Roman. Seine Entstehung und Krise im Zeitalter der Spätaufklärung. In: Studien zum achtzehnten Jahrhundert 2/3, hrsg. v. Bernhard Fabian, Wilhelm Schmidt-Biggemann, Rudolf Vierhaus, München 1980, 247–275.

unseres Jahrhunderts“ (Daniel Jenisch)<sup>16</sup> – beinhaltet deshalb weitaus mehr als die Ähnlichkeiten einzelner Helden in psychologischen Entwicklungsromanen. In den Lernprozessen Hyperions wie Agathons stehen vielmehr die kollektiven Ideale und Desillusionen eines Jahrhunderts auf dem Prüfstand, und der strukturell vergleichbare Prozeß beider Romane zeugt von dem Aufwand, den die ideengeschichtliche und romantische Verarbeitung jener verlorenen Illusionen erfordert.

Schon Hölderlins ‚Thalia‘-Fragment des ‚Hyperion‘ (1794) rekapituliert einige Entwicklungsstufen des Ich-Erzählers, in denen sich unschwer prominente Modelle der bürgerlichen Bewußtseinsbildung im 18. Jahrhundert wiedererkennen lassen:

*Ach! einst sucht' ich sie [die Ruhe – W.E.] in Verbrüderung mit Menschen. Es war mir, als sollte die Armuth unsers Wesens Reichtum werden, wenn nur ein Paar solcher Armen Ein Herz, Ein unzertrennbares Leben würden, als bestände der ganze Schmerz unsers Daseyns nur in der Trennung von dem, was zusammengehörte. (StA III, 164).*

Mit der „Verbrüderung“ der Herzen zielt Hyperions erste Erinnerung auch auf die Insignien einer ‚Empfindsamkeit‘, die gegen Ende des Jahrhunderts bereits historisch geworden schien.<sup>17</sup> Zugleich jedoch benennt Hyperion mit jener Hoffnung das erste Scheitern seiner Ideale:

*Mit Freud' und Wehmut denk' ich daran, [...] wie ich mich hingab für einen Schatten von Liebe, wie ich mich wegwarf. [...] Ich war ein blinder Knabe, lieber Bellarmin! Perlen wollt' ich kaufen von Bettlern, die ärmer waren, als ich, so arm, so begraben in ihr Elend [...]. Ich glaubte wirklich unterzugehen. Es ist ein Schmerz ohne gleichen, ein fortdauerndes Gefühl der Zernichtung, wenn das Daseyn so ganz seine Bedeutung verloren hat. (StA III, 164)*

Im Rückblick vermag Hyperion seine Trauer in eine Kritik der empfindsamen Mentalität zu verwandeln. Wenn den Idealen nur der luftleere Raum der Phantasie verbleibt, sind Identität und Integrität der empfindsamen Seele bedroht: „Je höher sich die Natur erhebt über das Thierische,

<sup>16</sup> Jenisch, a. a. O., 219.

<sup>17</sup> Die Entstehungszeit der ‚Empfindsamkeit‘ läßt sich um die Jahrhundertmitte datieren, eine Auftaktphase, in der ihr vollständiges semantisches und literarisches Instrumentarium bereits ausgebildet ist: Vgl. dazu Nikolaus Wegmann, Diskurse der Empfindsamkeit. Zur Geschichte eines Gefühls in der Literatur des 18. Jahrhunderts, Stuttgart 1988. Über die rousseauistischen Quellen des ‚Hyperion‘-Fragments informiert: Gregor Thurmair, Einfalt und einfaches Leben. Der Motivbereich des Idyllischen im Werk Friedrich Hölderlins, München 1980, 31 ff.

desto größer die Gefahr, zu verschmachten im Lande der Vergänglichkeit!“ (StA III, 165) Alle Leiden des empfindsamen Schwärmers sind deshalb in jener Melancholie versammelt, die sich Hyperion mit der Rede an Bellarmin in Erinnerung ruft, zugleich jedoch treffsicher diagnostiziert: eine „Feuerprobe des Herzens“ (StA III, 165), die, erkannt und eingeordnet in die „exzentrische Bahn“ (StA III, 163) des Helden<sup>18</sup>, bereits ihre Überwindung anzeigt. Auch der nächste Schritt jedoch bietet keine Lösung der von Hyperion angestregten Suche, obwohl sie sich in den Boten des Frühlings und in der Gestalt der Melite anzudeuten scheint: „Ach! mir – in diesem schmerzlichen Gefühl meiner Einsamkeit, mit diesem freudeleeren blutenden Herzen – erschien mir *Sie*; hold und heilig, wie eine Priesterin der Liebe stand sie da vor mir [...]“ (StA III, 166) Krankte die empfindsame „Verbrüderung“ an der Unangemessenheit ihres universalen Anspruchs, so zeigt Hyperions Liebe zu Melite alsbald jedoch das entgegengesetzte Dilemma einer allzu beschränkten privaten Synthese. Der empfindsame Seelenaustausch mit der einzig geliebten Person droht zum Selbstverlust zu führen<sup>19</sup>:

*Aber was ich war, war ich durch sie. [...] Ich fühlte nur zu bald, daß ich ärmer wurde, als ein Schatten, wenn sie nicht in mir, und um mich, und für mich lebte, wenn sie nicht mein ward; daß ich zu nichts ward, wenn sie sich mir entzog.* (StA III, 170)

Öffentliche „Verbrüderung“ und private Harmonie sind Ziele bürgerlicher Empfindsamkeit, die zunächst – wie im ‚Hyperion‘ – auf getrenntem Wege verfolgt werden: Die Scheidung in Öffentlichkeit und Privatheit, eine List bürgerlicher Vernunft im absolutistischen Zeitalter, hat jedoch – zumal nach der Französischen Revolution – längst ihre eigenen Widersprüche hervorgebracht.<sup>20</sup> Die insgeheim vorausgesetzte Zielrichtung, die Versöhnung von *Politik* und *Liebe*, wird zur Chimäre – oder zur terreur.

<sup>18</sup> Vgl. dazu die Analyse von Ulrich Gaier, Hölderlins ‚Hyperion‘: Compendium, Roman, Rede. HJb 21, 1978/79, 88–143, 109 ff.

<sup>19</sup> Eine Dialektik der empfindsamen Liebe, die sich auch in einem anderen, 1795 in der zweiten Fassung erscheinenden Roman wiederfindet: Friedrich Heinrich Jacobis ‚Woldemar‘. Vgl. dazu auch Wegmann, a. a. O., 110 ff.

<sup>20</sup> Ein Nachhall dieses Widerspruchs findet sich noch in den gegensätzlichen Schlussfolgerungen der beiden einflussreichsten Untersuchungen zum Thema: Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt 1973; Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zur Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, 14. Aufl. Darmstadt/Neuwied 1983.

Hyperion selbst imaginiert unmittelbar zuvor – im Gespräch mit Notara – die Antike als eine historische Epoche, die jenseits der modernen Aporien liegt und den Ort einer Versöhnung entwirft:

*Freilich waren es goldne Tage, wo man die Waffen tauschte, und sich liebte bis zum Tode, wo man unsterbliche Kinder zeugte in der Begeisterung der Liebe und Schönheit, Thaten für's Vaterland, und himmlische Gesänge, und ewige Worte der Weisheit, ach! wo der Aegyptische Priester dem Solon noch vorwarf, „ihr Griechen seid alle Zeit Jünglinge!“* (StA III, 169)

Zwischen der luftleeren Empfindsamkeitsutopie und dem privaten Liebesideal besetzt die ‚sentimentalisch‘ erinnerte Antike jene Leerstelle, von der Hyperions melancholischer Charakter in der Gegenwart zeugt. Das jeweils wiederholte „Ach! (Ach! Einst sucht' ich sie [...] – Ach! [...] erschien mir *Sie* [...] – ach! wo der aegyptische Priester dem Solon [...]“ indiziert gleichsam den Bewegungsablauf der Erinnerung, die in der phylogenetischen und ontogenetischen Rekonstruktion<sup>21</sup> gleichermaßen dem elegischen Ton verfällt.

Hölderlins ‚Hyperion‘-Roman erzählt die Geschichte der anthropologischen Illusionen, die das bürgerliche und empfindsame Jahrhundert begleitet haben. Die „Rehabilitation der Sinnlichkeit“ (Panajotis Kondylis) versprach mit der Entstehung einer optimistischen Anthropologie auch eine Theorie und Praxis des ‚ganzen Menschen‘, dessen harmonisch-empfindsame ‚Natur‘ zugleich eine philosophisch-anthropologische Begründung der normativen Grundlagen moderner Lebensverhältnisse beinhalten sollte.<sup>22</sup> Deutet der ‚Hyperion‘-Roman von Anfang an auf den Zusammenbruch dieser Illusionen, so ist der Held des Romans und mit ihm sein Autor Hölderlin um eine Antwort auf das Zerbrecen der anthropologischen Ideale durchaus verlegen. In dieser Verlegenheit ist die Umarbeitung des Romans begründet. Der experimentelle Versuch des ‚Thalia-Fragments‘, der elegischen Trauer mit der Konzeption eines heroischen Charakters zu begegnen<sup>23</sup>, orientiert sich offensichtlich an einer möglichen Wiedergeburt antiker Ideale, kann jedoch seinen hochgesteckten Anspruch nicht einlösen.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Vgl. dazu Friedbert Aspetsberger, *Welteinheit und epische Gestaltung. Studien zur Ichform von Hölderlins Roman ‚Hyperion‘*, München 1971, 45 ff. Gaier, a. a. O., 116 ff.

<sup>22</sup> Vgl. dazu die monumentale, unübertroffene Darstellung von Panajotis Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart 1981.

<sup>23</sup> Vgl. dazu Friedrich Strack, *Ästhetik und Freiheit. Hölderlins Idee von Schönheit, Sittlichkeit und Geschichte in der Frühzeit*, Tübingen 1976, 196 ff., bes. 212.

<sup>24</sup> Vgl. Aspetsberger, a. a. O., 240 ff.

Ohne die Antworten bereits ins Kalkül zu ziehen, zeigt ein Blick auf Wielands 'Agathon'-Roman einen analogen Zusammenhang romantheoretischer und anthropologiegeschichtlicher Fragestellungen. Die Schwärmergeschichte des Agathon durchläuft eine Bahn, die sich gleichermaßen als die epochale Krisengeschichte der Empfindsamkeit dechiffrieren läßt. Agathon gerät mit Psyche, noch mehr allerdings mit Danae, in die Falle einer empfindsamen, privaten Liebesillusion, deren Bruch die Künstlichkeit der empfindsamen „Seelenmischung“ (WA 173) entlarvt.<sup>25</sup> Wielands Roman artikuliert zudem – schon lange vor der Französischen Revolution – eine von vornherein skeptische Sicht auf ein politisches Engagement, das die schwärmerisch und empfindsam formulierten Ideale reformpolitisch oder revolutionär in Szene zu setzen versucht. Agathons politisches Handeln in Athen und Syrakus läßt sich deshalb ebenso wie die Liebesgeschichte auf die Psychologie des enthusiastischen und melancholischen Schwärmers zurückbuchstabieren und gefährdet damit gleichfalls das im „Vorbericht“ (WA 11 ff.) noch angekündigte optimistische Ende des anthropologischen Romans. Empfindsamkeit und Glückseligkeit, Tugend und erfolgreiches Handeln, Moral und Politik sowie Romanpraxis und Romanende lassen sich nicht mehr vermitteln. Der Roman bleibt nicht nur offen und fragmentarisch, sondern bringt sogar mit der ironischen Tarent-Fiktion seine Dissonanzen noch einmal zugespitzt zur Geltung.<sup>26</sup> Wie in der Frühfassung des 'Hyperion' findet im 'Agathon' die Geschichte der Desillusionen keinen Abschluß und deutet mit ihrem resignierten Helden und ihrem ratlosen Erzähler ebenfalls auf die Unangemessenheit der zugrundegelegten literarischen Form.

Hölderlins 'Thalia'-Fragment und Wielands erster 'Agathon'-Roman führen also die aufklärerische Romanpoetik mit ihren Forderungen nach empfindsamer Psychologie und folgerichtiger Entwicklung von Handlung und Charakter an eine Grenze, die keinen Schluß mehr ermöglicht, sondern nur noch das abrupte Abbrechen der Fragmente zuläßt. Nicht zuletzt teilen beide Helden ein sehr detailliert nachzuweisendes „Wer-

<sup>25</sup> Vgl. dazu die im folgenden verkürzt wiedergegebenen Resultate einer Arbeit des Verf., Entzweiung und Selbstaufklärung. Christoph Martin Wielands 'Agathon'-Projekt, Tübingen 1991. Zur Aporetik von „Öffentlichkeit“ und „Privatheit“ in Wielands Roman vgl. die muster-gültige Analyse von Horst Thomé, Menschliche Natur und Allegorie sozialer Verhältnisse. Zur politischen Funktion philosophischer Konzeptionen in Wielands 'Geschichte des Agathon' (1766/67). Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 22, 1978, 205–234.

<sup>26</sup> Dazu: Werner Frick, Providenz und Kontingenz. Untersuchungen zur Schicksalssemantik im deutschen und europäischen Roman des 17. und 18. Jahrhunderts, Tübingen 1988, 483 ff.

ther-Schicksal“<sup>27</sup>, an dessen Ende die „Enttäuschung“<sup>28</sup> empfindsamer und politischer Ideale steht: jene „Täuschung der Einbildung und des Herzens“ (WA 729), deren Konsequenz im 'Werther' noch allzu *stürmerisch* inszeniert worden war. Agathon und Hyperion nämlich sind Werther-Figuren, die nicht nur überleben, sondern von ihren Autoren zur Therapie der Werther-Krankheit aufgerufen sind.

## II

*Ich wollte erzählen. Ich will es thun. Von außen stört mich nichts in meinen Erinnerungen. Meer und Erde schläft in der Schwüle des Mittags, und selbst die Quelle, die sonst hier unter mir rieselte, ist vertrocknet. Kein Lüftchen säußelt durch die Zweige.* (StA III, 171)

Hyperion zelebriert nicht nur an dieser Stelle das eigene autobiographische Erzählen; die Rolle des Erzählers und die Suche nach der geeigneten Erzählsituation steuern auch den Prozeß der Romanhandlung selbst, ja sind nicht zuletzt ursächlich für die langjährige Entstehungsgeschichte der Romanfassungen. Schon 'Hyperions Jugend', entstanden im Jahre 1795, erhält aus diesem Grund ein im Vergleich zur Vorfassung völlig verändertes Gesicht: Der alte Hyperion, abgeklärt und im reinen mit sich selbst, erzählt hier seine eigene Jugendgeschichte. Die Widersprüche seines Lebens haben sich aufgelöst. Hyperions Geschichte verwandelt sich in die autobiographische Rekonstruktion aus der Sicht des endlich zur Ruhe gekommenen Helden.<sup>29</sup>

Auch in Wielands 'Agathon' haben sich die Prozesse des Erzählens allmählich in den Vordergrund des Romangeschehens geschoben. Danaes Erzählung ihrer „geheimen Geschichte“, das Kernstück des neuen Romanschlusses von 1773, beginnt mit einer vielsagenden Kapitelüberschrift, die den kleinen Roman im Roman einleitet: „Danae beginnt ihre geheime Geschichte zu erzählen“ (WA 667). Auch Danae sucht für ihr Erzählen einen geeigneten Platz:

<sup>27</sup> Lawrence Ryan, Hölderlins Hyperion, a. a. O., 188. Ähnliches zum 'Agathon' bei Reinhard Döhl, Fritz Martini, Nachwort. In: Christoph Martin Wieland, Geschichte des Agathon, Stuttgart 1979, 643–679, 656.

<sup>28</sup> Lawrence Ryan: Hölderlins Hyperion, a. a. O., 193.

<sup>29</sup> Dazu: Friedrich Strack, Auf der Suche nach dem verlorenen Erzähler. Zu Aufbau, Programm und Stellenwert von Hölderlins Romanfragment 'Hyperions Jugend'. Euphorion 69, 1975, 267–293.

[...] so ist eine gemächliche Rasenbank, im Schatten eines freien Baumes, unter den ehrwürdigen Augen der Natur, – so ein Platz wie der, wo Sokrates mit dem schönen Phädrus über das wesentliche Schöne philosophierte, – unstrittig der schicklichste. (WA 667)

So wie die Krise des ausgehenden 18. Jahrhunderts mit ihren enttäuschten Hoffnungen und gescheiterten Schwärmern den Romanen Wielands und Hölderlins eine gemeinsame Entwicklungsbahn vorzeichnet, so verschränken sich auch die kulturellen Praktiken, die beiden Romanhelden – nach ihrer ‚Entzauberung‘ – zur Verfügung stehen. Im Gespräch will Danae Agathons Verstrickung in das Dilemma empfindsamer Liebe lösen. Wie Danae appelliert in Hölderlins Roman auch Melite an die „Gewalt“ (StA III, 175) über sich selbst, die Hyperion inmitten empfindsamer Liebeswirren zu gewinnen habe. Erst dann könne er jene „heilige Ruhe im Innern“ (StA III, 175) und jene „Stille der Seele“ (WA 736) wiedererlangen, die beiden Romanen als das Ziel schwärmerischer Leiden gesetzt sind. Wie Agathon (WA 773) begibt sich auch Hyperion auf eine große Reise (StA III, 181), um die gewünschte Distanz und den Ausweg aus den „Irrungen der Phantasie und der Empfindung“ (WA 730) zu finden. Schließlich beginnen in beiden Romanfortsetzungen die zunehmend erweiterten Gespräche und fiktiven Erzählsituationen das Romangeschehen und die Erzählperspektive zu verändern. In der letzten ‚Agathon‘-Fassung fügt Wieland dem Roman ein Gespräch zwischen Hippias und Agathon im Gefängnis zu Syrakus ein, in dem Agathon sein politisches Abenteuer mit dem Tyrannen Dionys rekapituliert; Tarent schließlich wird zu einem Schauplatz, an dem Agathon mit dem weisen Philosophen Archytas seine Liebesgeschichte mit Danae – noch einmal – erzählt, Archytas selbst die eigene Lebensgeschichte als Beispiel einer gelungenen Existenz narrativ demonstriert.<sup>30</sup> Der Roman gewinnt – ebenso wie ‚Hyperion‘ – einen im ganzen retrospektiven Charakter: Die Handlung wird in der Rückschau des Helden erzählt, im Erzählen vollzieht sich der eigentliche Prozeß des Romans.

Selbst die Konstellationen der Gespräche zeigen Gemeinsamkeiten: In ‚Hyperions Jugend‘ (1795) experimentiert Hölderlin zunächst mit einer Unterredung zwischen Hyperion und einem alten weisen Mann (Diotimas Vater)<sup>31</sup>, in dem sich Agathons Dialog mit Archytas – ein Jahr zuvor, doch wohl ohne direkten Einfluß – fast widerzuspiegeln scheint. Hype-

<sup>30</sup> Vgl. dazu Verf., a. a. O., 379 ff.

<sup>31</sup> Strack, Auf der Suche, a. a. O., 279.

ron erzählt, wie ihm in einer kritischen Situation seiner Biographie die Existenz eines Weisen bekannt wurde, von dem er sich Aufschluß über seine Desillusionen und seine melancholische Zerrüttung erhoffte:

*Da hört' ich einst von einem guten Manne, der seit kurzem ein nahes Landhaus bewohne, und ohne sein Bemühen recht wunderbar sich aller Herzen bemeistert habe, der kleineren, wie der größern, [...]. Ich gieng hinaus, den Mann zu sprechen. Ich traf ihn in seinem Pappelwalde. Er saß an einer Statue, und ein lieblicher Knabe stand vor ihm. (StA III, 199 f.)*

Freilich sind es die topischen Merkmale des weisen, auf seinem Landgut lebenden Philosophen, die – noch stärker in der metrischen Fassung von ‚Hyperions Jugend‘<sup>32</sup> – der Idyllik und Anakreontik der antiken Tradition verpflichtet sind. Dieselbe Topik jedoch findet sich auch in Wielands Beschreibung des Archytas, dessen Lehre eine ähnliche Funktion für Agathons Geschichte zu übernehmen scheint. Wie Archytas expliziert Diotimas Vater die „Schule meines Lebens“ nicht in dogmatischer, sondern in narrativ-autobiographischer Form: „Nur zu lange, rief er, irrte auch ich, und die Geschichte meiner Jugend ist ein Wechsel widersprechender Extreme [...].“ (StA III, 205) Die Darstellung eines *gelungenen Lebens* soll Agathon wie Hyperion zum Nachvollzug auffordern, bezieht sich Archytas doch ebenso auf die Maximen einer praktizierten Lebenskunst:

[...] und mir selbst legt es die Pflicht auf, dir den ganz einfachen Weg vorzuzeichnen, auf welchem ich zu diesem Frieden mit mir selbst und der ganzen Natur, zu dieser mitten im Getümmel der Welt sich immer erhaltenden, nur selten durch vorüber gehende Wolken leicht beschatteten Heiterkeit der Seele, und zu dieser Ruhe, womit ich dem Ende eines langen, immer beschäftigten Lebens entgegen sehe, gelangt bin, die vor allem was ich besitze das einzige sind, was ich *mein* nennen kann, und denen ich den reinen Genuß alles andern Guten zu danken habe. (WA 751)<sup>33</sup>

<sup>32</sup> „Da hört' ich einst von einem weisen Manne, / Der nur seit kurzem erst ein nahes Landhaus / Bewohn', und unbekannt, doch aller Herzen / Der kleinen, wie der größern, mächtig sei, / [...].“ (StA III, 187)

<sup>33</sup> Dabei erhält das Erzählen auch für den Erzähler eine heilsame Funktion, indem er durch den Schüler zum Sprechen gebracht wird. Deshalb gestaltet sich die Episode in ‚Hyperions Jugend‘ zu einem mehrtägigen Aufenthalt, den beide miteinander verabreden: „Du machtest mich begierig, fieng ich endlich an, auf die Geschichte deines jugendlichen Lebens – Ich bin auch izt gerade gestimmt, unterbrach er mich freundlich, die wunderbaren unschuldigen Gestalten erscheinen zu lassen, auch die wildern. Du bleibst so lange bei mir, bis ich zu Ende bin. Ich gestehe dir, ich mußte mich lange von ihnen ferne halten um deßwillen, was ich verlor, ich mußte mich hüten vor den Freuden und Schmerzen der Erinnerung, ich war, wie eine kranke Pflanze,

Archytas und Diotimas Vater sind Vorbilder für die Romanhelden und fiktive Autobiographen zugleich. Die Suche nach einer Erzählerfigur, die den irrenden Helden Agathon und Hyperion den Weg zur „Ruhe“<sup>34</sup> weist, findet in beiden Romanprojekten die Gestalt eines „Weisen“, dessen Erfolg sich an den Resultaten einer nahezu abgeschlossenen Existenz mißt: „Die »Dissonanzen« der Vergangenheit Hyperions sind in Lebensweisheiten aufgehoben und finden in Reflexionen ihren zeitlosen Halt.“<sup>35</sup> Wenn auch die idealistische Philosophie eines Hölderlin und die ‚Populärphilosophie‘ eines Wieland weit voneinander entfernt zu sein scheinen – in der Struktur dieser Erzählstrategie rekurren beide auf ein auch philosophisch benennbares Modell und auf ein den beiden Gräcomanen vertrautes antikes Bild: Die ‚Seelenführer‘ erinnern in beiden Fällen an die hellenistische Philosophie der Stoiker und Epikureer, deren Beweiskraft nicht zuletzt auf den psychagogischen Fähigkeiten ihrer Repräsentanten beruhen sollten.<sup>36</sup>

Die Existenz der weisen Vorbildfiguren ist jedoch nur *eine* Etappe in der therapeutischen Konstellation, in der sich beide Romanhelden am Ende befinden: eine Etappe im Bearbeitungsprozeß des Hölderlinschen Romans sowie eine Etappe innerhalb der endgültigen ‚Agathon‘-Fassung, der in beiden Fällen zuletzt die eigentliche Heilung des melancholischen Helden folgen soll. Das exemplum einer gelungenen Lebensgeschichte präsentiert nicht die nunmehr gelungene ideale Entwicklungsbahn und nicht das Ergebnis einer endgültig entdeckten philosophischen

die die Sonne nicht ertragen kann.“ (StA III, 207) Wielands späte Romane ‚Peregrinus Proteus‘ (1788–1791) und ‚Agathodämon‘ (1796–1799) beruhen vollständig auf dieser Konstruktion einer mehrtägigen, stellenweise unterbrochenen Erzählung einer Lebensgeschichte. Dies zeigt, wie sich hier – im Schatten des ‚Bildungsromans‘ – Erzählmodelle unabhängig voneinander gebildet haben, deren Geschichte und Tradition noch kaum erforscht sein dürfte.

<sup>34</sup> „Ruhe“ ist ein längst erkanntes Zentralmotiv der Hölderlinschen Dichtung: Mark William Roche, *Dynamic Stillness. Philosophical Conceptions of „Ruhe“ in Schiller, Hölderlin, Büchner, and Heine*, Tübingen 1987. Das Thema selbst jedoch hat seinen Ursprung in der Populärphilosophie des gesamten 18. Jahrhunderts. Vgl. Verf., a. a. O., 216.

<sup>35</sup> Strack: *Auf der Suche*, a. a. O., 275.

<sup>36</sup> Vgl. dazu Pierre Hadot, *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*, Paris 1981. Zur Wirkungsgeschichte hellenistischer Philosophie im 18. Jahrhundert vgl. jetzt Dorothee Kimmich, *Habeo non habeo – Lustvolle Selbstermächtigung und asketische Selbstsorge. Eine Spurensuche epikureischen Denkens besonders in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts*, Diss. Freiburg 1991 (erscheint Darmstadt 1993). Margarethe Wegenast entdeckt in dem Ideal des Weisen spinozistische Züge: Hölderlins Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung für die Konzeption des ‚Hyperion‘, Tübingen 1990, 89 f. Auch Spinoza jedoch dürfte auf das ‚Urbild‘ des antik-hellenistischen Weisen zurückgegriffen haben.

Lehre. Vielmehr antwortet das in eine Gesprächssituation eingebundene Modell der philosophischen Unterredung auf die Aporie jener epochalen philosophischen Widersprüche, in die sich Moralphilosophie und Anthropologie des 18. Jahrhunderts – und die Romanhelden Wielands und Hölderlins – manövriert haben.<sup>37</sup> Nicht die Versöhnung dieser Widersprüche, sondern das therapeutische Remedium einer philosophischen Leidensbewältigung und die durch die autobiographische Kontrolle gewonnene Distanz zur eigenen Geschichte, das Aushalten und Durcharbeiten ihrer Widersprüche, signalisieren das in Aussicht gestellte und doch nie erreichte Ende der beiden Romane. Die „Darstellung von der Orphisch-Pythagorischen Glaubenslehre und Lebensphilosophie“ (WA 771), mit der Archytas die Zweifel des Agathon beenden will, mündet in eine Anzahl philosophischer Lebensmaximen, deren Ausübung jedoch die ruhige, nicht mehr dem „Getümmel der Welt“ (WA 751) ausgesetzte Existenz voraussetzt. Allerdings verbleiben die philosophischen Bemühungen einer hellenistischen Lebenskunstlehre im Status des Appells, der wiederum eine neue Offenheit des Romans signalisiert: Held wie Leser sind aufgerufen, sich am Programm des Philosophen Archytas zu messen. Die Geschichte des Agathon ist zu Ende; in den Begebenheiten zu Tarent jedoch wird die Reflexion und das Sprechen über die desillusionierenden Konsequenzen der Geschichte zum eigentlichen Thema. So wie Archytas die nicht aufhörende Mühe schildert, zu einer Balance widerstreitender Einflüsse und Gemütskräfte zu gelangen, so mahnt auch Diotimas Vater an die Fragilität des von ihm vorgeführten Zustandes der Ruhe:

*Es ist das beste, frei und froh zu seyn; doch ist es auch das schwerste, lieber Fremdling! – In seinen Höhn den Geist emporzuhalten, im stillen Reiche der Unvergänglichkeit, und heiter doch hinab in's wechselnde Leben der Menschen, auch ins eigne Herz zu blicken [...].!* (StA III, 205)

In dem „Verzicht auf alle ideellen Fixierungen“<sup>38</sup>, der in Hyperions Bahn zuletzt angelegt ist, bleibt ebenfalls die Unabgeschlossenheit des dabei in Gang gesetzten Reflexionsprozesses begründet. Der schrittweisen Absage an die ‚Schwärmerei‘ und die Illusionen des Jahrhunderts, die in den Romanen Wielands und Hölderlins gleichzeitig zum Ausdruck kommt, korrespondiert ein nicht zu Ende gebrachtes Ringen um die

<sup>37</sup> Vgl. dazu Kondylis, a. a. O., 357 ff., und Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 2nd edition, Notre Dame 1984, 51 ff.

<sup>38</sup> Wegenast, a. a. O., 131.

Antworten, die sich aus diesem Verlust ergeben. Wieland setzt mit dem späten Elysiums-Dialog zwischen Agathon und seinem Widersacher Hippias (1799)<sup>39</sup> die Thematik des Romans noch ein weiteres Mal fort; Hölderlin schließt auch die endgültige 'Hyperion'-Fassung nicht eindeutig ab, sondern gibt Spekulationen über die ‚dichterischen Tage‘ seines Helden Raum. Zugleich kommt gerade in diesem letzten 'Hyperion'-Roman eine Differenz zwischen beiden Autoren zum Vorschein, mit der sich Hölderlin von Wielands Roman schließlich deutlich entfernt: eine Divergenz der Antworten, die gleichwohl die Verwandtschaft der zugrundeliegenden Modelle noch einmal bestätigt.

### III

Im 'Hyperion'-Roman von 1797 und 1799 treten mit der nun zur Vollen- dung gebrachten Idee der „exzentrischen Bahn“ auch die vom Helden selbst erzählten Entwicklungsstationen stärker in den Vordergrund. Deutlicher ist deshalb auch die Analogie zu Wielands 'Agathon', dessen Desillusionsstufen nahezu dieselben epochalen Konzepte des 18. Jahr- hundert beschreiben. Hyperions Jugendfreundschaft mit Adamas ver- läuft erneut in den Bahnen empfindsamer Diskurse: „In den Hainen, in den Tempeln erwachten und tönten in einander ihre Seelen, und treu bewahrte jeder die entzükenden Accorde.“ (StA III, 15) Auch der junge Agathon hatte die Bühne des Romans als empfindsamer Held par excel- lence betreten, auch er sieht sich der ersten Bewährungsprobe in der Hafenstadt Smyrna ausgesetzt: der Begegnung mit Hippias und dessen zynischen Verführungsexperimenten (WA 46 ff.). Nicht zufällig bezeich- net die moderne Metropole Smyrna im 'Hyperion' ebenfalls einen Ort, an dem die „Unheilbarkeit des Jahrhunderts“ (StA III, 23) offen zutage tritt. Zerschellt die empfindsamen Mentalität an der Realität des Weltlaufs, so ist es in beiden Fällen ein zwischen Antike und Aktualität oszillieren- der griechischer Schauplatz, an dem die kalte Aristokratie ('Agathon') und die tote bürgerliche Erwerbsgesellschaft ('Hyperion') den ersten – prosaischen – Kontrapunkt zur Schwärmerei des Helden setzen. Auch Hyperions Beziehung zu Alabanda zerbricht weniger an den politischen Dissonanzen – dem ungünstigen Eindruck der Geheimgesellschaft – als an der Disharmonie der Seelen, die bei dem Zusammenprall der schwär-

merischen Revolutionsbegeisterung Hyperions mit dem politischen Heroismus Alabandas<sup>40</sup> sichtbar wird: ein Bewährungstest empfindsamer Seelenfreundschaft, dem sich der empfindsamen Anspruch nicht gewachsen zeigen kann. Nach seinem Scheitern tritt – wie in den Vorfassungen – die Liebe, nun in der Gestalt Diotimas, auf den Plan. Wiederum jedoch verstrickt sich das private Glück in die Aporien einer gesell- schaftsfernen Idyllik, die den philosophischen und politischen Auftrag des Romans zu gefährden droht. Es ist diesmal sogar der empfindsamen Hyperion selbst, der die ausstehende rousseauistische Idylle einklagt: „Was kümmert mich der Schiffbruch der Welt, ich weiß von nichts, als meiner seeligen Insel.“ (StA III, 87) Diotima fällt diesmal die Aufgabe zu, den „Schwärmer“ (StA III, 81) Hyperion ‚zurechtzuweisen‘ und ihn als „Erzieher unsers Volks“ (StA III, 89) zu einer politischen Laufbahn zu drängen. Auch Agathons Befreiung aus der privaten Landgutidylle mit Danae erfolgte durch den plötzlichen Blick auf die geforderte öffentliche Wirksamkeit des aus der Bahn geworfenen heroischen Charakters: „[. . .] was für eine Perspective stellte ihm die Verbindung seiner Privat-Glückseligkeit mit der öffentlichen vor, welcher er alle seine Kräfte zu widmen entschlossen war!“ (WA 358) Ähnlich vergeblich wie Agathon, jedoch mit demselben Eifer, macht sich Hyperion auf, sein Leben auf politi- schem Wege zu ändern:

*Nun hat die Schwermuth all' ein Ende, Diotima, und mein Geist ist vester und schneller, seit ich in lebendiger Arbeit bin und sieh! ich habe nun auch eine Tagesordnung. [. . .] Wir nehmen dem Zufall die Kraft, wir meistern das Schicksaal. (StA III, 111/113)*

Agathons Reformeifer in Syrakus wie Hyperions Engagement im griechischen Befreiungskampf scheitern gleichermaßen; auch die heroische Existenz, deren fernes Echo den Zeitgenossen in der antikisierenden imitatio französischer Revolutionäre durchaus gegenwärtig war<sup>41</sup>, reiht sich ein in die Szenenfolge der Ent-Täuschungen, die beiden Helden bereitet wird. Die Ursachen des Scheiterns vereinen historische Analogie und psychologisches Kalkül. Der Widerstand einer aristokratischen Hofgesellschaft im Falle Agathons sowie Hyperions postrevolutionäre Ein- sicht in die Unmöglichkeit des „Project(s), durch eine Räuberbande mein Elysium zu pflanzen“ (StA III, 117), zielen auf den notwendig desaströ-

<sup>40</sup> Dazu Thurmair, a. a. O., 69 ff.

<sup>41</sup> Vgl. dazu Christoph Prignitz, Friedrich Hölderlin. Die Entwicklung seines politischen Denkens unter dem Einfluß der Französischen Revolution, Hamburg 1976, 140 ff.

<sup>39</sup> Agathon und Hippias, ein Gespräch im Elysium. In: Attisches Museum III, 1799, 269–295. Dazu: Jan-Dirk Müller, Wielands späte Romane, München 1971, 93 f.

sen Zusammenhang von moralischer Kritik und politischer Krise, der einer anthropologischen Überschätzung angelastet wird: In beiden Fällen zeigt sich letztlich die Unverfügbarkeit des „Schicksals“ und die Herrschaft der Kontingenz („Zufall“), die zu bezwingen zuletzt nur die Hybris der Helden dokumentiert. An deren Ende stehen enttäuschte ‚bürgerliche‘ Idealisten und Revolutionäre: Agathon im Kerker zu Syrakus, Hyperion unter den barbarischen Deutschen.

Empfindsamkeit, privat-rousseauistisches Liebesglück, politische Aktivität: Noch direkter als in den Vorstufen des Romans also bezeichnet Hyperions Bahn eine Kurve der Desillusionen, die sich den Schwärmergeschichten des Agathon angleicht. Ebenso deutlich hervorgehoben ist die „therapeutische Funktion“<sup>42</sup>, die das Erzählen des Hyperion in der Endfassung besitzt: Nicht mehr der teilnahmslose Chronist der längst zurückliegenden eigenen ‚Irrungen und Wirrungen‘, sondern der sein Leben im Erzählen erst begreifende und im Prozeß des Erzählens zur „Ruhe“ findende Hyperion konstituiert den Bewegungsablauf dieses letzten ‚Hyperion‘-Romans.<sup>43</sup> Wie Hyperion nur im Briefwechsel mit Bellarmin seiner melancholischen Krise entkommt, so Agathon in den tarentinischen Unterredungen. Bellarmin und Hyperion, Agathon, Danae und Archytas: eine ‚Kommunikationsgemeinschaft‘ *avant la lettre*, die sich ausschließlich den therapeutischen Rekonstruktionen der eigenen, krisenhaft verlaufenden Lebensläufe widmet.<sup>44</sup> „Ich danke dir, daß du mich bittest, dir von mir zu erzählen, daß du die vorigen Zeiten mir in's Gedächtniß bringst.“ (StA III, 10) Hyperions Dank an Bellarmin gleicht ebenso der Anerkennung des therapiebereiten Subjekts, dessen Geschichte der Analytiker in Gang bringt, wie Agathons Dank gegenüber Hippias, der ihn – im Gefängnis von Syrakus – als erster zur Erinnerungsarbeit aufgefordert hat und dadurch den Bann der Melancholie zu brechen wußte:

Jetzt fühl' ich mich im Gegentheil geneigt zu glauben, daß mein guter Genius deine Gestalt angenommen habe, um mich einer gefährlichen Täuschung zu

<sup>42</sup> Wegenast, a. a. O., 146.

<sup>43</sup> Die Differenz zwischen dem erzählenden und erzählten Hyperion als Kristallisationspunkt des Romans herausgearbeitet zu haben, ist das bleibende Verdienst von Lawrence Ryan, Hölderlins Hyperion. Exzentrische Bahn und Dichterberuf, Stuttgart 1965.

<sup>44</sup> Dies ist zugleich ein Strukturprinzip aller späten Romane Wielands. Vgl. Horst Thomé, Utopische Diskurse. Thesen zu Wielands ‚Aristipp und einige seiner Zeitgenossen‘. MLN 99, 1984, 503–521.

entreißen, in welcher die Eigenliebe mein besseres Selbst zu verstricken angefangen hatte. (WA 616)<sup>45</sup>

Wie später Danae mit Agathon beginnt auch Diotima mit Hyperion ein Gespräch über dessen Geschichte und unternimmt zugleich deren Analyse (StA III, 66 ff.), Hyperion zitiert später aus einem Brief von Diotima, in dem diese ihre gemeinsame Geschichte erneut zu interpretieren beginnt (StA III, 129 ff.), Alabanda schließlich bringt das Zerwürfnis mit Hyperion später ebenfalls noch einmal – als narrativen Exkurs – zur Sprache: „Laß mich dir erzählen, sagt' er.“ (StA III, 137)

Nicht nur wird das Romangeschehen dadurch vielfältigen Erzählprozessen und Spiegelungen unterworfen; die gesamte Handlung selbst ist nur noch in dem erzählenden Bewußtsein der Figuren gegenwärtig. Der Mißerfolg eines moralischen, empfindsamen und politischen Programms verwandelt sich in die ästhetische Konstruktion einer erzählten Existenz. Das Erzählen verändert den Erzählenden, wiewohl es aufgrund der immer zu erneuernden Reflexionstätigkeit unabschließbar geworden ist: „So dacht ich. Nächstens mehr.“ (StA III, 160) lautet das Schlußwort des ‚Hyperion‘-Romans.<sup>46</sup> Auch Agathon ist sein „eigener Biograph“ (WA 736) geworden und zeichnet seine Lebenserinnerungen auf, nicht ohne sie danach in einem Gespräch mit Archytas zu erörtern: autobiographische – und prinzipiell unendliche – Erzählprozesse auch hier, die sich der Verarbeitung der Desillusion und den Heilungsprozessen ‚exzentrischer‘ Lebensläufe verschreiben.

Die Romane der Aufklärung stellten oft genug die Aktivitäten ihrer Romanhelden in den Vordergrund: Lebensläufe in auf- und absteigender Linie, empfindsame Herzensangelegenheiten und tränenreiche Leidenswege, Bildungs- und Familiengeschichten. Am Ende des Jahrhunderts – in Hölderlins ‚Hyperion‘, in Wielands Romanen – sollen die zersplitterten Biographien der Romanhelden, ihre beschädigten Existenzen und desillusionierenden Erfahrungen erst im autobiographischen Erzählen zur Ruhe kommen. Erzählen aus der Distanz: In dieser Formel liegt zugleich auch die Antwort auf das epochale Phänomen der ‚Schwärme-

<sup>45</sup> Zum Gespräch zwischen Agathon und Hippias in Syrakus vgl. Verf., a. a. O., 343 ff.

<sup>46</sup> Zum Romanschluß vgl. Aspetsberger, a. a. O., 139 ff. Zuletzt: Wegenast, a. a. O., 215 f. Ein Vergleich mit den Romanschlüssen des späten Wieland wäre aufschlußreich. Am deutlichsten das Schlußwort des ‚Peregrinus Proteus‘: „Doch hiervon ein andermahl!“ Christoph Martin Wieland, Sämtliche Werke, Hamburg 1984, hrsg. v. d. Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur, 39 Bde. und 6 Supplementbände (Faksimiledruck der ‚Sämtlichen Werke‘, Leipzig 1794–1811), Bd. 28, 221.

rey' beschlossen – eine autobiographisch und narrativ inszenierte Antwort, nach der die ehemals schwärmerischen Romanhelden selbst – kein sie mit glücklicher Hand leitender Erzähler – zu suchen haben. Die Kraft, die diesen narrativen anthropologischen Heilprozessen zugemessen wird, steuert jedoch nicht immer auf das gleiche Ziel. Während Hölderlin dem prometheischen Anspruch einer genialischen Aufklärung entsagt und in einer idealistischen „Leidensphilosophie“<sup>47</sup> sich den Heilkräften einer romantischen oder spinozistischen Naturphilosophie anvertraut, setzt Wieland auf die hellenistischen Techniken einer *Selbstsorge*, die dem *Schicksal* und dem *Zufall* mit stoizistischen und epikureischen Strategien der Selbstbemächtigung zu Leibe rückt. Hölderlins Antwort auf die philosophischen Aporien des ausgehenden Jahrhunderts findet deshalb in dem spekulativ aufgeladenen Begriff der „Natur“<sup>48</sup> ihren letzten Rückhalt. Hyperions Erzählen, die Selbstbeschreibung und die Rekonstruktion der eigenen Biographie, vertraut immer mehr der Metaphorik der Natur, den Bildern organischer Prozesse<sup>49</sup>, mit deren Hilfe sich die zuletzt angestrebte Integration des leidenden Menschen in den Kreislauf der Natur bereits in der ästhetischen Erfahrung der Romanlektüre vermitteln soll. Wieland hingegen enträt bis zuletzt einer idealistischen oder naturphilosophischen Lösung und bleibt zeit seines Lebens einem auf die Antike und die französische Moralistik zurückgehenden Skeptizismus verpflichtet. In beiden Fällen jedoch knüpfen die Bemühungen, die anthropologischen Enttäuschungen des 18. Jahrhunderts zu verarbeiten, neue Verbindungen zwischen Ethik, Ästhetik und Therapeutik<sup>50</sup>, die seither den nachaufklärerischen Horizont der Moderne kennzeichnen. Die Naturphilosophie des 'Hyperion' verweist die zerbrochene Form klassischer Subjektivität an eine neue „Ästhetik der Natur“.<sup>51</sup> Die Wielandsche „Lebenskunst“ kann im 19. Jahrhundert zwar durchaus degenerieren zu den berüchtigten „Hülfskonstruktionen“, auf die Graf Wüllersdorf in Fontanes 'Effi Briest' das bescheidene Glück enttäuschter Lebe-

<sup>47</sup> Strack, *Auf der Suche*, a. a. O., 285.

<sup>48</sup> Näheres dazu bei Hans-Georg Pott, *Natur als Ideal. Anmerkungen zu einem Zitat aus dem 'Hyperion'*. HJb 22, 1980/81, 143–157.

<sup>49</sup> Vgl. Aspetsberger, a. a. O., 217 ff. („Die Raumbilder als Ausgleich der Gegensätze“).

<sup>50</sup> Vgl. dazu bereits Odo Marquard, *Über einige Beziehungen zwischen Ästhetik und Therapeutik in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts*. In: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Frankfurt 1973, 85–106.

<sup>51</sup> Neues in der Philosophie findet sich dazu bei Martin Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, Frankfurt 1991.

männer gründen will<sup>52</sup>; heute jedoch findet sie sich wieder in jener „Ästhetik der Existenz“, mit der Michel Foucault die antike *ars vivendi* für die Belange einer (post)modernen Individualethik aufleben läßt.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Theodor Fontane, *Effi Briest. Werke und Schriften*, hrsg. v. Walter Keitel u. Helmuth Nürnberger, Bd. 17, 2. Aufl. München 1974, 289.

<sup>53</sup> Vgl. dazu Wilhelm Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Frankfurt 1991.



## „Meine Liebe ist das Menschengeschlecht“

Die Idee der Weltbürgerlichkeit in Hölderlins Tübinger Hymnen  
und in Fichtes Jenaer Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten  
(Diskussionsgrundlage)

Von

Klaus Vieweg

Hölderlin schreibt mir zuweilen aus Jena [...]. Er hört Fichte'n und spricht mit Begeisterung von ihm als einem Titanen, der für die Menschheit kämpfe [...] und sein Interesse für weltbürgerliche Ideen nimmt, wie mirs scheint, immer zu. Das Reich Gottes komme und unsre Hände seien nicht müßig im Schoße! [...] Vernunft und Freiheit bleiben unsre Losung und unser Vereinigungspunkt die unsichtbare Kirche.<sup>1</sup>

Diese hinsichtlich des Freundes Hölderlin sehr aufschlußreichen Worte schreibt Hegel im Januar 1795 an Schelling. Es hat das Dezennium begonnen, in welchem das große schwäbische Dreigestirn den Geist von Jena wesentlich mitprägen wird – Hölderlins wichtige Jenaer Schaffensphase, Schellings kometenhafter Aufstieg und Hegels Konzipierung seines ersten Systems der Philosophie. Und wie wir wissen, war davon nicht nur der Geist von Jena betroffen, Jena war in diesem Jahrzehnt die philosophische Hauptstadt der Welt, die Namen Schiller, Fichte, Niethammer, Hölderlin, Novalis, Schlegel, Schelling und Hegel belegen diese für die Neuzeit einzigartige Konstellation. Hölderlin sprach von einer Universität, welche sich sowohl durch Aufklärung als durch die Energie der Ideen auszeichnet.

Doch zurück zu Hegels Bemerkungen, die als Ausgangspunkt der Betrachtungen dienen sollen. Fichtes menschheitlich-universalistisch orientiertes Anliegen wird herausgehoben und zugleich Hölderlins wachsendes Interesse für das Weltbürgerliche betont, zudem bekräftigt Hegel die Losungsworte „Vernunft“ und „Freiheit“, auf welche sich die drei Schwaben in Tübingen verständigt hatten.

<sup>1</sup> Hegel an Schelling, Ende Januar 1795. In: Briefe von und an Hegel, hrsg. v. Johannes Hoffmeister, Bd. 1, Hamburg 1952, 18.

Hier soll die für die Forschung relevante Frage eines Vergleichs der Denkbahnen von Fichte und Hölderlin unter dem Blickwinkel der weltbürgerlichen Absicht ihres doch sehr verschiedenegearteten Schaffens aufgeworfen werden (zum Gesamtkomplex des Verhältnisses Fichte – Hölderlin ist besonders auf die Arbeiten von Dieter Henrich zu verweisen). Es geht um ein gemeinsames Motiv, einen gemeinsamen Grundimpuls damaliger Kunst und Philosophie, ein einheitliches Denkmuster in aller Buntheit, in allen Nuancierungen und Schattierungen. Trotz aller sich herausprägenden Unterschiede und Widerstreite der Ideen und Denkbäude scheint es einen gemeinsamen Nenner, eine gemeinsame Substanz im Geiste zu geben, die – sicher zunächst sehr unzureichend – mit den Begriffen Freiheit, Menschenwürde und Menschenrecht als *conditio humana* beschrieben werden könnte; Wilhelm Dilthey spricht in diesem Kontext von einem „neuen Humanismus“.<sup>2</sup> Und auf letzteres soll in bewußt gegenwärtiger Absicht hingewiesen sein; angesichts einseitiger Heiligsprechungen von Vielfalt und Buntheit, eines postmodernen ‚anything goes‘ scheint der angesprochene Grundkonsens in Gefahr. Manche sprechen dies unverblümt aus, – in Prophezeiungen über den Untergang des universalistischen Diskurses, in Thesen über die Allgewalt des modernen Relativismus. All dies ist dann verbunden mit der Relativierung der Universalität der Menschenwürde und der Menschenrechte. Die „historische Relativierung des europäischen Vernunftbegriffs“ – so Georg Picht – „erschüttert aber alle Doktrinen, die auf ihm aufgebaut sind, einschließlich der Doktrin der Menschenrechte. Da die Anthropologie, auf der die traditionelle Menschenrechtslehre beruht, sogar in ihrer europäischen Heimat unwiderruflich zerbrochen ist, kann die Utopie einer globalen Menschenrechtsordnung nur als leerer Wahn bezeichnet werden.“<sup>3</sup> Angesichts solcher „Wahn-Vorstellungen“ scheint die Rückbesinnung auf Hölderlin, auf den deutschen Idealismus, auf Kunst und Philosophie der Klassik von besonderer Aktualität.

Fichte und Hölderlin betreffend sollen einerseits die ‚Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten‘ und andererseits die Tübinger Hymnen sowie frühe geschichtsphilosophische Ideen hinsichtlich einer möglichen Konkordanz der Auffassungen zur Debatte gestellt sein, dabei

<sup>2</sup> Wilhelm Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, Göttingen 1970, 250.

<sup>3</sup> Georg Picht, *Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der Lehre von den Menschenrechten*. In: *Hier und jetzt*, Stuttgart 1980. Zitiert nach: Robert Spaemann, *Universalismus und Eurozentrismus*. In: *Universalismus, Nationalismus und die neue Einheit der Deutschen*, Frankfurt a. M. 1991, 84.

richtet sich das Angebot für die Diskussion auf einen Vergleich der Texte, der einzelnen Ideen und Argumentationen, der poetischen Bilder und der Metaphorik.

Die besondere Relevanz der Stellungnahme gerade zu Fichte – der „Seele von Jena“, wie Hölderlin ihn nennt (StA VI, 139) – geht aus Briefen von Schelling, Hölderlin und Hegel, allesamt Anfang 1795 verfaßt, hervor. „Fichtens spekulative Blätter – Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre – auch seine gedruckten Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ – so Hölderlin an Hegel – „werden Dich sehr interessieren.“<sup>4</sup> Schelling schreibt zur gleichen Zeit an Hegel: „Mir ist das höchste Prinzip aller Philosophie das reine absolute Ich, d.h. das Ich, inwiefern es bloßes Ich, noch gar nicht durch Objekte bedingt, sondern durch *Freiheit* gesetzt ist. Das A und O aller Philosophie ist Freiheit.“<sup>5</sup> In Hegels Antwort wird betreffs Fichte die Argumentation zur Würde des Menschen, zur Anerkennung des Vermögens der Freiheit als „höchste Höhe aller Philosophie“ hervorgehoben, „es ist kein besseres Zeichen der Zeit als dieses, daß die Menschheit an sich selbst so achtungswert dargestellt wird.“<sup>6</sup>

Die Idee des Weltbürgertums, ein Denken in weltbürgerlicher Absicht bildet ein übergreifendes Moment der Konstitution der universalistischen Geschichtsphilosophie in den letzten Dezennien des 18. Jahrhunderts, es findet sich im Kontext der „Eroberung der geschichtlichen Welt“ (Ernst Cassirer).<sup>7</sup> Geschichte wird zum ausgezeichneten Gegenstand von Philosophie; dieser auch für die Philosophie folgenreiche Vorgang vollzog sich innerhalb der genannten wenigen Jahrzehnte, in der entscheidenden Selbstkonstitutionsphase der neuzeitlich-modernen Welt. Wesentliche Charakteristika dieser wohl historisch-kulturell einmaligen Periode am Ende des 18. Jahrhunderts wurden schon in viel-schichtiger Weise offengelegt, hier soll in sehr verkürzter Form an einige Aspekte des Problemkreises einer Philosophie der Geschichte erinnert sowie ihr Zusammenhang mit dem weltbürgerlichen Prinzip angedeutet werden.

a) Laut Hegel handelt es sich hier um die entscheidende Zeit der Wirklich-Werdung des modernen Prinzips ‚Subjektivität‘ in Gestalt des Hinein-Bildens in die innere Welt des Menschen und des Hinaus-Bildens

in die äußere Welt, geprägt vom Autonomwerden des Individuums, von der Entstehung einer neuzeitlichen Bürgergesellschaft, von Welt-Kommunikation und Industrialität, von der Konstituierung neuzeitlicher Staats- und Rechtsverfassungen, von moderner Kunst und Philosophie der Subjektivität. Das menschliche Geschehen legt ‚Siebenmeilenstiefel‘ an, Reinhart Koselleck hat diese Öffnung einer neuen Zeit-Erfahrung, einer spezifisch historischen Zeit, das entsprechende Absetzen vom Naturprozeß als „Beschleunigung historischer Erfahrung“ beschrieben.<sup>8</sup> Die erste wichtige nicht-naturale Zeitbestimmung war die Fortschritts-idee.

b) Geschichte wird zunehmend als umfassende Einheit der vielen Einzelgeschichten reflektiert, die vielfältigen Ereignisse werden auf das eine Geschehen ‚Welt-Geschichte‘ bezogen, die kleinen Erzählungen im Horizont der einen großen Erzählung gedacht. Die Idee der Einheit der Geschichte durch die Unterschiedlichkeit der Zeiten, Völker, Kulturen hindurch erweist sich als ein Versuch, ein Prinzip, einen Leitfaden aufzufinden, welcher eine sinnvolle Interpretation des scheinbar unüberschaubaren, regellosen Gewirrs menschlicher Handlungen und Ereignisse als vernünftige Bildung des Menschengeschlechts ermöglichen könnte. In das scheinbar nur kontingente Geschehen soll ein innerer Zusammenhang gebracht werden, Konditionen humaner Existenz sollen formuliert werden, wobei das Bewußtsein der Differenz von *res gestae* und *historia rerum gestarum* ausgeprägt wird.

Verschiedene Erklärungsmodelle von Geschichte offenbaren die Einheit der „Erzählung“ in einer Konvergenz von Geschichts-Werk und Kunst-Werk, die verwendeten Begriffe für Weltgeschichte wie „Roman“, „Gemälde“, „Drama“, „Schauspiel“ oder „Epos“ zeigen dies an, wobei z. B. bei Kant und Hegel damit nur metaphorisch die Einheit der Geschichte angesprochen ist.

c) Die einmalige Geschichte der Menschen als universal-globale Handlungs- und Ereigniskomplexion schließt die Konzipierung des einen Subjekts Menschheit bzw. Menschengattung, die Projektion des Geschehens als Geschichte der Menschheit ein. „Das Menschengeschlecht ist *ein Ganzes*“ (Herder)<sup>9</sup>, um dessen Bildung es in der Geschichte als Menschheitsgeschehen geht. In weltbürgerlicher Absicht herangehen impliziert nun die schwierige, über vielfältige Identifikationsgemeinschaften von

<sup>4</sup> Hölderlin an Hegel, 26. 1. 1795, StA VI, 155, vgl. Briefe von und an Hegel. A. a. O., 19.

<sup>5</sup> Schelling an Hegel, 4. 2. 1795. In: Briefe von und an Hegel. A. a. O., 22.

<sup>6</sup> Hegel an Schelling, 16. 4. 1795. In: Briefe von und an Hegel. A. a. O., 24.

<sup>7</sup> Ernst Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung, Tübingen 1932, 263.

<sup>8</sup> Reinhart Koselleck, Vergangene Zukunft, Frankfurt a. M. 1979.

<sup>9</sup> Johann Gottfried Herder, Briefe zu Beförderung der Humanität, Bd. 2, Berlin/Weimar 1971, 297.

Menschen wie Nationen, Religionen, Völkern und Kulturen zu vollziehende Vermittlung von freiem Denken und Tun des je einzelnen Menschen mit dem Gesamtvorgang der Bildung des Menschengeschlechts. Es handelt sich um das Bestreben des selbstbestimmten Menschen, des „Ich“ neuzeitlicher Kultur, sich als gleicher Bürger der Welt zu verstehen, um die Begründung individueller Freiheit in einer modernen Polis, einer Kosmo-Polis; ein „allgemeiner weltbürgerlicher Zustand“ kann diese Autonomie garantieren.<sup>10</sup>

d) Damit ist man unmittelbar beim Substantiellen der einen Geschichte als Projektion der Einheit der mannigfachen einzelnen Geschichten. Wie schon bezüglich der De-Naturalisation des Zeitverständnisses und des Paradigmas „Kunst-Werk“ angedeutet, wird das Fundament von Geschichte nicht mehr im Naturalienkabinett aufgesucht, sondern in den menschlichen Handlungsvollzügen. Die Menschheit wird als freies Subjekt ihrer Zeitlichkeit, ihrer Geschichte exponiert; zugleich findet sich fixiert, daß die Menschen den Gesamtvorgang nicht vollständig unter Kontrolle haben.

Die Geschichte gilt als Werk des Werkmeisters Mensch, als Selbstkonstitutions- und Selbstbestimmungsvorgang der menschlichen Gattung; der Mensch als unendliche Macht des sich Entschließens avanciert zum „neuen Heiligen“, Hölderlin spricht von den „Königen der Endlichkeit“ (StA I, 159). Aber der Mensch findet sich in einer zweiten „Verfassung“, er ist wie eine Amphibie, die in zwei ambivalenten Sphären lebt – erstens in der Welt der Natur, geprägt vom Notwendig-Endlichen wie auch vom belebten Blühen; zweitens in der Region der Freiheit, in der „dünnen Luft“ der ewigen Idee. Der Mensch gilt als in die Zeit geworfen und als letzter Ort des Absoluten. Die Palette zur Kennzeichnung der Einheitsstiftung durch ein metaphysisches Harmonie-Prinzip reicht von der „unsichtbaren Hand“ bis zum „weisen Schöpfer“, bei Hölderlin ist vom „Herrn der Natur“, vom „heiligen weisen Wesen“ die Rede (StA VI, 163).

Bezüglich des Problems der Differenz in der Identität von Absolutem und Menschlichem als Spannungsverhältnis der Seinsmöglichkeiten des Menschen spricht Hölderlin in Briefen an Niethammer und an den Bruder vom „Widerstreit [...] zwischen unserem Selbst und der Welt, ja auch zwischen Vernunft und Offenbarung“ (StA VI, 203), vom „Widerstreit des Strebens nach Absolutem und des Strebens nach Beschrän-

<sup>10</sup> Immanuel Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Immanuel Kant, Werke in zehn Bänden, Bd. 9, Darmstadt 1983, 47.

kung“ als allgemeinem Widerstreit im Menschen (StA VI, 208). Die Frage nach der Bestimmung des Menschen, der Bestimmung in ihrer doppelten Bedeutung als Selbstbestimmung und Bestimmtheit wird (im Anschluß an Kant) dezidiert als eine zentrale Aufgabe von Philosophie formuliert. Laut Kant ist dies Finden der Bestimmung des Menschen letzter Zweck wissenschaftlichen Tuns, wobei die Realisationsmöglichkeiten als Prozeß der Bildung der Menschengattung, als Beförderung von Humanität, als Entwicklung der ursprünglichen Anlagen des Menschen gefaßt wird, verbunden mit dem Telos eines weltbürgerlichen Zustandes global verwirklichter Freiheit.

Die philosophisch tiefgründigen Antworten auf die Frage: Was ist der Mensch? sehen im betreffenden Zeitalter sehr unterschiedlich aus, die Konzepte und Konstellationen sind vielfältig, aber gemeinsam bleibt die Verpflichtung auf die weltbürgerliche Absicht, auf Menschenwürde, auf die universelle Rechtsfähigkeit der Menschen, auf die universalistische Idee der Gleichheit der freien Bürger der Welt. Der Mensch und die Menschheit gelten als absoluter Standort; nicht in traditioneller Weise Gott, sondern den Menschen zu erkennen, ist das Ziel.

Die Tübinger Hymnen Hölderlins thematisieren mit ihren Zentralbegriffen wie „Freiheit“, „Menschheit“, „Harmonie“, „Schönheit“, „Brüderlichkeit“ oder „Fortgang des Menschentums“ diesen Anspruch; Wilhelm Dilthey sprach diesbezüglich von „Hymnen an die Ideale der Menschheit“.<sup>11</sup> Einige Ideen und Argumentationsweisen des frühen Hölderlin und des Fichte der ‚Bestimmung des Gelehrten‘, die möglicherweise vergleichbar sind, worin Einverständnis und Differenz offenkundig werden könnten, sollen angerissen werden, auch als Angebot zu weiterer Diskussion (bezüglich Hölderlin kann hier u. a. auf Arbeiten von Dieter Henrich, Wolfgang Binder, Friedrich Strack und Jürgen Scharfschwerdt verwiesen werden).<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Wilhelm Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung, a. a. O., 248.

<sup>12</sup> Vgl. u. a. folgende Arbeiten: Wolfgang Binder, Einführung in Hölderlins Tübinger Hymnen. In: HJb 1973/74, 1–19; Ulrich Gaier, Der gesetzliche Kalkül, Tübingen 1962; Hans-Ulrich Hauschild, Die idealistische Utopie, Frankfurt a. M. Bern 1977; Dieter Henrich, Hegel und Hölderlin. In: Hegel-Studien, Beiheft 11, 1974, 29–52; Christoph Jamme, Ein ungelehrtes Buch, Bonn 1983; Jürgen Scharfschwerdt, Die Revolution des Geistes in Hölderlins ‚Hymne an die Menschheit‘. HJb 1971/72, 56–73; Friedrich Strack, Ästhetik und Freiheit. Hölderlins Idee von Schönheit, Sittlichkeit und Geschichte in der Frühzeit, Tübingen 1976.

## 1. Selbstsein und Vereinigung

Zur Frage der Einheit der Geschichte als Weltgeschichte ist bei Fichte vom „allgemeinen Eingreifen zahlloser Räder ineinander“ die Rede, deren gemeinsame Triebfeder die Freiheit ist; die „große Kette“ gründet sich auf „Wechselwirkung durch Freiheit“ und „Koordination der freien vernünftigen Wesen“. Menschliche Intelligenz, menschlicher Geist „bringt Einheit in die unendliche Verschiedenheit“.<sup>13</sup> Im Ich „ist das System der ganzen Geisterwelt, und der Mensch erwartet mit Recht, daß das Gesetz, das er sich gibt und ihr gibt, für sie gelten müsse“.<sup>14</sup> Bei Hölderlin – auch im Andenken an die von Hegel genannte gemeinsame Losung „Vernunft und Freiheit“ – hält Urania – „thronend auf des alten Chaos Woogen“ – „mit ihrem Zaubergürtel das Weltall in tobendem Entzücken zusammen“ (StA I, 130 f.). Dieser Göttin der Wahrheit, Weisheit und Harmonie ist zu huldigen:

*Frei und mächtig, wie des Meeres Welle [...]  
Sei der Dienst an ihres Tempels Schwelle* (StA I, 133).

Sie stiftet den Bund der Menschen, der „Liebe großen Bund“ (StA I, 131), der Liebe „hohes Wesenband“ (StA I, 110). Nicht nur das Prinzip des Rechts allein garantiert die Verwirklichung echter Gemeinschaft, wahren Menschentums in gerechter sozialer Gestalt: geltend gemacht wird hier der Gedanke der Bruderschaft der Menschen, des universellen Bundes, der allseitigen Akzeptanz der Würde jedes Menschen, worin christliche Tradition („Reich Gottes“, „unsichtbare Kirche“) und die Idee der fraternité („Alle Menschen werden Brüder“) verknüpft sind. „Liebe – so Dieter Henrich – wird damit zu einem Metaprinzip der Vereinigung von Gegensätzen im Menschen“ und der „Vereinigung des Lebens zum Ganzen“.<sup>15</sup>

Die Göttin erkor sich den Menschen zum königlichen Ebenbilde.

*Komm, o Sohn! der süßen Schöpfungsstunde  
Auserwählter, komm und liebe mich!  
Meine Küsse weihten dich zum Bunde,  
Hauchten Geist von meinem Geist in dich. –  
Meine Welt ist deiner Seele Spiegel,  
Meine Welt, o Sohn! ist Harmonie,*

<sup>13</sup> Johann Gottlieb Fichte, Über die Würde des Menschen, Leipzig 1976, 151.

<sup>14</sup> Ebd. 151.

<sup>15</sup> Dieter Henrich, Hegel und Hölderlin, a.a.O., 35.

*Freue dich! Zum offenbaren Siegel  
Meiner Liebe schuff ich dich und sie.* (StA I, 132)

In der 'Hymne an die Menschheit' verbindet sich „der Liebe Stimme“ und der „Freundschaft allgewaltige Magie“ (StA I, 146, 148). Die Menschen – geläutert und gestärkt vom Vernehmen der Melodie der „ernsten Meisterin“ – reichen sich als freie Wesen „die Bruderrechte“, um mit „Heereskraft der Geister Bahn zu geh'n“. Infolge dieser universellen Anerkennung wird die „Scheidewand“ überwunden und „sich die Menschheit wieder angetraut“ (ebd.).

*Schon fühlen an der Freiheit Fahnen  
Sich Jünglinge, wie Götter, gut und groß,* (StA I, 147).

Das Prinzip der Selbstheit, der Autonomie, des freien Tuns tritt neben Harmonie- und Liebesprinzip, und damit ist man, wie es Dieter Henrich nennt, bei Hölderlins frühem Lebensproblem: beim Widerstreit beider entgegengestrebenden Lebenstendenzen – Liebe und Selbstsein, Selbstgesetzgebung und ‚Gesetz der Freiheit‘. „Beide, Liebe und Selbstheit, müssen zusammengedacht, aus ihrem Gegensatz herausgeholt werden, der heillos zu sein scheint, – und zwar durch einen Gedanken, der keines von beiden dementiert“.<sup>16</sup> Die Scheidewand zwischen den Menschen werde nur in der Zeit, im exzentrischen Gang der Besserung des Menschenschlechts überwindbar, der Widerstreit wirke als Vehikel auf dieser Bahn.

## 2. Menschheit – Ich – Unsterblichkeit

Bei der Annahme des Prinzips der Einheit der Menschheit bleibt die Schwierigkeit der Vermittlung individuellen Tuns mit dem Menschheitsgeschehen, denn menschliches Handeln vollzieht sich nicht unmittelbar als Moment der Weltgeschichte, sondern über ‚kleinere‘ Gemeinschaftsformen, lokale, nationale, kulturelle. Auf diesen Wegen lauern die Gefahren der Vereinseitigung der jeweiligen Identifikationsgemeinschaft, die Absolutsetzung des jeweiligen Gesichtspunkts als Egoismus und leerer Kosmopolitismus, als lokale Krähwinkelei, als Nationalismus und kultureller Fundamentalismus.

Hier soll an einige Stellen aus späteren Briefen Hölderlins erinnert werden, in denen das Problem angedeutet wird. An Sinclair schreibt er:

<sup>16</sup> Ebd. 34.

„wie innig jedes Einzelne mit dem Ganzen zusammenhängt und wie sie beede nur Ein lebendiges Ganzes ausmachen, das zwar durch und durch individualisiert ist und aus lauter selbstständigen, aber eben so innig und ewig verbundenen Theilen besteht“ (StA VI, 301). „Es ist nur ein Streit in der Welt, was nemlich mehr sei, das Ganze oder das Einzelne? Und der Streit widerlegt sich in jedem Versuche und Beispiele durch die That, indem der, welcher aus dem Ganzen wahrhaft handelt, von selber zum Frieden geweihter und alles Einzelne zu achten darum aufgelegter ist“ (StA VI, 419). Und hindeutend auf die Vereinseitigungen liegt der „Menschensinn“, das Eigenste des Menschen weder in „reiner Allgemeinheit“ noch im „Egoismus“ (ebd.). Wenn der Kreis des Lebens sich zu weit ausdehnt, „daß sich der Einzelne zu sehr im Ganzen verliert“, ist das Resultat ein „herzloser Kosmopolitismus“ (StA VI, 305, 303). Der Mensch ist bestimmt – so die klassische Formulierung Hölderlins –, als denkender Geist, „ein Wesen [zu sein], das seine Würde und seine Rechte in der Person der Menschheit fühlt“ (StA VI, 131).

In Fichtes Rede ist jeder, der Menschenantlitz trägt, als „Mitglied der großen Gemeine“ bestimmt; die je einzigartigen Menschen werden als Gleiche deklariert, ungeachtet ihrer jeweiligen Unterschiedenheit. Jedes denkend-wollende Wesen, jeder der sagen kann: ‚Ich bin‘ findet diese Anerkennung und hat die unabsprechbare Würde, Mensch zu sein.<sup>17</sup> In seiner kurzen Rede über die Würde des Menschen hat Fichte die Unterschiede hinsichtlich des Sklaven, des Naturmenschen und des Bösewichtes gefaßt<sup>18</sup>; Hegel wird dies deutlich hinsichtlich zufällig-natürlicher, rassischer, nationaler, religiöser und kultureller Differenzen fixieren und die universelle Rechtsfähigkeit des Menschen begründen. Hegels universalistisches Credo lautet: „Der Mensch ist an sich vernünftig; darin liegt die Möglichkeit der Gleichheit des Rechtes aller Menschen, – die Nichtigkeit einer starren Unterscheidung in berechnete und rechtlose Menschengattungen.“<sup>19</sup> Nach Hölderlin hat jeder Mensch das Ziel – das Näherkommen an das „heilige Gesetz unserer Moralität“ – „mit allem gemein, was Mensch heißt“ (StA VI, 162).

Mit dem Ergreifen seiner eigenen Bestimmung, als Mitschöpfer am

<sup>17</sup> Johann Gottlieb Fichte, Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. In: J.G. Fichte, Werke. Ausgewählte Werke in sechs Bänden, hrsg. v. F. Medicus, Leipzig 1911, Bd. 1, 239.

<sup>18</sup> Ders., Über die Würde des Menschen, a.a.O., 153–154.

<sup>19</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. In: G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 10, Frankfurt a. M. 1970, 57–58.

Werk Geschichte, gewinnt der Mensch Unsterblichkeit; sowohl Fichte als auch Hölderlin argumentieren unabhängig voneinander in ähnlicher Weise: „ich kann nie aufhören zu wirken – so Fichte – und mithin nie aufhören zu sein.“<sup>20</sup> Da dies Werk in der Zeit weder abbrechbar noch vollendbar ist, ist dem Dasein keine Zeit bestimmt. Fichte stellt sein Diktum: ‚Ich bin ewig‘ in dezidierte Konfrontation mit der Macht der Natur. Das Ich, so ein durchaus poetischer Fichte, trotz der Macht der „drohenden Felsengebirge“, der „tobenden Wasserstürze“, denen er zuruft: „mein Wille allein [. . .] soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben; denn ich habe meine Bestimmung ergriffen und die ist dauernder als ihr; sie ist ewig und ich bin ewig, wie sie.“<sup>21</sup>

Bei Hölderlin liegt die Betonung auf der Integration des einzelnen Menschen in den Bildungsvorgang der Menschheit.

*Was unsre Lieb' und Siegeskraft begonnen,  
Gedeih't zu üppiger Vollkommenheit;  
Der Enkel Heer geneußt der Erndte Wonnen;  
Uns lohnt die Palme der Unsterblichkeit.* (StA I, 147)

Die in der Zeit erwachsene Zerrissenheit und Entzweiung – „Was zum Raube sich die Zeit erkohren“ – harret einer Überwindung, der Beteiligte hat „der Hofnung Kelch genossen“, und es winkt auch ihm „in wolkenloser Ferne, [. . .] der Freiheit heilig Ziel“ (StA I, 160 f.). Die Menschen als „Könige der Endlichkeit“ gewinnen die Unendlichkeit als Unsterblichkeit ihrer seelischen Selbstheit (StA I, 159).

### 3. Freiheit als Substanz von Geschichte

Die Problematik des Dualismus der bestehenden Welt, der Überwindung der Dualitäten wurde schon angedeutet; der Mensch „kriecht [. . .] am trägen Joche“, aber er trägt „noch der Heldenstärke Spur“. Es ist eine Zeit des Erwachens der „Könige der Endlichkeit“ (StA I, 159); Fichte nennt den betreffenden Zustand die Stufe „der halben Menschheit“. „Wir sind selbst noch nicht zum Gefühl unsrer Freiheit und Selbsttätigkeit gereift.“<sup>22</sup> Aber die Freiheit als Bestimmung des Menschlichen ist

<sup>20</sup> Johann Gottlieb Fichte, Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, a. a. O., 250.

<sup>21</sup> Ebd. 251.

<sup>22</sup> Ebd. 237.

erkannt, die Bahn ist erkoren. Hier findet sich bei beiden Denkern das Feiern der Selbstheit, der eigenen Kraft, der Subjektivität, der schaffenden Menschheit. Fichte betont die freie ungehinderte Selbsttätigkeit, das Wirken aus eigener Kraft nach eigenen Zwecken, der Mensch ist ewig aus eigener Kraft. Nach Hölderlin hat der Mensch „sein Element gefunden, / Das Götterglück, sich eigener Kraft zu freu'n“, „des Schaffens süße Lust“ (StA I, 148, 146). Der Mensch avanciert zum Gottebenbildlichen, zum neuen und letzten Heiligen der Geschichte, zum Anwesenheitsort des Göttlichen – „Zum Herrscher ist der Gott in uns geweiht“ (StA I, 148). Die Geschichte als Werk ist das Anwesenheitsgeschehen des Absoluten.

*Aber kraft des eignen Strebens*

*Blickt und wuchs ich himmelan* (StA I, 200).

Selbst die Göttin nennt den Menschen „Schöpfer meiner Schöpfungen“. (StA I, 132)

Fichtes rigoristische Freiheitsformel findet sich in seinen 'Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten' in geradezu pathetisch-euphorischer Weise vorgetragen, verbunden mit dem allbekannten Credo der Herrschaftserklärung über die Natur. „Die Natur ist roh und wild ohne Menschenhand.“ Und: „Alles Vernunftlose sich zu unterwerfen, frei und nach seinem eignen Gesetze es zu beherrschen, ist letzter Endzweck des Menschen“.<sup>23</sup> Allerdings ist sich auch Fichte hier der Differenz von Menschlichem und Göttlichem, Verfügbarem und Unverfügbarem durchaus klar, denn der letzte Endzweck muß unerreichbar bleiben, wenn der Mensch nicht Gott werden soll. Auch der junge Hölderlin gibt eine Apotheose menschlichen Schaffens, die Göttin fordert die Menschheit unmißverständlich auf: „Herrschet wieder! Herrscher der Natur!“ (StA I, 141) „Das Gesez der Freiheit [...] gebietet, one alle Rücksicht auf die Hülfe der Natur.“ (StA VI, 212) Dies wird er bekanntlich später korrigieren und in einem direkt anti-cartesianischen und anti-fichteianischen Ausruf fixieren: daß der Mensch „sich nicht als Meister und Herr [der Natur] dünke und sich in aller seiner Kunst und Thätigkeit bescheiden und fromm vor dem Geiste der Natur beuge“ (StA VI, 329).

Ungeachtet dessen schätzt Hölderlin die „neue“ Philosophie, „die bis zum Extrem auf Allgemeinheit des Interesses dringt, und das unendliche Streben in der Brust des Menschen aufdekt, und wenn sie schon sich zu einseitig an die große Selbstthätigkeit der Menschennatur hält, so ist sie doch, als Philosophie der Zeit, die einzig mögliche“ (StA VI, 304). Sie

<sup>23</sup> Ebd. 271, 227.

zielt auf einen weltbürgerlichen Zustand, auf die Freiheit als heilig Ziel, wo „verödet die Tirannenstühle, / Die Tirannenknechte Moder sind“ (StA I, 142); sie zielt auf die Herstellung eines neuen Bandes zwischen den Menschen, eines neuen Bundes der Menschheit, gegründet auf Menschenwürde und universelle Menschenrechte. Dies klingt nach Pathos des endenden 18. Jahrhunderts; wer heute von *der* Weltgeschichte spricht, so Francis Fukuyama, erntet Spott und amüsierte Herablassung von den Intellektuellen, die meinen, sie hätten die Welt in all ihrer Komplexität und Tragik begriffen. „Man kann sich nicht mehr einigen, was den Menschen ausmacht und worin seine spezifische Würde besteht, und ist deshalb nicht mehr in der Lage, die Menschenrechte zu definieren.“<sup>24</sup> Hier könnte die Erinnerung an das weltbürgerlich-humanistische Denken eines Fichte und Hölderlin, eines Schiller und Hegel von eminent heutiger Bedeutung sein, besonders bei der Begründung der Unhintergebarkeit von Menschenwürde und Menschenrecht.

<sup>24</sup> Francis Fukuyama, *Das Ende der Geschichte*, München 1992, 111, 445.

# Zur Konstellation zwischen Hölderlin, Hegel und Schelling im Jahre 1803

Von

Guido Schmidlin

in memoriam Holle Ganzer (1943–1982)

„Es war ein schmerzlicher Abschied auf der Landstrasse – ich glaube vor Sulzbach.“ (Nr. 288, StA VII 2, 253)

Zu Gesprächen zwischen Hölderlin, Hegel und Schelling ist es nach Abschluß der gemeinsamen Tübinger Zeit noch mehrfach gekommen. Im Sommer und Herbst des Jahres 1795 und im folgenden Frühling führte Hölderlin mit Schelling die Gespräche, die ihren Niederschlag in dem Entwurf bekannt unter der Bezeichnung 'Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus' fanden; im Sommer 1803, anfangs Juni, suchte Hölderlin den bei seinem Vater in Murrhardt weilenden Schelling auf und verweilte dort anderthalb Tage. Auch das Murrhardter Gespräch fand seinen Ausdruck: in Hölderlins Überarbeitung der Ode 'Der blinde Sänger', im 'Chiron'. Diese beiden Gesprächsresultate, das 'Systemprogramm' und 'Chiron', sollten zusammen gesehen werden als zwei aufeinander bezogene Wendepunkte im Schaffen der beiden Gesprächspartner. Sie verlangen eine einheitliche Deutung. Das gemeinsame Thema der genannten Texte ist jener Gedanke, „der bisher noch in keines Menschen Sinn gekommen“, die Idee „einer neuen Mythologie“, die es zu begründen gelte und die im 'Systemprogramm' mit einer Wendung, welche einen weiten Horizont künftiger Entwicklungen eröffnet, als „Mythologie der Vernunft“<sup>1</sup> bezeichnet wird.

Die 1795 erstmals formulierte Aufgabe ist auch 1803 noch aktuell, doch die Beurteilung des Weges ihrer Durchführung hat sich, vor allem für Hölderlin, in den Erfahrungen eines knappen Jahrzehnts von Grund auf geändert. Die Veränderungen gilt es zu ermessen und zu verstehen.

<sup>1</sup> „Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen, die soviel ich weiß noch in keines Menschen Sinn gekommen ist – wir müssen eine neue Mythologie haben [...], eine Mythologie der Vernunft.“ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Briefe und Dokumente. Bd. I, 1775–1809, hrsg. von Horst Fuhrmanns, Bonn 1962, 70f.

Im 'Systemprogramm', an dessen Zustandekommen Schelling, Hegel und Hölderlin gemeinsam beteiligt sind und in welchem sie sich zu ihrer „Reich Gottes“-Idee<sup>2</sup> bekennen, hören wir ein dreistimmiges Versprechen; im 'Chiron' entdecken wir den Versuch, die drei Stimmen wieder zusammenzubringen, da sie in der seither aufgebrochenen Gegensätzlichkeit zwischen den beiden Philosophen und zwischen ihren und Hölderlins Überzeugungen vom Verhältnis Poesie – Philosophie auseinanderklaffen. Es handelt sich jetzt um das Bemühen, die „Mythologie der Vernunft“ in die sich abzeichnende System-Differenz zwischen Hegel und Schelling, wie sie sich freilich erst einige Jahre danach in den beiden Hauptwerken, in Hegels 'Phänomenologie des Geistes' und Schellings 'Über das Wesen der menschlichen Freiheit', offen bekundete, versöhnend einzufügen und eine übergeordnete Einheit über den als Naturphilosophie einerseits und Geistphilosophie andererseits auseinanderstrebenden Richtungen zu wahren.<sup>3</sup>

Ungeklärt war bisher die Frage, warum Hölderlin bei der Neugestaltung der Ode 'Der blinde Sänger' den thematischen Wechsel auf den Chiron-Mythos vorgenommen habe. Nun vermute ich, daß ihm der Chiron-Stoff, wohl in Bordeaux in der Bibliothek des Konsuls Meyer, bei der Lektüre des Giordano Bruno-Artikels in der Neuauflage von Bayles 'Dictionnaire historique et critique'<sup>4</sup>, welche den einschlägigen Passus über Chiron im Dialog 'Spaccio della bestia trionfante' in französischer

<sup>2</sup> Vgl. Brief an Hegel, Nr. 84, 10.7.1794, StA VI, 126.

<sup>3</sup> Mit der Aufgabe einer thematischen Rekonstruktion der Gespräche zwischen Hölderlin und Schelling habe ich mich beschäftigt in dem auf das 'Systemprogramm' bezogenen Kapitel in: Versuch zur dichterischen Vernunft, Bern 1973, 40–46, ferner im entsprechenden Abschnitt des Aufsatzes: Die Psyche unter Freunden. HJb 1975/77, 322f. Als ich die Hauptpunkte dieses Aufsatzes anlässlich der Tagung der Hölderlin-Gesellschaft in Winterthur 1974 darlegte, erfuhr ich durch den Diskussionsbeitrag von Holle Ganzer die weiterführende Ergänzung im Hinweis, daß die Spur des Murrhardter Gesprächs vor allem in der Ode 'Chiron' aufzunehmen sei, in den Überarbeitungen schon vollendeter Gedichte, zusammengefaßt in der Gruppe der 'Nachtgesänge', daß überhaupt das Verfahren der Überlagerung von Textfassungen in der Nachwirkung der Murrhardter Begegnung aufgekommen sei.

Der Hinweis Holle Ganzers konkretisierte sich im Vorschlag, die Figur des Knaben (Achill) in der letzten Strophe von 'Chiron' auf Schelling zu beziehen und entsprechend die Nennung von Herakles, „Zeus Knecht“, als Anspielung auf Hegel zu lesen. Die Grundlage dieser Identifikation bildet das Kapitel über Herr und Knecht in der 'Phänomenologie des Geistes'. Holle Ganzer beschäftigte sich mit der Ode 'Chiron' in ihrer Berliner Dissertation von 1976: Hölderlins Ode 'Chiron', und unter neuen Gesichtspunkten in der unveröffentlichten und durch den frühen Tod Fragment gebliebenen Schrift: Die Begegnung zwischen Hölderlin und Schelling in Murrhardt Sommer 1803.

<sup>4</sup> Nouveau dictionnaire historique et critique pour servir de supplément ou de continuation

Fassung zum ersten Mal wiedergibt, in der für die Ode maßgebenden Form zu Gesicht gekommen ist. Der Artikel von Chaupepié, der den früheren von Bayle wesentlich erweitert, bietet ein treffendes Bild von Brunos Leben und Werk. Der frische Eindruck dieser Lektüre konnte sich Hölderlin nach seiner Rückkehr aus Frankreich verbinden mit der Kenntnisnahme von Schellings neuester Schrift, die ihm in Stuttgart etwa in die Hand kommen mußte und welche in dreifacher Weise ein Bekenntnis zu Giordano Brunos Philosophie ablegt, indem Schelling darin seine eigenen Positionen von dem Dialogteilnehmer mit Namen ‚Bruno‘ vortragen läßt, dem Dialog den Namen des Philosophen auch als Titel gibt und in einer ausführlichen Anmerkung den Auszug aus Brunos Schrift ‚Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einigen‘ bringt, wie ihn Jacobi in seinem ‚Spinoza‘ mitgeteilt hatte. Durch Giordano Bruno ist demnach eine Gedankenverbindung zwischen dem Chiron-Mythos und Schelling vermittelt. Sie mag in den zentralen Belangen des Murrhardter Gesprächs aktiv geworden sein.

Bei der von Hölderlin vorgenommenen Umarbeitung der Ode ‚Der blinde Sänger‘ in ‚Chiron‘ wird nicht nur die Figur des einen mit der des anderen vertauscht. Die Dichtung ‚Chiron‘ erhält gegenüber der früheren Fassung einen neuen dramatischen Charakter, weil sie mit der Chiron-Figur auch die zugehörige tragische Fabel übernimmt und die mit dieser verknüpfte ganze Figurenkonstellation, zu der neben Chiron auch Herakles, Prometheus und Achill gehören. Chiron ist indirekt beteiligt an der Befreiung des Prometheus. Der Prometheus-Mythos aber ist für Hölderlin seit der Tübinger Zeit durch Jacobis ‚Briefe über die Lehre des Spinoza‘ mit philosophischen Grundfragen verbunden, die Schelling später auf die Formel brachte: „Prometheus ist jenes Princip der Menschheit, das wir den *Geist* genannt haben“.<sup>5</sup> Prometheus personifiziert den Geist der Aufklärung. Im Jahre 1803 war dieser in Hegels Tendenz zur Ausbildung des Systems der Philosophie des Absoluten gerade wieder virulent, und so konnte auch der Prometheus-Stoff für die sich abzeichnende Werk-Konstellation der drei Freunde eine neue Aktualität gewinnen.

Herakles hat Chiron unabsichtlich verwundet. Somit ist er wie Prometheus, wenn auch ungewollt, zum Frevler geworden. Die Befreiung des

Prometheus bedeutet auch die Ablösung des Herakles von seiner unschuldigen Schuld. In seinem freiwilligen Tod versöhnt sich Chiron mit Herakles wie Zeus mit Prometheus. Indem wir die Analogie hervorheben, tritt das tertium comparationis heraus, das Hölderlin die Gleichsetzung von Herakles, „der Halbgott, Zeus Knecht“, mit Hegel erlaubt. Hegel zeigt sich jetzt als behaftet mit aufklärerischem Geist, wie Herakles durch seine Parteinahme für Prometheus teilhat am prometheischen Aufstand gegen Gott. Das Gift vom Pfeil des Herakles versetzt den Chiron im Gedicht Hölderlins in den Zustand der Gottes-Ferne, der Entzauberung, der Entmythisierung. Dabei potenziert Chiron die Vergiftung, indem er die im Gottes-Verhältnis aufgekommene Leere durch eine pseudoreligiöse Gestaltenwelt nur aus Gedanken überdeckt: „Gestalten [...] schafft [...] mein Gedanke nun“ (StA II, 56, v. 20–22). Diese Aktivität des Gedankens bedeutet eine Verkehrung des Sinnes der Rede von der „Mythologie der Vernunft“, wie sie Hölderlin verstehen mußte. Für Hegel aber ist die Religion, sowohl als Mythologie wie als Offenbarung, eine Gestaltung des Gedankens, eine vorläufige Gestalt, welche in der ‚Phänomenologie des Geistes‘ geschichtlich auftritt und durch Aufklärung, durch die Wissenschaft zu überwinden, im absoluten Wissen aufzuheben ist.

Hölderlin machte in der Zeit seines persönlichen Umgangs mit Hegel in den Homburger Jahren im Fortgang seiner Empedokles-Entwürfe Zugeständnisse an den Freund, der damals seine ersten System-Skizzen niederschrieb. Dies wird vor allem faßbar in der Auswechslung der Figur des Hermokrates, der noch im abwertenden Sinn als bloßer ‚Verstandesmensch‘ gezeichnet war, durch den Ägypter Manes. Durch sein umfassendes Wissen erweist sich Manes als der wahre Deuter der Geschichte. Nur als Moment im geschichtlichen Ganzen erscheint dann auch der Standpunkt, den Empedokles seiner Zeit gegenüber einnimmt. Insofern sein Standpunkt von der Geschichte überholt wird, werden er und also auch seine Reformpläne, in denen sich Hölderlins eigene Absichten spiegeln, abgewertet zu einer untergeordneten, ‚vergangenen‘ Gestalt des Geistes. Mit der Einsicht in das Gesetz der geschichtlichen Dialektik des Absoluten hat die Situation von Ende-Beginn eines Zeitalters, in der sich Empedokles zur Versöhnung des Widerstreits selbst opfern zu müssen glaubt, ihr Zwingendes verloren. Manes spricht zwar nicht ausschließlich vom Standpunkt Hegels aus, aber die Konzession, die Hölderlin der systematischen Tendenz Hegels gegenüber macht, ist in die Figur eingegangen.

Von Hegels Geschichtsdialektik her gesehen, macht sich Empedokles

au dictionnaire historique et critique de Mr. Pierre Bayle par Jaques George de Chaupepié, tome second BO-H, Amsterdam-La Haye 1750, 454–462.

<sup>5</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. von Karl Friedrich August Schelling, 1. Abt.: 10 Bde. (= I–X), 2. Abt.: 4 Bde. (= XI–XIV), Stuttgart-Augsburg 1856–1861 [= WW]; WW XI, 482.



in seinem Gegensatz zum Volk und in der Fixierung aller Gegensätze seiner Epoche des Eigensinns schuldig. Wer nicht den Gang der Arbeit des Geistes in der Geschichte mitvollzieht, so wie ihn die 'Phänomenologie des Geistes' darstellt, verdammt sich selbst als „unglückliches Bewußtsein“ in die Beschränkung auf seine „sich bebrütende, ebenso unglückliche als ärmliche Persönlichkeit“.<sup>6</sup> Von diesem Urteil ist Dichtung als solche betroffen, weil sie sich in ihrem Fortbestehen gegen den fälligen Fortschritt der Zeit von den unteren Stufen der Kunst und Religion durch die Krise der Aufklärung hindurch zur Vollendung der Wissenschaft sträubt.

Der Streit, der zwischen Hegel und Hölderlin aufbricht, dreht sich wesentlich um die relative Stellung der beiden Bereiche der Dichtung und der Wissenschaft resp. Philosophie, oder, in der Begrifflichkeit Hegels ausgedrückt, um die Reihenfolge ihres Auftretens in der Phänomenologie des Geistes, die auch ihren Rang bestimmt. In der Sicht des Dichters geht es dabei, wenn er sich auf Hegels Gedanken überhaupt einläßt, um Sein oder Nichtsein, um die Entscheidung zwischen „Dichterberuf“ oder „Schwindsucht“ und „Verrücktheit“; wie Hegel es ausdrückt: „Die wirklichkeitslose schöne Seele [...] ist also [...] zur Verrücktheit zerrütet, und zerfließt in sehnsüchtiger Schwindsucht.“<sup>7</sup> Das Eingehen auf Hegelsche Argumente hat für ihn etwas von der tödlichen Verwundung durch das Pfeilgift des Herakles. „Mythologie der Vernunft“ – das Gift war schon enthalten in der widersprüchlichen Formulierung des Systemprogramms.

Das Aufbrechen der skizzierten Differenz in aller Schärfe zwischen Hegel und Hölderlin wird einleuchtender, wenn man sich vergegenwärtigt, wie philosophische Konzeptionen des Geschichtsverlaufs mit entsprechenden soteriologischen Mittler-Gestalten von jeher gepaart sind. Bei Giordano Bruno und der platonisierenden Tradition, welcher er weitgehend verpflichtet ist, wird das eschatologisch auf Christi Herabkunft und Wiederkunft basierende Geschichtsbild abgelöst durch die Vorstellung des zyklischen Verlaufs, durch die Wiederkehr von Humanität und Wissenschaft. An die Stelle der Christologie tritt die Auffassung des Menschen in seiner Doppelnatur, welche das Tierische und das Göttliche einschließt. Der Mensch wird vor die Wahl gestellt, sich zum

<sup>6</sup> Abschnitt „Selbstbewußtsein“ B. „Das unglückliche Bewußtsein“. In: Georg Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg 1952, 168 f.

<sup>7</sup> Abschnitt „Der Geist“ C. „Der seiner selbst gewisse Geist“, c. „Das Gewissen. Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung“, ebd. 470.

Tier oder zum Gott zu entwickeln oder wenigstens die eine oder die andere Seite in sich zu verstärken. Diese Alternative symbolisiert Chiron, der kentaurische Mensch. Chiron bedeutet aber von seinen mythischen Eigenschaften her auch spezieller den schöpferischen Menschen, den Erfinder in Kunst und Wissenschaft. Bruno zeichnet in ihm den Menschen des *furore eroico*, der jetzt die soteriologische Mitte einnehmen soll. Wenn Hölderlin in seiner Ode 'Chiron' diese Rolle für den Dichter reklamiert, wenn er in der Chiron-Rolle selbst spricht, woran nicht zu zweifeln ist, so zeigt sich erst, worum sich der Streit mit Hegel letztlich dreht, nämlich um die Frage der soteriologischen Funktion sei es der Dichtung, sei es der absoluten Wissenschaft in einer als Heilsgeschichte begriffenen Phänomenologie des Geistes.

Qualifiziert Hegel den Eigensinn, der sich dem Fortgang der Arbeit des geschichtlichen Geistes bis zur absoluten Wissenschaft widersetzt, als das Böse, so ist dagegen für Schelling gerade dieser Geist in seiner durchgreifenden Gewalt und Selbstheit als herkulischer Knecht und Prometheus die Verkörperung des Bösen. „Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat“.<sup>8</sup> Bei dem theologisch inspirierten Charakter dieses Philosophierens liegt es nahe, in der gegnerischen Position gleich auch das luziferische Prinzip zu definieren.

Die grundsätzliche Differenz zwischen Hegel und Schelling entspringt dem Festhalten des letzteren am Prinzip der Anschauung. Wo es herrscht, gibt es jedenfalls immer ein Jenseits der Idee, eine Grenze für die Vernunft und den Verzicht auf absolutes Wissen. Das Wissen begründet sich nicht in sich selbst, sondern in dem, was es nicht mehr erfasst, was es nur gerade noch ‚berührt‘. In neuplatonischer Tradition liegt der Ort der ‚Berührung‘ nicht wie in der aristotelischen in der Sinneswahrnehmung ‚unten‘, er befindet sich ‚oben‘, in der Transzendenz des Ursprungs, jenseits des Seins. Dieses Verhältnis zur Transzendenz nennt Schelling „intellektuale Anschauung“. Der Name ist in dieser Verwendung zwar neu, doch der Sache nach handelt es sich um die platonisch-plotinische Ekstase. Es ist die neuplatonische Tradition, welche Hegels Vorrede zur 'Phänomenologie' verspottet:

Das Schöne, Heilige, Ewige, die Religion und Liebe sind der Köder, der gefordert wird, um die Lust zum Anbeißen zu erwecken; nicht der Begriff, sondern die Ekstase, nicht die kalt fortschreitende Notwendigkeit der Sache,

<sup>8</sup> WW VII, 374.

sondern die gärende Begeisterung soll die Haltung und fortleitende Ausbreitung des Reichtums der Substanz sein.<sup>9</sup>

Schelling hingegen bezeugt mit der Wahl des Titels 'Bruno' für seinen Dialog von 1802 gerade hier seine Zugehörigkeit. In ihrem verschiedenen Verhältnis zur neuplatonischen Tradition verlängern die beiden Philosophen den Disput, den Kant gegen Jacobi, Hamann und Herder aufgebracht hatte mit seinem Einspruch gegen einen „neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“ (1796).

Auch Kants Protest erfolgt im Namen strenger Wissenschaftlichkeit. Ihm geht es um die Verbindung von Naturwissenschaft und Metaphysik. Deren Problematik nimmt bei Giordano Bruno ihren Anfang, da er sich die Aufgabe stellt, das kopernikanische Weltbild, dessen Gültigkeit er vor allem auch im Kreise der englischen Neuplatoniker verfocht, mit neuplatonischer Ontologie in Einklang zu bringen. Es geht auch bei ihm um die Synthese von Metaphysik und Naturwissenschaft. Das Aufkommen des heliozentrischen Weltbildes –

*und als ein*

*Herrscher, mit Sporen, und bei dir selber*

*Örtlich, Irrstern des Tages, erscheinst du* (StA II, 57, v. 43–45)

– welches in die Tradition des biblischen Schöpfungsglaubens und in die augustinische Christologie nicht unmittelbar eingebaut werden kann, ruft nach der neuplatonischen Bearbeitung der neuen Erkenntnisse. Brunos Werk steht für den Versuch einer Synthese von platonischer Metaphysik und neuzeitlicher Naturwissenschaft, dem sich auch Schelling im Ganzen verpflichtet weiß.

Einige wenige Hauptpunkte der Philosophie Brunos, die den Tübinger Freunden aus dem Referat und Auszug Jacobis bekannt sein konnten, sollen kurz in Erinnerung gerufen werden. Auch der Artikel in Bayle-Chaufepié, ferner der Beitrag von Diderot im 8. Band der 'Encyclopédie' sowie der einschlägige Band von Buhles Philosophiegeschichte vom Jahre 1802 kommen für sie als weitere Quellen in Frage. Den 'Spaccio della bestia trionfante' mit dem Chiron-Mythos erwähnt Buhle nicht.<sup>10</sup>

Brunos eigenständige Philosophie entspringt aus der notwendigen Verbindung, die er herstellt zwischen der Unendlichkeit der Substanz und der Unendlichkeit ihrer Attribute, als welche, wie später von Spinoza, die Welt der materiellen Körper und die sie formenden Ideen

<sup>9</sup> Hegel, 'Phänomenologie' (wie Anm. 6), 13.

<sup>10</sup> Vgl. Hans Blumenberg zur Rezeptionsgeschichte der Werke Brunos in der Einleitung zu Giordano Bruno, Das Aschermittwochsmahl, Frankfurt a. M. 1969.

aufgefaßt werden. Indem zwischen der Unendlichkeit Gottes und der Unendlichkeit der Natur kein Unterschied gemacht wird – deus sive natura – wird Gott zur immanenten Ursache der Gestaltung des natürlichen Universums, zur Weltseele. Als denkende Seele, als Geistseele, enthält sie die Matrix aller Formen, die sich in Raum und Zeit unendlich ausprägen. Mit der Annahme der Unendlichkeit des Universums nach Raum und Zeit und nach der Zahl der Planetensysteme, der 'Welten' im Universum, reagiert Giordano Bruno auf die kopernikanische Entdeckung, wobei er sich einerseits der griechischen Ontologie eng anschließt, andererseits aber die physikalischen Ansichten des Aristoteles mit Kopernikus verwirft und heftig bekämpft.

Andere Frontstellungen ergeben sich im gleichen Zuge gegen den Schöpfergott der christlichen Überlieferung und gegen die negative Theologie der christlich-neuplatonischen Mystik, wie sie Bruno vor allem in der Ausformung durch Nicolaus Cusanus begegnete. Brunos Leistung in der Ontologie besteht in der Behauptung der strikten Immanenz Gottes als Prinzip und Wirkungsweise der Natur und in der damit sich ergebenden Verallgemeinerung des heliozentrischen Weltbildes zur Konzeption des räumlich-zeitlich unendlichen materiellen Universums. Für Hölderlin und Schelling stellten Giordano Bruno und Spinoza austauschbare philosophische Positionen dar.

Die innovative Wende, welche Brunos Philosophie im Nachvollzug des Kopernikus vollzieht, wird deutlich in der Gestaltung und Auslegung des Aktäon-Mythos, welcher die Mitte und den Schwerpunkt des Dialogs 'Degli eroici furori' bildet. Die Natur ist Diana, welcher der Jäger Aktäon auf seiner Suche nach dem höchsten Gut nachstellt. Da er selbst Teil dieser Natur ist, da die Gottheit in ihm als ihrem Teil immaniert, jagt er in gewisser Hinsicht sich selbst nach. Als Objekt seiner Jagd erweist sich das Subjekt des Jägers. Die Verwandlung des Jägers in den Hirsch symbolisiert den Wechsel im Verhältnis von Subjekt und Objekt der Erkenntnis, der sich in der Konsequenz des Immanenz-Standpunktes ergibt. In diesem Wechsel richtet sich die metaphysische Grundstellung der neuzeitlichen Subjektivität ein. Die Einlagerung des Göttlichen als Prinzip in die Natur, als ihre Form, als Weltseele erhebt den Menschen in einer neuen Weise zur Mitte des astronomisch mittellos gewordenen Universums. Er wird zum Offenbarungsort des Göttlichen in der Natur, „è tutto occhio a l'aspetto de tutto l'orizzonte“.<sup>11</sup> Das eigentlich menschliche Ereignis ist der Durchbruch des Göttlichen im Tierischen oder des

<sup>11</sup> Giordano Bruno, Dialoghi italiani, Firenze 1958, 1125.

Geistes in der Natur. So ist der Mensch von doppeltem, kentaureischem, chironischem Wesen.

*ein Schmerz,*

*Wenn einer zweigestalt ist [...]*

*Das aber ist der Stachel des Gottes* (StA II, 57, v. 34 ff.)

Im Aktäon-Mythos macht Bruno den neuen Menschen der kopernikanischen Wende sichtbar, im Chiron-Mythos zeigt er ihn vor die Wahl gestellt, den Weg zur Tierheit oder den Weg, dessen Lehrer gerade der mythische Chiron als Arzt und Künstler ist, zu betreten, den Weg der Kultur, die zum humanen Menschen führt. Der 'Spaccio' verwendet das Mythologem im Zusammenhang gerade einer durchgreifenden Entmythologisierung, vorgeführt in einer ironischen Götterversammlung, welche beschließt, die Namen der Gestirne, soweit sie mythologischen Ursprungs sind, durch die Namen von Tugenden zu ersetzen. Nur mit dem Kentauren Chiron machen sie eine Ausnahme, weil er es ist, der in sich als Opferer und Opfer zugleich das Tier sittlich überwindet, das Göttliche befreit. Die entscheidende Stelle lautet in der Wiedergabe von *Chaufepié*, wie Hölderlin sie, wenn die eingangs geäußerte Vermutung zutrifft, in Bordeaux gelesen haben mag:

Ihr habt entschieden, o Jupiter, mit ebenso großer Weisheit wie Gerechtigkeit, daß dieser Mensch eingesetzt werde als Opferpriester des Altars und des himmlischen Tempels, denn wenn er das Tier geopfert haben wird, das er in der Hand hält, ist es trotzdem unmöglich, daß ihm je ein Opfertier fehle, da er ja in der eigenen Person alles vereinigt, was zu einer Opferung notwendig ist, den Opferer und das Opfer.<sup>12</sup>

Im Artikel des Dictionnaire wird der 'Spaccio' ganz besonders als gotteslästerlich perhorresziert wegen der Übertragung der Doppelnatur Christi auf die tierisch-menschliche des Kentauren Chiron, „le traité est aussi dangereux qu'impie“.<sup>13</sup>

Trotz manchen Hölderlin verwandten und seinem Geschichtsbild entsprechenden Zügen in der Verwendung des Chiron-Mythos durch Bruno mag die aufklärerische Tendenz, die sich in der Substitution des Mythologischen durch das Moralische bekundet, für ihn zum Anlaß geworden sein, der tragischen Fabel eine andere Sinnrichtung zu geben. Sie bewies gerade so erneut ihre Eignung als heilsgeschichtlich-christologische Allegorese.

<sup>12</sup> Bayle-*Chaufepié*, 462. (Übers.: G.S.)

<sup>13</sup> Bayle-*Chaufepié*, 455.

Im Frühling 1800 las Hölderlin in Schellings 'System des transzendentalen Idealismus' in der Schlußpartie den Satz:

Welches aber das Mittelglied der Rückkehr der Wissenschaft zur Poesie seyn werde, ist im allgemeinen nicht schwer zu sagen, da ein solches Mittelglied in der Mythologie existiert hat, ehe diese, wie es jetzt scheint, unauflöbliche Trennung geschehen ist.<sup>14</sup>

Hölderlin versuchte während der beiden folgenden Jahre das hier ausgesprochene Programm in die Tat umzusetzen mit seinen Elegien und Hymnen, den „vaterländischen Gesängen“ mythischen Inhalts. Ein anderer Hölderlin las den Schellingschen Dialog 'Bruno' nach der Rückkehr aus Frankreich im Sommer 1802. Ihm war ein Amt im „Vaterland“ versagt geblieben, hatte er sich doch vergeblich bemüht, an der Seite seiner Freunde Hegel und Schelling in Jena seinen poetologischen Beitrag zum geistigen Neubeginn dieser Jahre leisten zu dürfen. „Es wird gut sein, um den Dichtern, auch bei uns, eine bürgerliche Existenz zu sichern [...]“ (StA V, 195), schreibt er später in den 'Anmerkungen zum Oedipus'. Die Abreise nach Bordeaux war ein Abschied „vielleicht auf immer“ (Nr. 236, 4. 12. 1801, StA VI, 428). Mit dem Entschluß, nach Frankreich zu gehen, vielleicht nach Übersee auszuwandern, resignierte Hölderlin im Hinblick auf die Utopie eines ‚Vaterlandes‘ im Sinne von Schellings Schrift vom Frühjahr 1800. Was er seither dichtete, weist den Charakter von ‚Nachtgesängen‘ auf, fügt sich den Gegebenheiten einer „kinderähnlichen Kultur“ (Nr. 243, Dez. 1803, StA VI, 436). Hölderlin verharrt nun an dem poetologischen Ort ‚Chiron‘. Er beginnt den ‚frohlockenden‘ Ton seiner Texte zu dämpfen, seine ‚vaterländische‘ Utopie zu revidieren oder zu widerrufen. Der „freie Gebrauch des Eigenen“ (Nr. 236, 4. 12. 1801, StA VI, 426) muß erst noch gelernt werden. Die geschichtliche Distanz zwischen dem Griechischen und dem ‚Modernen‘, der Unterschied zwischen Mythologie und Offenbarung ist weiter zu bedenken. Der ‚Chiron‘-Ort befindet sich als ein Ort der Parousie-Verzögerung ebenfalls auf ‚Patmos‘.

Hölderlin, dessen Grundauffassungen nach der Frankreich-Erfahrung sich verändern, stößt nun in Schellings 'Bruno' ebenfalls auf eine gegenüber dem 'System des transzendentalen Idealismus' veränderte Konzeption. Die wichtigste Abweichung gegenüber dem früheren Standpunkt betrifft das Verhältnis und die spezifischen Funktionen von Philosophie und Poesie. Nun wird der Kunst der Bereich des Exoterischen zugewie-

<sup>14</sup> WW III, 628.

sen, während die unmittelbare Schau der esoterischen Wahrheit der Philosophie vorbehalten bleibt:

[. . .] so sey die Lehre der Mysterien nichts anderes als die erhabenste, heiligste und vortrefflichste, aus dem Alterthum überlieferte Philosophie gewesen, so daß sich die Mysterien zu der Mythologie wirklich ebenso verhalten, wie wir glauben, daß sich die Philosophie zu der Poesie verhalte, und wir demnach mit gutem Grund beschlossen haben, daß die Mythologie zwar den Dichtern, die Einrichtung der Mysterien aber den Philosophen überlassen werden sollte.<sup>15</sup>

Schelling befindet sich mit seiner im 'Bruno' dargelegten Auffassung in Übereinstimmung mit der neuplatonischen Tradition, ebenso hatte schon Marsilio Ficino das Verhältnis zwischen Poesie und Philosophie bestimmt. Hölderlin aber war des Glaubens gewesen, daß der Dichter die tragische Fabel seiner Epoche in Ausübung seines ‚Dichterberufs‘ zu verkörpern und im Gedicht dem „Volk“ zu offenbaren habe. Daß sich nun Schelling nicht mehr an das Volk, sondern an den Kreis der Eingeweihten wendet, mochte sich zwar mit seinem eigenen „patriotischen Zweifel“ (Nr. 240, StA VI, 432) berühren, seiner veränderten Beurteilung der Französischen Revolution nach dem Aufstieg Napoleons. Auch denkt er nicht mehr daran, in irgend einer Form ein öffentliches Amt auszuüben. Aber mit der exoterischen Aufgabe des Dichterberufs, wie Schelling sie jetzt umschreibt, kann er nicht einverstanden sein. Er hält fest am esoterischen Auftrag für sich und beansprucht weiter für die Dichtung den ‚ursprünglichen‘ Ort und Rang.

*Mancher*

*Trägt Scheue, an die Quelle zu gehn* (StA II, 189)

Ich komme damit auf den Ausgangspunkt meiner Ausführungen zurück und versuche nun zusammenfassend und interpretierend die These zu bekräftigen, die Ode 'Chiron' sei als chiffrierte Darstellung von Hölderlins Verhältnis zu Schelling und Hegel zu lesen. Hölderlin, aus Frank-

<sup>15</sup> WW IV, 233. Über die Bedeutung der Mythologie äußert sich Schelling ausführlich in seinen Vorlesungen zur 'Philosophie der Kunst', die er 1802/3 vortrug. In ihnen wird der Dichtung noch der Vorrang eingeräumt vor der Philosophie bei der Aufgabe, eine der „Copernicanischen Theorie“ entsprechende „moderne Mythologie“ zu schaffen. Aber die Poesie nimmt dabei Rücksicht auf das Weltbild der Wissenschaft. „Nicht wir wollen der idealistischen Bildung ihre Götter durch die *Physik* geben. Wir erwarten vielmehr ihre Götter, für die wir, vielleicht noch ehe sie in jener ganz unabhängig von dieser sich gebildet haben, die Symbole schon in Bereitschaft haben. Dieß war der Sinn meiner Meinung, inwiefern ich behauptete, daß in der höheren speculativen Physik die Möglichkeit einer künftigen Mythologie und Symbolik zu suchen sei.“ (WW V, 449).

reich zurückgekehrt, sieht sich im Sommer 1802 und danach bis zur Begegnung mit Schelling in Murrhardt im Sommer des folgenden Jahres mit der Situation konfrontiert, sich nun nicht mehr nur Hegel, sondern auch Schelling gegenüber in der entscheidenden Frage des Verhältnisses von Dichtung und Philosophie im Dissens zu wissen. Schellings Auffassung bleibt zwar in ihrem neuplatonischen, der Kunst weiter zugewandten Charakter – bildlich gesprochen – in seinem Umkreis. So bleibt der „Knabe“, Achilleus, in der Nähe und unter dem belehrenden Einfluß des Chiron, während der andere, „Herakles“, in der Ferne weilt. Hölderlin will an der Möglichkeit nicht zweifeln, Schelling noch für sich zurückzugewinnen, indem er sich ihm als die systematische Instanz anbietet, die seine Mysterien-Philosophie, seine Wendung zur 'Philosophie der Mythologie und Offenbarung', die er in diesen Monaten vollzog, vermittelt. Der Dichter stattet den ihm wesensverwandten Philosophen mit einer Autorität aus, die nur er zu verleihen mag.

*Nimm nun ein Roß, und harnische dich und nimm  
Den leichten Speer, o Knabe! Die Wahrsagung  
Zerreißt nicht, und umsonst nicht wartet,  
Bis sie erscheint, Herakles Rückkehr.*

(Sta II, 57, v. 49–52)

Achilleus kommt im Mythos die zentrale Bedeutung zu, eine künftige Gigantomachie, einen erneuten Aufstand der Titanen gegen Zeus zu unterbinden. Er ist der Sohn aus der Ehe zwischen der Meeresgöttin und dem Menschen Peleus, der Anti-Prometheus, „*enfant gaté* der Natur“ nennt ihn Hölderlin (StA IV, 224). Die Analogie läßt sich in dem Sinn erweitern, daß der Dichter-Chiron den Naturphilosophen Achilleus, den Anti-Prometheus, dem prometheischen Geistesphilosophen Herakles-Hegel entgegenschickt, damit die Versöhnung zwischen Zeus und Prometheus zustandekomme, der Aufruhr des sich absolut dünkenden Geistes gegen Gott unterbleibe.<sup>16</sup>

Indem Chiron den „Knaben“ ausschickt, der ihn vertritt, kommt er dem Herakles versöhnlich entgegen und bewährt er seine Todesbereitschaft, da er ja bei dessen Rückkehr freiwillig die Sterblichkeit annehmen und in den Tod gehen wird. Wenn die hier vorgeschlagene Dechiffrierung Hölderlins Intentionen entspricht, könnte man in der Einschaltung des

<sup>16</sup> Vgl. auch das Pindarfragment 'Das Belebende': „Centauren sind deswegen auch ursprünglich Lehrer der Naturwissenschaft, weil sich aus jenem Gesichtspunkte die Natur am besten einsehen läßt.“ (StA V, 289)

Boten das Dokument sehen, daß Hölderlin die religionsphilosophische Wendung Schellings, die schließlich in die späte 'Philosophie der Mythologie und Offenbarung' mündet, gutheißt, daß er diesen dazu ermächtigt, die Rolle, die er als Dichter nicht mehr weiter einzunehmen gewillt ist, in seinem Auftrag weiterzuführen. Darin läge dann ein weiteres Zugeständnis an die „kinderähnlichen Schranken“ der Kultur der Zeit, demnach auch eine Art von Amtsübergabe und poetischer Abdankung. Daran ließe sich anschließen der Umstand, daß das ‚mythische‘ Eingangsereignis der Feiertags-Hymne, die Parousie, „das Gewitter [...] in seiner höchsten Erscheinung“ (Nr. 240, StA VI, 433), „Des Vaters Stral, ihn selbst“, „sein Bliz“ (StA II, 119), im 'Chiron' nur in der abgeschwächten Form eines distanzierenden Berichts wiedergegeben wird.

*Dann hör' ich oft den Wagen des Donnerers  
Am Mittag, wenn er naht, der bekannteste,  
Wenn ihm das Haus bebt und der Boden  
Reinigt sich, und die Quaal Echo wird.*

(StA II, 57)

Eine Stütze erhält die skizzierte Interpretation der 'Chiron'-Ode durch die in zeitlicher Nachbarschaft entstandenen Anmerkungen zu den Sophokles-Übersetzungen. Hölderlin interpretiert die Handlung des Ödipus-Dramas als „nefas“, alles wissen zu wollen: „der Geist des Ödipus, alles wissend, das nefas“ (StA V, 197), womit er das im 'Empedokles' aufgenommene Gespräch mit Hegel wieder aufnimmt. In scharf abgegrenzten Umschreibungen stellt er „Wissen“, wie es sich in Hegels dialektischer System-Harmonie manifestiert, „Wissen [...] in seiner herrlichen harmonischen Form“ (StA V, 198), dem „zerrissenen Bewußtsein“, wie Hegel in der 'Phänomenologie' sagen wird, gegenüber. Nicht weniger prägnant, aber mit entgegengesetzter Bewertung charakterisiert Hölderlin den entsprechenden Zustand der „Seele“ in den 'Anmerkungen zur Antigone': „daß sie auf dem höchsten Bewußtseyn dem Bewußtseyn ausweicht“ (StA V, 267).

Die Konstellation zwischen den drei Tübinger Freunden, ein knappes Jahrzehnt nach Beendigung ihrer gemeinsamen Studienzeit, läßt sich demnach in folgender Weise allgemein definieren:

Für Hegel schließt sich der Kreis zur thetisch-antithetisch-synthetischen Darstellung des Systems des absoluten Geistes.

Schelling hält dagegen fest an einer unvermittelbaren Antithese von Sein und Idee. Er verharret so in der platonisierenden Tradition der

Emanationslehren und kann auch eine an Origines orientierte Christologie in sein Denken aufnehmen.

Hölderlin deutet den ‚Geist‘ aus der Antithetik der Tragödie. Er unterscheidet nun zudem zwischen der griechischen und der modernen Gestalt der Tragödie nach dem Kriterium der verschiedenen Grunderfahrung des Todes.

*Es ist, im Ganzen, eine ächte moderne Tragödie. Denn das ist das tragische bei uns, daß wir ganz stille in irgend einem Behälter eingepakt vom Reiche der Lebendigen hinweggehn, nicht daß wir in Flammen verzehrt die Flamme büßen, die wir nicht zu bändigen vermochten. (Nr. 236, 4. 12. 1801, StA VI, 426)*

# Zur Lautstruktur bei Hölderlin

Von

Wilhelm Killmayer

## *Allgemeines*

Sprache ist eine Organisation von Lauten, die in sinntragenden Gebilden (Wörtern) geborgen sind. Infolge einer Übereinkunft bei regionalen Gruppen von Menschen (Sprachgemeinschaft) lösen sie Bilder und Gedanken aus, da diese Klanggebilde etwas bezeichnen und dem Bezeichneten damit eine Gültigkeit über den Moment des Bezeichnens hinaus verleihen. Eine Sprachgemeinschaft ist z. B. vom Klima abhängig als einem Lebensraum, dessen Kenntnis Überleben ermöglicht.

Die Klanggestalt eines Wortes suggeriert nicht ohne weiteres das Bezeichnete, sondern nur gelegentlich, vor allem dann, wenn das Wort selbst eine Lautäußerung bezeichnet: „gähnen“, „niesen“, oder Verhältnisse angesprochen sind, die lautmäßig imitierbar sind: „knapp“ oder „langsam“. Der Vortrag des Sprechenden moduliert durch Heben oder Senken der Stimme das Gesprochene oft bis zum Bedeutungswandel (Fragezeichen). In der Diskrepanz zwischen Geschriebenem und Gesprochenem gibt es Satzzeichen als Vortrags- bzw. Bedeutungshinweise.

Sprachkunst, z. B. Lyrik arbeitet mit Wortzusammenstellungen, deren Klangpotentiale den Sinn suggestiv stützen (Eichendorffs 'Zwielicht': „Dämmerung will die Flügel spreiten“ mit seinen Zwischenlauten), oder durch den Reim Klangfiguren erstellen, die mnemotechnisch prägend wirken.

Die verschiedenen Laute haben verschiedene Charaktere – ganz grob gesehen haben die verschiedenen Vokale verschiedene Helligkeitsgrade; so ist z. B. „i“ hell und eng; der verwandte Diphthong „ei“ mildert das; (Beispiel aus Goethes 'Faust': „Du gleichst dem Geist, den du begreifst, nicht mir“ mit einem Crescendo von dem breit-hellen „ei“ zu dem abweisend engen „i“, in einer Darstellung durch Fritz Kortner maßstäblich interpretiert.)

Sprechen verläuft in der Zeit, stellt aber Zeitabläufe dar, die mit der Sprechzeit weitestgehend differieren.<sup>1</sup>

Das größte Hindernis für die autonome Lautgestalt ist die Grammatik, die wie alle Überordnungen die das Leben spiegelnden nah-lokalen Beziehungen der Elemente majorisiert und z. T. vernichtet, sozusagen von allen ihren Tribut verlangt, was auf Kosten des Unmittelbaren geht. Hier hat Joyce viel geleistet – auch der späte, um Grammatik nicht mehr besorgte Hölderlin: „Die Blütenbäume sind, als wie mit Kränzen“ (aus einem Frühlingsgedicht der Spätzeit, StA II, 307); jedes vollständige Prädikat würde das Bild stören, dem Schimmer Kontur geben, so daß er keiner mehr wäre.

Die europäischen Sprachen verlangen erhebliche intellektuelle Leistungen im Speichern des Gesagten und seiner Nachbeziehung auf das Prädikat, das oft am Schluß steht. Die *consecutio temporum* beeinflusst die Bilderfolge und damit die Art und Weise, wie sich das Gesagte in der Imagination des Hörenden darstellt.

Bei Hölderlin ist auffallend, daß das Subjekt oft am Schluß steht, Appositionen vorausgestellt sind. „Der Gedanke geht der Sprache nicht voraus“<sup>2</sup>, wohl aber folgt die Sprache dem Blick. Die Bildfolge entspricht der Assoziation, nicht der hierarchischen Ordnung des Satzbaus mit seiner Bindung an monokausale Denkformen (vgl. 'Hälfte des Lebens', 'Wie wenn am Feiertage...' u. a.).

Zuletzt noch: Sprechen ist Körperbewegung; die Mundwerkzeuge leisten zur Erzeugung der Laute Körperarbeit im Bereich der Feinmotorik. Wie bei allen körperhaften Vorgängen gibt es eine mental gesteuerte Schicht (dominant) und eine sich dem Mentalen entziehende, wo die Mundwerkzeuge unkontrollierter assoziieren (Fieberphantasien, Lallen); diese Schicht ist auch im mental gesteuerten Sprechen anwesend, und das Denken steuert *und begleitet* zugleich die Mundbewegungen. Die Art und Weise, wie sich bei einem Menschen die Mundstellungen organisieren, beruht wohl primär auf einer inneren Gesetzmäßigkeit, die mit der Psyche des einzelnen zusammenhängt. Assoziationen folgen – so Freud – auf der Ebene des Psychischen einer absolut unausweichlichen Determination, ja Überdetermination. So kann man vielleicht sa-

<sup>1</sup> Vgl. Wilhelm Killmayer, Sprache als Musik. In: Der Komponist Wilhelm Killmayer, hrsg. v. Siegfried Mauser, Mainz 1992; vormals in: Melos 1972, Heft 1.

<sup>2</sup> Peter Szondi, Einführung in die literarische Hermeneutik. Interpretationsprobleme, Frankfurt/Main 1975.

gen, daß auch der Mund „denkt“, ebenso wie beim musikalischen Komponieren der Finger „hört“.

Bei Hölderlin ist die Nähe von Assoziationsstrom und Klangereignis und ihre wechselseitige Durchdringung eklatant. Vielleicht spielt es eine Rolle, daß das Nacheinander der Bilder und ihre Einbindung in ein übergeordnetes gedankliches Konzept als Hemmnis zur Erfassung des Ganzen gespürt wird und die Verzahnung von Satzgliedern in großbogigen Langsätzen dieses Nacheinander in den „Augenblick“ eines Atemzugs zwingen will. (Vgl. den Beginn von 'Am Quell der Donau' und die Verse 37–49 der Feiertagshymne in der Wiederherstellung durch Peter Szondi<sup>3</sup>).

### Einzelne Techniken der Lautgestaltung

Die folgenden Untersuchungen wollen zeigen, in welcher Weise sich die sinngebende und die klangtragende Schicht bedingen und durchdringen. Der Anteil autonomer musikalischer Klangstrukturen im Werk Hölderlins ist sehr hoch. Ich kann hier nur Ausschnitte zeigen; die Strukturen sind aber im gesamten Werk nachweisbar.

<sup>2 1 1 2 2 2 1 1 1 1</sup>  
Voll Güt' ist. Keiner aber fasset

<sup>1 1 1 1 1 2 2 2 2</sup>  
Allein Gott. (StA II, 173)

Die Satzfolge beginnt mit einem scheinbar subjektlosen Satz aus drei einsilbigen Wörtern; es folgen vier Zweisilbler, die in stringenter Agogik auf das einsilbige Zentralwort „Gott“ zustürzen, welches hinausgezögertes Subjekt ist, sich aber zu der parenthetischen Apposition „keiner aber fasset allein“ als Satzobjekt verhält. Das Gefüge ist quasi-symmetrisch, aus vier Ein- und vier Zweisilblern organisiert. Die nach den ersten drei Einsilblern eingeschobene Apposition verschafft durch parenthetische Setzung vor das Zentralwort „Gott“ diesem den herausragenden Platz im agogischen Gefüge; es relativiert auch die noch nicht vollendete Aussage vom Sinn her. Die grammatische Struktur folgt genau dem Empfinden des Sprechenden, der sich scheut, das Wort „Gott“ mit einer Ist-Behauptung zu verbinden. Die Sprache reagiert hier unter

<sup>3</sup> Siehe Anm. 2.

Hintansetzung grammatischer Korrektheit unmittelbar auf Denken und Empfinden.

Daß nach „Voll Güt' ist“ „Gott“ zwingend erwartet wird, erhellt die Klanggestalt, die bereits in den ersten beiden Wörtern das Wort „Gott“ metathetisch vorgebildet enthält (2), ebenso ist das „Allein“ der 2. Zeile, also die ganze Hervorhebung „Allein Gott“ in der ersten Zeile im Lautstand lückenlos anwesend (1); die erste Zeile enthält also eine maskierte Vorderscheinung der zweiten. Dadurch wird auch das zwangsläufige Nacheinander der Sprache aufgebrochen, indem das Noch-nicht-Gesagte im hinführend Gesagten subkutan enthalten ist.

Die Setzung enthält zwei Rhythmen, vier Viertel und acht Achtel, wobei die eingeschobene Achtelgruppierung eine Verschnellerung (Verdopplung) der Bewegung erzwingt, die mit kurzem Schlußstau auf die Viertelfinalis („Gott“) zuläuft:

♩ ♪ ♪ ♪ | ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ | ♪

Der Einschub ist mit „keiner aber“ auch ein klanglich (k) härter gefügter Einspruch, der die Abbruchstelle des nicht vollendeten Satzes fast schrundig markiert. Der nun einsetzende treibende Rhythmus (er treibt auch sozusagen die versprengten Lautbestandteile des Wortes „Gott“ zum Zusammenklang) kontrastiert auch vokal-klanglich nachhaltig mit den Einsilblern. Die Vokalreihe lautet:

ei e a e a e a ei

Zwei ei-Laute umrahmen eine dreimalige e-a-Folge, wobei die Agogik allerdings diese Schematik überspielt und so zusammenfaßt, daß die e-a-Gruppe in zwei analoge Gruppen: ei-e-a-e- und a-e-a-ei geteilt wird; eine Rahmenkonstruktion, wie sie uns immer wieder begegnet. Die Vokalstände der beiden Silblergruppen sind streng getrennt und lauten:

O – Ü – I ei e a e a e a ei – O

Natürlich ist auch die Einsilblergruppe eine Rahmenkonstruktion: die beiden O-Laute umrahmen die verwandten Vokale ü und i.

Auch im konsonantischen Innenbereich gibt es eine deutlich rekurrente Klangfigur, die die drei ersten und die fünf letzten Silben füllt:

Voll Güt' ist. Keiner aber fasset allein Gott  
F L G T ST FS TL GT

Bis auf die Umstellung des ST in der zweiten Version ist die Kombination sogar gleich in der Reihung. Die beiden übrig gebliebenen Laute

k-er und b-er sind mit den Endsilben reimsymmetrisch und folgen einander in silbengenaue Sequenz.

Kompositorisch wichtig ist noch, daß die Mehrzahl der Vokale durch die Verbindung mit Doppelkonsonanten auf Helle und Kürze hin geschärft sind und dem Gebilde einen klaren, eher perkussiven Charakter geben:

voll ist fasset allein Gott

Das Klangbild ist bis ins kleinste Detail ausgehört; jeder Laut ist in einer rekurrenten Fügung aufgehoben, so daß die ganze Passage hermetisch geschlossen ist und eine auch auditiv leicht faßliche Gnome ergibt mit suggestivem Lautcharakter, dynamisiert durch ein parenthetisch eingeschobenes Bewegungsfeld.

### Entwurfsfolgen

Ein Blick in die erhaltenen Skizzen Hölderlins kann zeigen, wie sehr der Dichter um die Findung von Wörtern bemüht war, deren Zusammensetzung autonome musikalische Formulierungen ergeben konnte. Mir scheint, daß Hölderlins musikalisches Bewußtsein nicht *neben* dem Gedanklichen herlief, sondern selbst das Denken bestimmend prägte; es gibt bei ihm, meine ich, keine poetische ‚Vertonung‘ des Denkens, vielmehr verfügt er über ein genuin musik-sprachliches Denken, in dem Klang, Bild und Gedanke nicht nur im Ergebnis, sondern schon im kreativen Prozeß innig verbunden sind. „[...] doch ahnen sie immer“ heißt es in der Feiertagshymne (StA II, 118) von den Dichtern; Ahnung kann aber nie Besitz sein; Ahnung öffnet, Wissen verschließt. So ist eine über die musikalischen Nervenstränge des Unterbewußtseins vermittelte Poesie nicht veräußerbar und von Deutung nur an den Rändern erreichbar.

Unbestreitbar gibt es Schwierigkeiten in der Vermittlung des Gedachten, soweit der rationale Strang des Verstehens beim Hörer (mehr als beim Leser) gefordert ist. Die Grenzen einer noch voraussetzbaren rationalen Kommunikation sind in den späten Hymnen und Entwürfen sehr weit hinausgeschoben, und es ist eine Frage, ob eine Deutung durch Sprache, die ja auch das Medium des Zu-Deutenden ist, weiter führt als zu einer intensiveren Aufnahme des Textes, was ja schon viel ist. Vielleicht besteht die zentrale Form des Verstehens darin, die Sätze einzu-

lassen, nicht, sie be-greifen zu wollen. Das Einsenken des durch Sagen Geahnten in die tieferen Bewußtseinsschichten mit den Mitteln von Klang, Rhythmus, Dynamik und Agogik noch *vor* dem rationalen Erfassen hat eine zentrale Bedeutung in Hölderlins Werk.

- 97 Und nicht einmal bist du allein; Gespielen genug sind,  
 98 Wo du blühst und ruhest unter den Rosen des Jahrs;  
 99 Und der Vater, er selbst, durch sanftumathmende Musen  
 100 Sendet die zärtlichen Wiegenesänge dir zu.

(‘Menons Klagen um Diotima’, StA II, 78)

Von den erhaltenen Lesarten geben einige Skizzen Einblicke in die ange-deutete Textgestaltungsproblematik. Hier die Verse 97–100 aus ‘Menon’, einer auch gedanklich relativ leicht zugänglichen Elegie des ‚mittleren‘ Hölderlin.

Zu Beginn von Vers 99 werden die Vokale u e a in sukzessiver Reihung etabliert; sie sind schon gegen Ende von Vers 98 dominant; die Kombination u e a ist dort angespielt (wobei das o von „Rosen“ zwei Verse lang ausgesetzt wird, um in 101/102 zu dominieren). Die drei Vokale haben sich aber noch nicht im sukzessiven Zusammenspiel gefunden, obgleich sie in 97/98 gehäuft auftreten (die i-Betonung von 97 ist ein Auslaufen der exzessiven i-Häufungen in 95/96). Umso beherrschender wird die Reihe jetzt, wo sie in drei verschiedenen kombinierten Ausformungen auftritt: u e a, e u a und u a e.

Vom Symmetrieaufbau her ist der Außenrahmen von 99 deutlich zu erkennen: u e als Beginn und Schluß der Zeile. Im Binnenfeld ist der Rahmen der beiden e e auszumachen, die die beiden u a u a umschließen (vgl. unser erstes Beispiel aus ‘Patmos’).



Außer den drei paarigen Kombinationen gibt es noch eine sehr deutliche übergreifende Trias a e e („Vater er“ und „athmende“). Am Schnittpunkt der beiden aufeinanderfolgenden Vokalpaare u a | u a spiegelt sich die Reihe, nicht ganz regelmäßig (8 : 6 Silben; das a e des ersten Achtsilblers ist im zweiten Sechsilbler nicht mehr gespiegelt, aber in einer Interpolation im Zusammenklang enthalten); die Spiegelung, die automatisch die Rahmenform ergibt, kommt jedoch deutlich zum Tragen. Wieder divergieren Betonung und Reihenordnung, so daß das Konstruktive subkutan bleibt. Liest man den Vers laut unter wechselnder Hervorhebung der hier isoliert dargestellten Elemente, so wird man



inne, in welchem Maße die kombinatorische Komposition der drei Vokale die Verszeile zum Schwingen bringt. Die vokalfreundliche, fast ausgesucht wirkende Konsonantenkette der letzten sieben Verssilben

s - n<sup>ft</sup> - m - t<sup>m</sup> - n - n<sup>d</sup> - m - s - n

bettet die Vokalkette so ein, daß die einzelnen Vokale optimal klingen, fast singen.

Die erhaltenen Skizzen geben einen (nahezu indiskreten) Einblick in die Herstellung dieser Wortmusik und machen deutlich, wie um die musikalische Ausformung dieser und der nächsten Verszeile vom Dichter gerungen wurde. Daß ei, i, ü und au bei den Wortfindungen entfallen mußten, ist ebenso einsichtig wie der Erhalt von f und t. (Siehe Tafel 1, Anhang)

Vers 100 bringt i und ä als neue Vokale kombiniert mit dem beherrschenden e; a und u scheiden aus, abgesehen von der Zeilenfinalis u, welche als Rahmen die zusammengehörigen Conclusionsverse 99 und 100 schließt (häufige Praktik). Es sind abermals drei Vokale, die den Vers beherrschen, diesmal nach einem anderen Verfahren gefügt: je sechs Silben haben den selben Vokalstand in metathetischer Schüttelung: 1-6: e e i ä i e, und 7-12: i e e ä e i. Die Verteilung für beide Reihen ist: je drei e, zwei i und ein ä:

e e i ä i e | i e e ä e i u  
 1 2 3 4 5 6 | 3 2 1 4 6 5

Hier ist die Symmetrie deutlicher hörbar, was der finalen Verlaufsform der Passage entspricht, die in eine kadenzierende erstmalige Aufeinanderfolge von vier unterschiedlichen Vokalen ä e i u mündet. Die Skizze von Vers 100 zeigt die Tilgung von u und a, die Nichtverwendung von Wortfindungen mit ö ei und ü. Das konsonantische Bild des Entwurfs mit seiner Betonung von s z t und d bleibt im wesentlichen erhalten, möglicherweise war diese Dominanz vom musikalischen Einfall her primär (siehe Tafel 1). Deutlich wird durch diesen Werkstatteneinblick mit der Tilgung ausprobiert Wörter, wie vorrangig das klangliche Element bis in die kleinsten Details vom Dichter behandelt wurde.

Ich kann es den Lesern nun zumuten, nach dem bisher Dargestellten anhand eines Schaubildes eine Entwurfspassage aus der Feiertagshymne selbst aufzulösen. (s. Tafel 2, Anhang)

'Der Winkel von Hahrdr'

- 1 Hinunter sinket der Wald,
- 2 Und Knospen ähnlich, hängen
- 3 Einwärts die Blätter, denen
- 4 Blüht unten auf ein Grund,
- 5 Nicht gar unmündig.
- 6 Da nemlich ist Ulrich
- 7 Gegangen; oft sinnt, über den Fußtritt,
- 8 Ein groß Schicksaal
- 9 Bereit, an übrigem Orte. (StA II, 116)

In dem Gedicht 'Der Winkel von Hahrdr' sind die Verzahnungen und Gleichklänge komplexer, und es lohnt sich, einzelne Stränge gesondert zu betrachten, da sie die hohe Musikalität des kurzen Gedichtes ausmachen.

Das Gedicht folgt zunächst einem Blick, einer hinuntergleitenden Bewegung, ähnlich wie am Beginn von 'Hälfte des Lebens', 'Heimkunft', 'Am Quell der Donau', 'Der Rhein' (Flußgedichte gehen von der Quelle abwärts), '...der Vatikan', 'Der Adler' etc. Der Blick folgt dem Wald, der

hinunter sinket auf einen Grund, der unten aufblüht, nicht

gar unmündig, nämlich auf Ulrichs Fußtritt.

Diese sehr vereinfachte Darstellung zeigt die deutliche Vorbildung des Namens Ulrich, der vokalgleich ist mit dessen Fußtritt, dem sichtbaren Zeichen für ihn und sein Schicksal, auf dem der Blick haften bleibt. Der Name ist, wie das Schaubild (Tafel 3, Anhang) zeigt, in Zeile 4-6 in 15 Silben insgesamt zweimal vorgebildet enthalten in hier nochmals aufgelisteter Reihung:

l u r u i c h r u i c h l i c h i u l r i c h

Trotzdem bleibt, wie Adorno<sup>4</sup> feststellt, der Schock des unvermuteten Namens Ulrich bestehen, was seinen Grund mit darin hat, daß die Schüttelung der Buchstaben solche Kombinationen streng vermeidet, die im Namen selbst enthalten sind, so daß der Zusammenklang der

<sup>4</sup> Theodor W. Adorno, Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins. In: Th. W. A., Gesammelte Schriften, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Bd. 11: Noten zur Literatur, Frankfurt/Main 1974, 447-491; hier: 450

Buchstabenfolgen im Namen selbst einen ‚Überraschungseffekt‘ auslöst. Das Potential der Laute wird in verdeckten, quasi enigmatischen Kombinationen entfaltet, eine immer wieder benutzte Technik des Aufbaus subkutan wirkender Erinnerungsfelder. Ein Schock wirkt erfahrungsgemäß umso stärker, je weniger bodenlos er ist. Der Name bricht in ein Naturbild ein, das Sichtbares aneinander reiht und plötzlich eine Person benennt, die nicht Gegenwart ist und deren Geschichte erst *nach* dem Schock mit dem nun wieder sichtbaren Zeichen des Fußtritts angedeutet wird. Trotzdem ist das ganze Bild, ja die Luft angefüllt mit den Lauten des scheinbar auf der Zunge liegenden Namens, der schon im Eröffnungswort „hinunter“ (i-u) im gespiegelten Vokalstand anwesend ist und das auf Verschlüsselungen reagierende Sprach-Unterbewußtsein vor-reizt.<sup>5</sup>

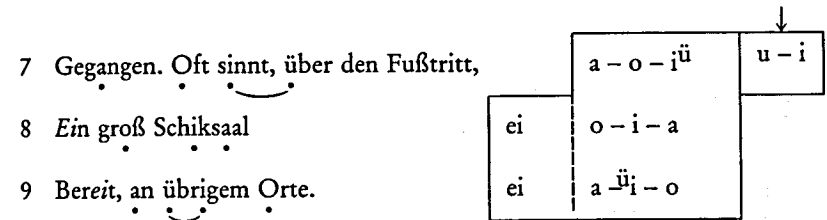
Läßt man das Gedicht akustisch auf sich wirken, so wird man zunächst in den Sog einer Vokalfolge gezogen, die sich mit den Wörtern ähnlich, einwärts, Blätter an dem Prädikat „hängen“ festmacht und unten auf den Grund führt, wo die Bewegung innehält. Das Hauptwort für dieses Festmachen des Blicks ist der „Grund“, der von „hinunter“ herkommt, „unten“ ist und nicht „unmündig“; das und/unt erscheint dann abschließend in der zentralen Passage der 6. Zeile in Einzelbuchstaben auseinandergelegt und gespiegelt: *Da nemlich ist Ulrich*; hier ist jeder Buchstabe als Wortanlaut fast pompös gesetzt, jedoch in der isolierten Entfaltung und Spiegelung wahrscheinlich nur noch dem Unterbewußtsein als maskierte Vorerscheinung erreichbar. Diese Folge verbindet Ulrich sinngemäß mit dem Grund. Das „und“, mit dem die zweite Zeile beginnt, erhält – da es das einzige „und“ des Gedichtes ist – eine leicht vorausweisende Klangbedeutung.

Das Präteritum „gegangen“ am Beginn der 7. Zeile bedeutet kompositorisch, daß Gegenwart und Anschauung von hier an verlassen werden. Das „ist“ gehört natürlich zum Perfekt, wirkt aber wortakustisch noch präsentisch und trägt den Präsenscharakter der ersten sechs Zeilen (gerade noch) mit. Die Trennung von „ist“ und „gegangen“ im Enjambement zeigt, wie fein ausgehört Wortcharakteristika hier sind. Auch das Versmaß verläßt in Zeile 7 seine bisher deutliche, ab Zeile 5 leicht variierte Gleichmäßigkeit; es ist mit 10 Silben überfüllt und aus den Fugen geraten. Das Naturbild schlägt mit dieser Zeile in Geschichte und Reflexion um.

<sup>5</sup> Vgl. v.a. die Vorausbildung des Ortsnamens „Lindau“ in ‚Heimkunft‘ und die Vorausbildung von „Bacchus“ in der Feiertaghymne, V. 53/53, Tafel 7.

Mit „Fußtritt“ wird „Ulrich“ auch klangakustisch noch einmal herbeigerufen. Nicht nur das ‚überlaufende‘ Metrum, auch die Setzung der Fußtrittspassage zwischen Kommata befestigt einen gewissen Zitatcharakter und unterstreicht, daß die mit a und o begonnene neue Vokalreihe noch einmal reminiszent unterbrochen wird.

Die neue Vokalreihe beginnt also mit a (in „gegangen“), o (in „oft“) und i (in „sinnt“) in betonter Setzung; sie ist konstitutiv für das letzte Gedichtdrittel, das die gedankliche Schicht trägt. Hier die Darstellung:



Die Reihe a–o–i mit den gezeigten Umformungen durch metathetische Schüttelung erscheint dreimal und zwar je einmal in jedem Vers. Bei der ersten Erscheinung ist dem i ein ü beigegeben, eine Kombination, die bei der dritten Erscheinung die Umkehrung (ü–i) bildet. Diese i–ü bzw. ü–i-Kombination in 7 und 9 ist keineswegs isoliert; sie ist gewonnen aus dem Lautstand von Zeile 5, die eine komplette Vokalverwandtschaft mit 7 aufweist in dem Sinne, daß alle Vokale von 5 in 7 enthalten sind. Die Zeilen 5, 7 und 9 sind mit diesen lauttragenden Wörtern auch sinngemäß aneinander gebunden: der nicht unmündige Grund kann berichten von dem, was das große Schicksal über den Fußtritt sinnt und an übrigem Orte bereit hält.

- |       |   |           |
|-------|---|-----------|
| 5     | Nicht gar unmündig                      | 1 2 3 4 5 |
| [...] |   | 2 1 4 3 5 |
| 7     | Gegangen; oft sinnt, über den Fußtritt, |           |
| [...] |   | 4 5       |
| 9     | Bereit, an übrigem Orte.                |           |

Der zweiten und dritten Erscheinung der Reihe geht jeweils ein ei unmittelbar voraus, was Symmetrie schafft; das 4–6 beherrschende u ist verschwunden.

Mit „gegangen“ und „oft“ wurde nicht nur der neue Vokalstrang etabliert, der die bisher auf „Ulrich“ zugelaufenen Reihen mit u–i und unt ablöst, sondern auch Präteritum und Futur eingeführt bzw. angepielt; so setzt das länger ausgesparte o initial ein mit einer ebenso vagen

wie umfassenden Zeitangabe, die Gegenwart nicht mehr direkt bezeichnet. „Oft“ enthält f und t, die bisher nur je einmal und in großem Abstand aufgetreten sind, hier im Zusammenklang; sie bilden „Fußtritt“ vor. Zusammenklang und Trennung zweier Konsonanten (auch in Umkehrungen) ist eines der am häufigsten verwendeten Klangelemente bei Hölderlin. Drei Beispiele mögen genügen:

Auf fal**β**em Lau**β**e ru**het Die Trau**β**e (StA II, 208)**

Keh**r**en die Kra**ni**ch**e (StA II, 103)**

Reif sind, in Feuer getaucht [...] die Fr**ü**ch**t** (StA II, 197)

Die Passage „oft sinnt über [...]“ enthält außerdem den genauen Lautstand von „Fußtritt“, wobei sich das u aus der vorhergegangenen i – u – i-Reihung zwingend ableitet:

5 nicht gar un**u**mündig.

6 Da nemlich ist Ul**r**ich

7 Gegangen; oft sinnt, über den Fu**βtr**i**t**t****

Das letzte Wort des Gedichts „Orte“ ist wieder gespiegelt als subkutanes Erinnerungsfeld vorgebildet in „groß“ und „bereit“. Das Fehlen eines markanten e-Lautes im Gedicht ist auffallend. Wahrscheinlich ist es überinterpretiert, aber doch eine Anmerkung wert, wenn man den „Grund“ direkt, wiewohl verborgen sprechen läßt und im Enjambement „Schiksaal Bereit“ handlungsgerecht versteckt den Namen der Alb ausmachen kann, dem nächsten Fluchtpunkt des Herzogs Ulrich; hier war er gerettet und das Schicksal bereit. Ich schließe nicht aus, daß Hölderlins unbewußtes Laut-Assoziationsvermögen empfindlich genug gewesen sein kann, an dieser äußerst sensiblen Stelle den Namen kryptisch eingelassen zu haben.

In diesem Gedicht ist der Berichtende anwesend, aber nicht genannt. Eine Analogie mit der 1. Strophe des großen Rhein-Gedichtes, wo „er“ im dunklen Efeu sitzend „ohne Vermuthen Ein Schiksaal“ vernahm, drängt sich auf; ebenso das Naturbild, die Abwärtsbewegung und die ruhende Betrachtung.

In zahlreichen Gedichten Hölderlins gibt es Passagen – vor allem zu Beginn und an gedanklichen Kulminationspunkten – mit reihenartig eingesetzten, vorwiegend konsonantischen Klangfolgen, die Besitz von den Sprechwerkzeugen zu ergreifen und Wortfolgen zu bestimmen scheinen. Auch im ‘Winkel’ gibt es eine solche Kombination, zwar nicht so auffällig wie anderswo (z. B. am Beginn von ‘Der Einzige’ oder der dritten Fassung von ‘Mnemosyne’), aber doch über das Gedicht hinwirkend in exakter, meist vollständiger Reihung. Die Laute werden zwar metathetisch umgestellt, aber innerhalb der Abfolge wird kein Laut wiederholt, ein Prinzip, wie es in der Musik bei der Dodekaphonie konstitutiv ist.

Die Reihe <sup>1</sup>i <sup>2</sup>n <sup>3</sup>t <sup>4</sup>r <sup>5</sup>s ist schwerpunktmäßig zu Anfang und am Schluß strukturbildend eingesetzt und zwar in Ausprägungen, die überwiegend Analogien und Rekurrenzen ergeben.

1 Hinunter sinket der Wald,  
<sub>1 2 3 4 5</sub>  
<sub>3 1 2 3 4</sub>

2 Und Knospen ähnlich, hängen

3 Einwärts die Blätter, denen  
<sub>2 3 4 5 1</sub>

4 Blüht unten auf ein Grund,

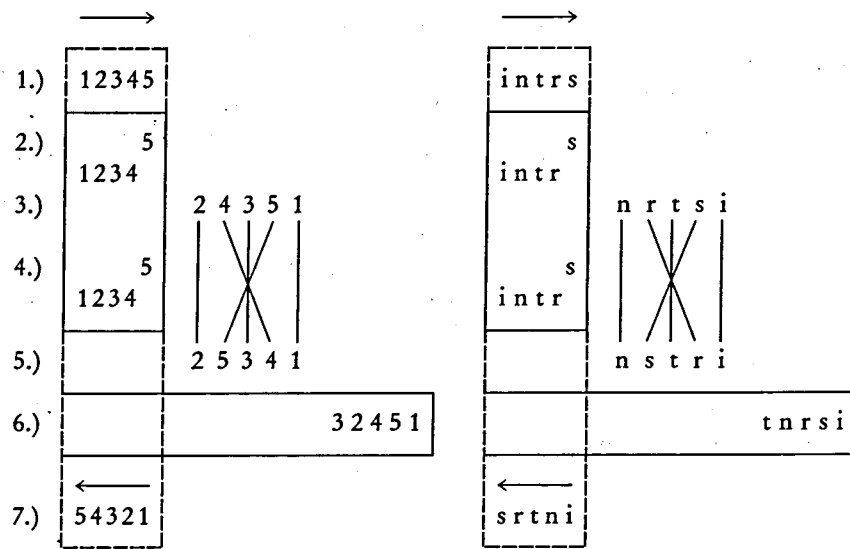
5 Nicht gar unmündig.

6 Da nemlich ist Ulrich

7 Gegangen; oft sinnt, über den Fußtritt,  
<sub>3 1 2 3 4 2 5 3 4 1 3</sub>

8 Ein groß Schiksaal  
<sub>2 4 5 1 3</sub>

9 Bereit, an übrigem Orte.  
<sub>4 3 2 1</sub>



So wird die Grundreihe gleich zu Beginn sehr dicht etabliert und sofort in der Grundgestalt quasi wiederholt, wobei das finale s der ersten Reihe die Initialis der zweiten bildet; die mnemotechnische Prägekraft dieser dichten zwiefachen Reihensetzung ist relativ hoch; sehr dicht heißt hier: bei geringstem Silbenverbrauch. Diese zweite, mit der ersten nah verwandte Erscheinungsform leitet in Zeile 7 den sehr dichten Schlußzyklus der Reihenerscheinung ein mit deutlich reminiszenter Wirkung. Im Innenbereich gibt es eine Analogie zwischen der 3. und der 5. Reihenform: die Schüttelung ergibt für beide gleiche Achsen (1., 3. und 5. Position), die Binnenpositionen 2 und 4 sind gekreuzt. Die Form von 6 ist eine Schüttelung, die die Grundgestalt stärker verdeckt, sie geht über in 7, das die Grundgestalt rückläufig zitiert (Spiegelung oder Krebs); sie ist die am meisten kryptisch wirkende, wenn auch konstruktiv einfachste Ausprägung. Charakteristisch, daß nach der Abfolge analoger oder rekurrerender Formen (1–5), die mnemotechnisch leicht faßlich sind, am Ende die verschlüsselten Formulierungen stehen (6 und 7); der Rahmenschlus des Ganzen durch eine mit der Initialis (Zeile 1) korrespondierende Finalis (Zeile 9) ist ja aus anderen Fügungen schon bekannt.

Diese Lautreihe ist sicher am Anfang und in der Wiederholung von Zeile 7 auch unvorbereitet hörbar, aber es kommt nicht auf die bewußte Wahrnehmung an. Die Anwesenheit dieser mit fünf Klängen relativ körperhaften Reihe versorgt die Lautgestalt des Gedichts mit einem

ausgewählten durchgehenden Muster, das die Klanglichkeit des Ganzen in der Tiefe betrifft und – zumindest – für eine charakteristische Färbung einsteht.

Diese Untersuchungen lassen sich natürlich auch auf andere Gedichte Hölderlins ausdehnen, wobei zu sehen ist, daß hier aufgezeigte Merkmale der Klangstruktur immer wiederkehren und zu den Eigentümlichkeiten der Hölderlinschen Dichtung gehören. In dem beigegebenen Anhang, den ich hier nicht weiter erläutere, mag der Leser diese Elemente wiedererkennen (Tafeln 4–8). Es versteht sich von selbst, daß ein Kunstwerk etwas anderes vermittelt als sein strukturelles Inventar, das aber das Instrument der Vermittlung darstellt.

Tafel 1: 'Menons Klagen um Diotima'.  
Entwürfe

U e a e e e  
99 Und der Vater er selbst  
so oft durch [seine]  
friedenathmende (Musen)  
süß einath  
wenn seiner Musen Gewand rauscht

ei  
/i  
ü/ ei  
ei/ ai

endgültige Fassung.:

99 Und der Vater, er selbst durch sanftumathmende Musen  
u a u a e e u e  
(sanftmuthathmende)

(1. Fassung: Sagen aus heimischen Höhn Wieengesänge dir zu)

100 sendet die zärtlichen  
schikt  
sendet (aus) zärtlichen (Höhn)  
tönend dir se  
die athmenden  
Schikt aus Zweige(n) Er ists  
durch süß  
durch sanftumathmende  
sendet die heimischen Wieengesänge dir

ö/  
ä/  
ei/  
ü/ü/  
ä/ü/  
ei/

endgültige Fassung.:

100 sendet die zärtlichen Wieengesänge dir zu  
e e i ä i e i e e ä e i

Tafel 2: 'Feiertagshymne' II. Entwürfe nach StA II, 676

64 Und tieferschüttert, die Leiden des Stärkeren  
65 Mitleidend, bleibt in den hochherstürzenden Stürmen  
66 Des Gottes

Entwürfe:

Und tief erschüttert, die Leiden des Stärkeren mitleidend  
erschütt erschütt | Stür | schtür

(bleibt) in den tönenden  
des Gottes ge(fährlichen)  
im unaufhaltsamen  
in den fer(n)  
in den hochherstürzenden Stürmen des Gottes  
erschüttert | schtür |  
(tief erschütt) |  
i e | o e ü e e | ü e e | o e

ö/  
ä/  
ü/ ai/

Tafel 3: 'Der Winkel von Hahrdt'

	<table border="1" style="border-collapse: collapse; width: 100px; text-align: center;"> <tr><td>i</td><td>n</td><td>t</td><td>r</td><td>s</td></tr> <tr><td colspan="5">unt</td></tr> <tr><td>i</td><td>u</td><td colspan="2">—</td><td>i</td></tr> </table>	i	n	t	r	s	unt					i	u	—		i	
i	n	t	r	s													
unt																	
i	u	—		i													
nk	Hinunter sinket der Wald	i-n-t-r-s															
K-n, ä-li	Und Knospen ähnlich, hängen																
lä	Einwärts die Blätter, denen																
	Blüht unten auf ein Grund,																
	Nicht gar unmündig																
	Da nemlich ist Ulrich																
	Gegangen; oft sinnt, über den Fußtritt,	a-o-i-ü															
[Ei]	o -- i - a	[Ei] o-i-a															
	Ein groß Schiksaal																
	[ei]	[ei] a-i-o															
	Bereit, an übrigem Orte.																
	Ulrich: blüht unten auf ein Grund, Nicht																
	Ulrich gar unmündig																
	lllich nämlich																
	Hinunter sinket der Wald, Und Knospen ähnlich, hängen Einwärts die Blätter, denen Blüht unten auf ein Grund, Nicht gar unmündig Da nemlich ist Ulrich Gegangen; oft sinnt, über den Fußtritt, Ein groß Schiksaal Bereit, an übrigem Orte.																

Tafel 4 folgt auf Seite 237.

Tafel 5: 'Andenken'

		<table border="1" style="border-collapse: collapse; width: 100px; text-align: center;"> <tr><td>g</td><td>r</td><td>t</td><td>f</td></tr> <tr><td></td><td></td><td>(d)</td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td>(st)</td><td></td></tr> </table>	g	r	t	f			(d)				(st)													
g	r	t	f																							
		(d)																								
		(st)																								
Der Nordost wehet,																										
Der liebste unter den Winden																										
	<table border="1" style="border-collapse: collapse; width: 100px; text-align: center;"> <tr><td>r</td><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td>r</td><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td>r</td><td></td><td>f</td><td></td></tr> <tr><td>g</td><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td>g</td><td></td><td>t</td><td></td></tr> </table>	r				r				r		f		g				g		t		r, r, f-r-g, gt				
r																										
r																										
r		f																								
g																										
g		t																								
Mir, weil er feurigen Geist																										
	<table border="1" style="border-collapse: collapse; width: 100px; text-align: center;"> <tr><td>g</td><td></td><td>t</td><td></td></tr> <tr><td>r</td><td></td><td>f</td><td></td></tr> <tr><td>r</td><td></td><td>t</td><td></td></tr> <tr><td>r</td><td></td><td>f</td><td></td></tr> <tr><td>r</td><td></td><td>t</td><td></td></tr> <tr><td>r</td><td></td><td>f</td><td></td></tr> </table>	g		t		r		f		r		t		r		f		r		t		r		f		g-t, f-rt, fr-t, f-r
g		t																								
r		f																								
r		t																								
r		f																								
r		t																								
r		f																								
Und gute Fahrt verheißet den Schiffern.																										
	<table border="1" style="border-collapse: collapse; width: 100px; text-align: center;"> <tr><td>g</td><td>r</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>g</td><td>r</td><td></td><td></td></tr> </table>	g	r			g	r			g-r, gr																
g	r																									
g	r																									
Geh aber nun und grüße																										
Die schöne Garonne,																										
Und die Gärten von Bourdeaux																										
	<table border="1" style="border-collapse: collapse; width: 100px; text-align: center;"> <tr><td>g</td><td>r</td><td>t</td><td></td></tr> <tr><td>r</td><td></td><td>d</td><td></td></tr> </table>	g	r	t		r		d		gr-t, rd																
g	r	t																								
r		d																								
Dort, wo am scharfen Ufer																										
	<table border="1" style="border-collapse: collapse; width: 100px; text-align: center;"> <tr><td>r</td><td>t</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>r</td><td></td><td>f</td><td></td></tr> <tr><td>r</td><td></td><td>f</td><td></td></tr> </table>	r	t			r		f		r		f		rt, r-f, fr												
r	t																									
r		f																								
r		f																								
Hingehet der Steg und in den Strom																										
	<table border="1" style="border-collapse: collapse; width: 100px; text-align: center;"> <tr><td>g</td><td></td><td>t</td><td></td></tr> <tr><td>g</td><td></td><td>st</td><td></td></tr> <tr><td>r</td><td></td><td>st</td><td></td></tr> </table>	g		t		g		st		r		st		g-t, st-g, str												
g		t																								
g		st																								
r		st																								
Tief fällt der Bach, darüber aber																										
	<table border="1" style="border-collapse: collapse; width: 100px; text-align: center;"> <tr><td>(r)</td><td></td><td>t</td><td>f</td></tr> <tr><td>(r)</td><td></td><td>t</td><td>f</td></tr> <tr><td>(r)</td><td></td><td>t</td><td>f</td></tr> </table>	(r)		t	f	(r)		t	f	(r)		t	f	tf, ft												
(r)		t	f																							
(r)		t	f																							
(r)		t	f																							
Hinschaut ein edel Paar																										
	<table border="1" style="border-collapse: collapse; width: 100px; text-align: center;"> <tr><td>r</td><td>t</td><td></td><td>P</td></tr> </table>	r	t		P	t-pr																				
r	t		P																							
Von Eichen und Silberpappeln;																										
	<table border="1" style="border-collapse: collapse; width: 100px; text-align: center;"> <tr><td>r</td><td></td><td>pp</td><td>f</td></tr> </table>	r		pp	f	f, r-p																				
r		pp	f																							
1 2 3 4 5 2) Noch denkt das mir wohl																										

Tafel 6: 'Griechenland', III. Fassung, Vers 16–22

Denn fest ist der Erde

Nabel. Gefangen nemlich in Ufern von Gras sind

Die Flammen und die allgemeinen

							(t→r)
l—t	L-t-B	b	b	l-bt	t	lb—	
Elemente. Lauter Besinnung aber oben lebt der Aether. Aber silbern							
si			l-b - er		silber		
t—i					t—i		

r ← T
→ T
An r(ei)nen Tagen
t

L—t	L-b
Ist das L(ich)t. Als Z(ei)ch(en) der Liebe	
is s Li	s—Li-b
i t i t	
as L	als

l—b
V(ei)l(ch)enblau die Erde

Tafel 4: 'Für einen Unbekannten'

Es kommen Stunden, wo das erschütterte  
 Gepreßte Herz umsonst in der Hoffnung Land  
 Sich flüchtet, wo umsonst die erznen  
 Wehre die Weisheit entgegenstemmet.

o - u - o  
 uo | ou  
 ouo

Tafel 7: 'Feiertagshymne' I

(tödtlich)

52 Und die göttlich getroffene gebar  
 gö ger ge-r

53 Die Frucht des Gewitters, den heiligen Bacchus  
 Ge—r

- Lesarten: Die Frucht (1)  
 Den Sohn (2)  
 Die Frucht (3)  
 Frucht (gestrichen oder unterpunktet)  
 Sohn (zum zweitenmal gestrichen)

Und die göttlichgetroffene gebar  
 Die Frucht des Gewitters, den heiligen Bacchus.

Entwurf:

dr r—d rf Fr f-r  
 Und drüber hin darf alles Freche fahren rf,Fr,f-r

f-r rf  
 Und ferne von den Enden kommen darf zum heiligen Ort das Wilde f-r, rf

fr  
 Und übet sinnlos den frischen Wahn fr

r-f  
 Und trifft daran sein Schiksaal r-f

endgültige Fassung:

dr r—d rf Fr  
 Und drüber hin darf alles Freche gehn,  
 Und kommen muß zum heiligen Ort das Wilde  
 F f r  
 Von Enden fern, und blindbetastend übt den Wahn  
 r-f  
 Am Göttlichen, und trifft ein Schiksaal darin. Dank  
 Folgt nimmer auf dem Fuße solchem Geschenke.  
 Zu schwer ist jenes zu fassen

## Die Revision der 'Heimkunft'

Hölderlins späte Eingriffe in den Text  
 der ersten Elegie im Homburger Folioheft

Von

Wolfram Groddeck

Friedrich Beißner bemerkt zu Hölderlins Reinschrift der Elegie 'Heimkunft' im Homburger Folioheft: „Die späten Änderungen, die keine neue Gesamtfassung darstellen, sind hier gesondert verzeichnet, damit sie in ihrer Eigenart besser zu erkennen und überblicken sind.“<sup>1</sup> Er verfährt dabei nicht anders als Norbert von Hellingrath, der die späten Korrekturen erstmals, wenn auch fehlerhaft, als Lesarten zur Reinschriftfassung mitgeteilt hat.<sup>2</sup> Die Frage, die Beißner zwar verneint, aber immerhin gestellt hat, ob der Zusammenhang der späten Korrekturen eine neue „Gesamtfassung“ impliziere, wurde dann mit Band 6 der Frankfurter Hölderlin-Ausgabe emphatisch bejaht.<sup>3</sup> Dietrich Sattler integrierte die späten Änderungen in den Text der Reinschrift und legte als letzte Textstufe der Elegie einen zusammenhängenden ‚konstituierten Text‘ vor. Da die Differenz der editorischen Darstellung nicht nur 'Heimkunft', sondern auch die beiden anderen im Homburger Folioheft niedergeschriebenen Elegien 'Brod und Wein' sowie 'Stutgard' betrifft, handelt es sich dabei um ein prinzipielles Problem der Hölderlin-Philologie, das seitdem kontrovers diskutiert wird.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> StA II, 624.

<sup>2</sup> Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke, vierter Band, besorgt durch Norbert v. Hellingrath, Gedichte 1800-1806, Berlin <sup>3</sup>1943, 313.

<sup>3</sup> FHA 6, 291-319.

<sup>4</sup> Bernhard Böschstein, Hölderlin - „work in progress“? Die neue Frankfurter Ausgabe. In: Neue Zürcher Zeitung, 17./18. 1977, Nr. 296, 56. - Dazu Wolfram Groddeck, Die Nacht. Überlegungen zur Lektüre der späten Gestalt von 'Brod und Wein'. HJb 21, 1979, 206-224. - Werner Almhofer, „Wildniß“ und Vergnügen. Hölderlins mythologische Bildersprache in den späten Korrekturen von 'Brod und Wein'. HJb 26, 1989, 162-174, betrachtet die späten Korrekturen zwar „als ein selbständiges Ganzes [...] zu dem es freilich, betrachtet man das zweifelhafte Ergebnis der Textkonstitution der FHA, keinen durchgehenden, verbindlichen Text geben kann“ (ebd. 174). - Ein weiterer Versuch, die „Spätfassung“ von 'Brod und Wein' zu rechtferti-



Der Zweifel an der Gültigkeit der ‚Spätfassungen‘ beruht aber letztlich weniger auf editionstheoretischen Überlegungen als vielmehr auf ästhetischen und exegetischen Vorbehalten. Die editorische Integration der späten Korrekturen, die Beißner ohne eigentliche Begründung verworfen hat, führt nämlich zu erheblichen stilistischen Irritationen, die erst in einer ‚Lesetextfassung‘ sinnfällig werden. Dennoch ist festzuhalten, daß die „Eigenart“ der späten Überarbeitungsschicht keineswegs „besser zu erkennen und überblicken“ ist, wenn diese vom Text der Reinschrift gesondert wird. Was im Homburger Folioheft überliefert ist, ist die eingreifende Revision der drei vollendeten Elegien. Ein endgültiges Resultat dieser Revision ist nicht erhalten, und was man rekonstruieren kann, ist lediglich das editorische Phantombild einer möglichen späten Gestalt. Wie weit die Revision in der erhaltenen Handschrift gediehen ist, bleibt eine Mutmaßung. Ich halte es für wahrscheinlich, daß die erhaltenen Korrekturen im Homburger Folioheft eine im wesentlichen ausformulierte *Vorstufe* einer heute verschollenen Reinschrift aller drei Elegien bilden.<sup>5</sup> Nach dem Stand der Überlieferung liegt also für die Überarbeitung der drei Elegien kein ‚Text‘ vor, sondern, in der Terminologie der „critique génétique“ zu sprechen, ein ‚avant-texte‘.<sup>6</sup>

gen, liegt vor in: Friedrich Hölderlin, „Bevestigter Gesang“: die neu zu entdeckende hymnische Spätdichtung bis 1806, herausgegeben und textkritisch begründet von Dietrich Uffhausen, Stuttgart, Metzler 1989. (Die ausführlichere Begründung ebd. 225). – Zu dieser Neuedition vgl. Wolfram Groddeck, Über die „neu zu entdeckende Spätdichtung“ Hölderlins. Oder: „Bevestigter Gesang“ in ruinöser Edition. HJb 27, 1991, 296–313. – Der jüngste Beitrag zur Diskussion einer „Spätfassung“ stammt von Bernhard Böschenstein: ‚Brod und Wein‘. Von der „klassischen“ Reinschrift zur späten Überarbeitung. In: Turm-Vorträge 1989/90/91. Hölderlin: Christentum und Antike, hrsg. v. Valérie Lawitschka, Tübingen 1992, 173–200. – Der Verfasser begründet hier in einer eindringlichen Interpretation der Überarbeitungsschicht seine Überzeugung, „der Vorgang der Überholung sei keineswegs zum Abschluß gelangt und die jetzt durch die letzten handschriftlichen Eintragungen dokumentierte Situation halte eine Phase innerhalb eines Verlaufs fest, den äußere Umstände abgebrochen hätten“ (ebd. 173).

<sup>5</sup> Das bleibt eine Hypothese, die durch eine textkritische Analyse des entstellten Erstdrucks von ‚Stutgard‘, der unter der Überschrift „Die Herbstfeier“ im ‚Musenalmanach für das Jahr 1807‘ erschienen ist, immerhin an Plausibilität gewinnt. Vgl. dazu Groddeck 1991 [oben Anm. 4], 304.

<sup>6</sup> Zu diesem Terminus von Jean Bellemin-Noël vgl. den die Ziele der „critique génétique“ darlegenden Aufsatz von Almuth Grésillon, Ralentic: travaux. In: Genesis. Manuscripts – Recherche – Invention 1/92, Paris 1992, 9–31. – Für eine angemessene – d.h. auch *lesbare* – editorische Präsentation der überarbeiteten Reinschriften als ‚avant-texte‘ wäre dennoch nicht auf eine die unüberarbeiteten Stellen integrierende Darstellung zu verzichten, diese müßte aber durch typographische Differenzierung den provisorischen textuellen Status der Überarbeitungen kenntlich machen. Auf diese Weise ließe sich auf editionspraktischer Ebene dem begründeten

Die angemessene Lektüre des ‚avant-texte‘ der revidierten ‚Heimkunft‘ setzt jedoch nicht nur ein Verständnis der Textprozesse in der Variation der Korrekturschicht voraus – und das heißt auch ein genaues Studium der Handschrift –, sondern ebenso einen Begriff vom Gehalt der Reinschriftfassung selber, welche diesen Prozeß auslöst.<sup>7</sup> Schon ein erster Blick auf die Niederschrift der Elegie ‚Heimkunft‘ im Homburger Folioheft<sup>8</sup> zeigt, daß die späte Korrekturschicht sich nicht über den ganzen Text der Elegie erstreckt. Von den sechs Strophen der Elegie bleiben die ersten drei von späteren Änderungen völlig unberührt. Erst im zweiten Teil der vierten Strophe beginnen – behutsam – die späten Korrekturen. Das scheint zunächst ein Argument für die Annahme, es handle sich bei der Spätschicht um eine bloß fragmentarische, experimentierende Überarbeitung. Nun ist aber der Text der Reinschriftfassung mit seinen zweimal drei Strophen so komponiert, daß er eine genaue Mitte hat, die auch auf der Inhaltsebene des Gedichtes eine deutliche Entsprechung zeigt: Im Übergang der ersten Strophentriade zur zweiten überschreitet das Ich des Gesanges die Landesgrenze und betritt den „Boden der Heimath“ (v. 55). Die späten Änderungen der streng hälftig komponierten Elegie konzentrieren sich also keineswegs zufällig ausnahmslos auf die zweite Hälfte des Textes, sie betreffen die Thematik der „Heimath“.

Es ist das Wort ‚hell‘ in v. 65, mit dem der späte Umformungsprozeß des Textes einzusetzen scheint (307/3: 15). Aus „Dort hinein, durchs helle Gebirg“ wird nun: „Dort hinein, durchs breite Gebirg“. Mit der Veränderung des ‚hellen‘ in ein ‚breites Gebirg‘ entsteht zunächst ein anderes, das Plastische der Anschauung hervorhebendes Bild. Von der poetologischen Struktur der Elegie her gelesen ist das Wort ‚hell‘ aller-

Einwand von Böschenstein 1992 [oben Anm. 4], 192, begegnen, wonach die überarbeiteten und die stehengelassenen Partien der Reinschrift keine „editorische Vereinigung dieser sich oft ausschließenden Teilstrophen“ erlaubten, da diese nicht mehr „einer einheitlichen Konzeption verpflichtet“ seien.

<sup>7</sup> Zum Versuch einer durchgängigen Beschreibung der selbstreflexiven Bewegung im Text der Reinschrift siehe Wolfram Groddeck, „... und die Wolke, / Freudiges dichtend“. Der poetologische Metatext in Hölderlins Elegie ‚Heimkunft / an / die Verwandten‘ (erscheint 1993 in dem von Uwe Beyer herausgegebenen Sammelband „Neue Wege zu Hölderlin“).

<sup>8</sup> FHA 6, 302–309; einen viel deutlicheren Eindruck der Handschrift vermittelt die farbige Reproduktion in: Friedrich Hölderlin, Homburger Folioheft, Faksimile-Edition, hrsg. von D. E. Sattler und Emery E. George, Frankfurt am Main 1986. Die Transkription S. 27–30 differiert gegenüber der Umschrift in FHA 6, 302–309, in einigen wenigen Details. – Im folgenden werden Zitate, welche direkt die Handschrift Hölderlins betreffen, nach der Archivpaginierung und der Zeilenzählung der Umschriften in dieser Faksimileausgabe ausgewiesen: „307/1: 1“ bedeutet also: „Homburger Folioheft, Seite 1, Zeile 1“.

dings mehr als ein bloß beschreibendes Epitheton zu „Gebirg“, es weist zurück auf das für den Gesang der ‚Heimkunft‘ programmatische Oxymoron „helle Nacht“ im ersten Vers der Elegie. Diese Korrespondenz im Text der Elegie wird durch die späte Änderung verdunkelt oder gar aufgehoben. Daß dieser Eingriff in den Text der Reinschrift selber einen programmatischen Charakter hat, zeigt der Umstand, daß das Wort ‚hell‘ auch bei seinem nächsten Vorkommen im Text, in der Wendung „heller im Auge“ (v. 76), durch Unterstreichung zur Korrektur vorge-merkt wird, ohne daß ein Ersatz niedergeschrieben wird (307/3: 34). Im ganzen zweiten Teil der Elegie kommt – nach der Überarbeitung – das Wort ‚hell‘ nur noch ein einziges mal vor, im Ausdruck „und ruft / Hellern Gesang“ (v. 88/89).

Die im Text der Reinschrift folgende Korrektur, drei Verse weiter, betrifft den Ausdruck „blühende Wege“ (v. 68). Daraus wird nun „Weege mit Beeren“ (307/3: 18). Das ist ein Eingriff, der durch die Konkretisierung des Bildes vielleicht auch die Jahreszeit der ‚Heimkunft‘ verschiebt. Aus den Blüten am Weg sind „Beeren“ geworden. Eine besondere Eigenart dieser späten Korrektur ist jedoch in der Schreibweise des Wortes „Weege“ selber zu gewahren, das Hölderlin hier mit doppeltem „e“ schreibt. Das könnte man als lapsus calami deuten, verursacht durch die Vorwirkung des Wortes „Beeren“. Aber eine Konjektur des verdoppelten Vokals scheint mir nicht zwingend, vielmehr wird das verfremdete Schriftbild des Wortes „Weege“ durchaus selber sprechend. Denn die „Weege“, so geschrieben, erscheinen nun fremder, gedehnter und seltsam verdoppelt.

Ich möchte daher in der Lektüre bei diesem Wort „Weege“ innehalten und fragen, ob unser Weg, welcher dem Verlauf des Textes folgt, der einzige oder überhaupt der richtige Weg der Lektüre ist, um dem Prozeß der späten Umformung nachzugehen. Man kann Hölderlins Elegie ‚Heimkunft‘ so lesen, daß der Weg vom Ursprung des Rheins bis in die Heimat des Dichters, der hier als ein Rückweg beschrieben wird, die poetische Methode Hölderlins als einer Reflexion auf den Ursprung von Sprache und ihrer Rückkehr zu sich selbst darstellt. Anders gesagt: Der Text der Reinschrift entwickelt eine komplexe Reflektionsbewegung, die gleichermaßen vor- und zurückläuft und eine kontinuierliche Doppelsinnigkeit des Gesangs im Einzelnen und im Ganzen hervorbringt.<sup>9</sup> Angesichts einer solchen Struktur der sprachlichen Selbstbewegung wird einerseits deutlich, wie gravierend jeder noch so

<sup>9</sup> Vgl. Groddeck 1993 [oben Anm. 7].

kleine Eingriff in die kalkulierte Komposition des Textes sein muß, andererseits drängt sich auch die Frage auf, wo überhaupt der Anfang zur Umformung eines solchen Textes liegen könnte. Es bleibt dies freilich ein Geheimnis der Handschrift, denn es sind keine graphischen Indizien erkennbar, welche über die Abfolge der Korrekturen verbindliche Aussagen erlauben würden. Wahrscheinlich ist nur, daß der Prozeß der späten Überarbeitung nicht in einem Zug erfolgt sein kann, sondern allmählich und stockend vor sich gegangen sein muß. Darauf deuten schon Differenzen im Schriftduktus der einzelnen Korrekturzusammenhänge, besonders deutlich sichtbar im Vergleich der Korrekturen in der Mitte der sechsten Strophe mit den Korrekturen zu Beginn der sechsten Strophe.

Es scheint daher wenig wahrscheinlich, daß die Änderung in v. 65 auch wirklich, im Sinne einer relativen Chronologie, die erste späte Korrektur ist. Vielmehr ist zu vermuten, daß der Text der ‚Heimkunft‘ nur vom Schluß her revidiert werden konnte. Und am Ende der sechsten Strophe findet sich tatsächlich die einzige Notiz, die keine direkte Ersetzung einer Formulierung des Reinschrifttextes darstellt. Am linken Rand, neben den Schlußversen der Elegie, steht der Satz: „wie kann ich saagen“ (307/4: 42–48). Das ist zunächst keine Korrektur oder Änderung des vollendeten Textes der ‚Heimkunft‘, sondern die zugespitzte und zugleich knappste Form, das auszusprechen, was die pindarsche ‚Sorge des Sängers‘<sup>10</sup> meint, von der in dem – von der späten Revision nicht in Frage gestellten – Schlußdistichon der Elegie andeutend und verschweigend zugleich die Rede ist:

*Sorgen, wie diese, muß, gern oder nicht, in der Seele  
Tragen ein Sänger und oft, aber die anderen nicht.*

Die kommentierende Notiz am Rand – „wie kann ich saagen“ – zeigt an, daß die Problematik des ‚Schweigen müßens‘, die in der letzten Strophe der Reinschrift thematisiert wird, den eigentlichen Anstoß zur Revision der Elegie gibt. Bei der Formulierung des Satzes zeigt sich, daß das Problem des ‚Sagens‘ nicht eine Frage des Was, sondern des Wie ist. Der Satz hat kein Objekt, er setzt die Modalität des ‚Sagens‘ absolut und knüpft damit erneut an die ‚Sorge des Sängers‘ an, indem er den elegischen Gesang der ‚Heimkunft‘ noch einmal prüft und auf das Niveau der späten hymnischen Sprache Hölderlins zu heben sucht.

Der anfängliche Selbstkommentar „wie kann ich saagen“ wird später

<sup>10</sup> StA II, 631. Dazu ausführlich Groddeck 1993, [oben Anm. 7].

als Ersetzung der Worte „wen darf ich nennen“ in v. 97 verwendet, indem er dort noch einmal über der Zeile notiert wird, und geht auf diese Weise doch noch als Korrektur in den Text der Spätform der Elegie ein. Aber es wird zwischen diesen beiden im Wortlaut gleichen Niederschriften des Satzes ‚wie kann ich sagen‘ die Differenz zwischen Kommentar und Textersetzung sichtbar. Denn bei der initiatorischen Randnotiz zeigt sich wiederum eine orthographische Anomalie, indem das Wort „saagen“ mit verdoppeltem Vokal geschrieben wird.<sup>11</sup> Die schriftliche Verfremdung des Wortes „saagen“ erscheint mir so bedeutsam, daß ich sie nicht als bloße Verschreibung ansehen kann. Die veränderte Orthographie schreibt eine unhörbare Differenz von Schrift und Wort fest, die präzise im Wort „saagen“ sichtbar wird. Der Schriftzug von „saagen“ wird als ein grammatologisches Modell lesbar, das die Schriftlichkeit der späten Eingriffe reflektiert. Was zu ‚sagen‘ wäre, wird als Geschriebenes ein Doppeltes und signalisiert eine Krise des ‚lebendigen Wortes‘. Darin sehe ich die Bedeutung dieser ‚Verschreibung‘, die zugleich eine äußerste Verdichtung des poetologischen Gehaltes der ‚Heimkunft‘ markiert. Das doppelte „a“ der Randnotiz ist ein Indikator für die Grundfigur der Verdoppelung, welche schon im Text der Reinschrift entwickelt wurde und welche die späte Revision bis zur Krise des poetischen Wortes weitertreiben wird.

Wenn man nun, nach dem Vorgriff auf den Schluß der Handschrift als den eigentlichen Anfang der Revision, wieder dem Verlauf der späten Änderungen der Reinschrift in der Richtung des Textes folgt, so zeigt sich im Korrekturzusammenhang am Schluß der vierten Strophe eine Tendenz zur Konkretisierung des Gesehenen, welche die anthropomorphe und idealisierende Darstellung der Natur im Reinschrifttext zurückzunehmen strebt. So werden in v. 69 die „schönen Thale des Nekars“ zu „die rothen Ufer des Nekars“ (307/3: 20), und in v. 70 zeigt sich das „Grün heiliger Bäume“ jetzt als „Grün luftiger Bäume“ (307/3: 22). In der gleichen Tendenz einer nüchternen und genaueren Vergegenwärti-

<sup>11</sup> Das zweite „a“ im Wort „saagen“ zeigt eine Unregelmäßigkeit im Schriftzug, die sich vielleicht als Ansatz einer Streichung deuten ließe. Vgl. dazu den analogen Fall im Wort „Augen“ am Schluß der späten Überarbeitung von ‚Brod und Wein‘ (307/10: 41). Im Gegensatz zu dieser Stelle wird eine Streichung des zweiten Vokals im Wort „saagen“ jedoch in keiner der bisherigen Editionen der Spätschicht von ‚Heimkunft‘ in Erwägung gezogen. – Die eigentümliche Verdoppelung des Vokals findet sich – in Abweichung zur sonst ungewöhnlich konsequenten Orthographie Hölderlins – auch in der Überarbeitung von ‚Brod und Wein‘ insgesamt dreimal: „Schaal[e] ist Delphi“ (307/7: 17); „wie Waagen bricht“ (307/9: 58 und 61) und „die Auge[e]n der Erde“ (307/10: 41).

gung der wiedergesehenen Heimat liegt auch die Neuformulierung des auf „Wälder“ bezogenen Nebensatzes von v. 70/71, der in der Reinschrift lautet:

*wo gern*  
*Sich die Eiche gesellt mit stillen Birken und Buchen,*

Nach der Revision liest sich der Vers so:

*wo dann*  
*Tannenfarb' ist gesellt zu Buchen ekig und Birken*

Die veränderte Darstellung der heimatlichen „Wälder“ strebt nach einer Objektivierung und tilgt die animistische Zeichnung der Bäume; in der Reinschrift noch ‚gern sich gesellende‘ Subjekte der Natur werden nun als Objekte einer planenden Anordnung gesehen: die Bäume werden „gesellt“. Die „stillen Buchen“ erscheinen „ekig“. Und keineswegs zufällig verschwindet in der neuen Sicht der „Wälder“ gerade jener Baum, der am stärksten zu einem allegorischen Verständnis verleiten könnte: „die Eiche“. Die emphatische Bedeutung der „Eiche“ in Hölderlins Dichtung wird faßbar über das hexametrische Gedicht ‚Die Eichbäume‘, dessen letzter Entwurf in den Satz mündet: „denn alle brauchet das Herz, damit es Unaus-/sprechliches nenne“.<sup>12</sup>

Anscheinend ist es diese poetische Bedeutung der „Eiche“, welche die Umformung des Schlußteils der vierten Strophe notwendig machte. In der Reinschrift wird das Wort „Eiche“ zunächst unterstrichen (307/3: 26) und dann durch das Wort „Tannenfarbe“ (307/3: 24) ersetzt. Während im Text der Reinschrift die „Eiche“ die geistige Mitte des Waldes ist, wird sie in der Überarbeitung mit „Tannenfarb“ verdeckt – in einem Wald, wo die „Bäume“ nicht mehr ‚heilig‘ und ‚still‘, sondern ‚luftig‘ und „ekig“ erscheinen.

Die Intensität und Sorgfalt der Überarbeitung dieser drei Distichen deutet darauf hin, daß die späte Revision Resultat einer genauen und kritischen Lektüre der ganzen Elegie ist, welche die poetischen Konnotationen überprüft und dort tilgt, wo sie der veränderten Programmatik des ganzen Gedichtes zuwiderlaufen. Dies betrifft sowohl die Topoi der poetischen Sprache Hölderlins insgesamt, wie es im Wort „Eiche“ deutlich wird, als auch die immanenten Korrespondenzen in der häufig komponierten Elegie selber. Das zeigte sich schon am Wort ‚hell‘ und wird auch deutlich am Wort ‚heilig‘. Das Wort ‚heilig‘ wird im rein-

<sup>12</sup> FHA 3, 39–53.

schriftlichen Text in jeder Strophe genau einmal verwendet und stellt ein Mittel der poetischen ‚Ganzheitlichkeit‘ dar. In der Revision wird das Wort ‚heilig‘ im zweiten Teil der Elegie in zwei Fällen durch ein anderes Wort überschrieben (v. 70 und 101); im dritten Fall (v. 79) steht es in einem editorisch problematischen Zusammenhang, von dem noch die Rede sein wird. Festhalten läßt sich jetzt schon, daß das strukturbezogene Wort ‚heilig‘ in der Überarbeitung zum Problem wird, es gilt anscheinend nur für einen Bereich jenseits der „Heimath“.

Im unmittelbar auf den veränderten Wald folgenden v. 72 wird das Kolon „in Bergen“ durch das Wort „vielseitiger“ (307/3: 27) überschrieben, so daß der letzte Vers der Reinschrift:

*Und in Bergen ein Ort freundlich gefangen mich nimmt.*

jetzt so zu lesen wäre:

*Und vielseitiger Ort freundlich gefangen mich nimmt.<sup>13</sup>*

Zunächst erscheint die Ersetzung von „in Bergen“ durch „vielseitiger“ lediglich eine perspektivische Verschiebung anzudeuten. Der „Ort“ – gemeint ist wohl zunächst Hölderlins Heimatort Nürtingen – wird von innen gesehen. Das entspricht der ursprünglichen Bedeutung des Wortes: „viele Seiten habend“. <sup>14</sup> Im übertragenen Sinne meint das Wort jedoch das Gegenteil von ‚einseitig‘ und wird vor allem „vom menschlichen geist, verstand, willen gebraucht“. <sup>15</sup> Als „vielseitiger Ort“ setzt sich die Heimatstadt nun aber in ein eigentümliches Verhältnis zur „vielversprechende[n] Ferne“ in v. 61. Das verfremdende Epitheton „vielseitiger“ verstärkt zugleich die seltsame Abstraktion, die schon in der Bezeichnung der eigenen Geburtsstadt als „ein Ort“ spürbar ist. Wenn man den dergestalt verallgemeinerten „Ort“ nun nicht nur geographisch, sondern poetologisch versteht, so läßt sich „Ort“ als ‚topos‘ im Sinne der Rhetorik auffassen – als ein ‚Gemeinplatz‘. Ein „vielseitiger Ort“ wird nun auch

<sup>13</sup> Der handschriftliche Befund ist hier, so einfach er auch erscheint, mehrdeutig. Andere Versuche der editorischen Zuordnung der Reinschriftkorrektur vgl. FHA 6, 314 („Und vielseitig ein Ort“ oder „Und ein vielseitiger Ort“ oder „Und vielseitiger ein Ort“). Die von mir vorgeschlagene Zuordnung stimmt mit der von Uffhausen [oben Anm. 4], 75, überein. (Hier müßte allerdings die behauptete Streichung von „in Bergen“ korrigiert werden, die nicht der Handschrift entspricht, sondern eine Verwechslung mit der Unterlänge des „g“ im Wort „vielseitiger“ darstellt.)

<sup>14</sup> Jacob und Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch, 33 Bände, Leipzig 1854–1954 (Nachdruck, München 1984). Artikel VIEL, Sp. 197.

<sup>15</sup> ebd.

begreiflich als ein vieldeutiger, beziehungsreicher Topos. <sup>16</sup> So gelesen zeigt sich, in der revidierten Gestalt der Elegie, die ‚Heimkunft‘ als die Entdeckung neuer Möglichkeiten von Sprache, die freilich ‚vieldeutig‘ ist. Aber, weil sie als „vielseitiger Ort“ erfahren wird, scheint sie auch zu versprechen, die Aporie des ‚Schweigen müßens‘ zu überwinden.

Im Übergang zum nächsten größeren Eingriff, in der Mitte der fünften Strophe, findet sich noch eine Einzelkorrektur: „Festlicht“ (307/3: 32) für „Freud“ (v. 75). Die Ersetzung betrifft eines der den Gang der ‚Heimkunft‘ leitenden Grundworte. <sup>17</sup> Die metonymische Ersetzung – das „Festlicht“ ist ein Zeichen der „Freud“ – schafft eine schwer zu interpretierende Nuancierung des poetischen Ausdrucks; sie ökonomisiert aber die Sprache der Elegie, indem der Begriff „Freude“ nun bis zur Mitte der fünften Strophe aufgeschoben wird, wo dann in der poetologisch zentralen Aussage (v. 81) erstmals im zweiten Teil der Elegie von „Freude“ die Rede ist:

*Thörig red' ich. Es ist die Freude.*

Diese Feststellung bleibt von der Überarbeitung unberührt. Aber die Aussage, welche als ‚törichte Rede‘ reflektiert wird, unterliegt in der Revision einer gründlichen Umarbeitung. Die Stelle, v. 77–80, lautet in der Reinschrift:

*Ja! das Alte noch ists! Es gedeihet und reifet, doch keines  
Was da lebet und liebt, lasset die Treue zurück.  
Aber das Beste, der Fund, der unter des heiligen Friedens  
Bogen lieget, er ist Jungen und Alten gespart.*

Die Aussage der Reinschrift verbindet die Vergewisserung auf „das Alte“, dem der Dichter in der Heimat wiederbegegnet, mit der Hoffnung auf ein Künftiges, das er als Botschaft vom ‚Frieden‘ mitbringt. Das „Alte“ ist auf eine eigentümlich zweideutige Weise mit dem Begriff der „Treue“ verbunden, indem gesagt wird, daß es nicht ‚die Treue zurück läßt‘. Das Künftige erscheint verrätselt als „das Beste“, das noch „gespart“ ist. Die Korrekturen beginnen mit der Unterstreichung der Worte „Treue“ (307/3: 39) und „das Beste“ (307/3:41) in der Reinschrift.

<sup>16</sup> Zur explizit poetologischen Verwendung des Wortes vgl. das Campe-Zitat im Grimmschen Wörterbuch, a.a.O.: „der arabische dichter [...] kann durch diese mit einem zuge entworfene bilder vielseitiger sprechen [als wir]“.

<sup>17</sup> Vgl. dazu ausführlicher Groddeck 1993 [oben Anm. 7], insbesondere Anm. 9.

Die weiteren Korrekturen führen zu einem seltsamen Resultat, das sich folgendermaßen lesen läßt:

*Ja! das Alte noch ists! das Ständige. Viel ist, doch nichts, was  
Liebt und berühmt ist, läßt beinerne Treue zurück.  
Blutlos. Aber der Schaz, das Deutsche, der unter des heiligen Friedens  
Bogen lieget, er ist Jungen und Alten gespart.*

Es zeigt sich, daß nun „das Alte“ nicht mehr als ein Werdendes, das „gedeiht und reifet“, dargestellt wird, sondern als ein Dauerhaftes, zunächst als „das Männliche“ (307/3: 36), dann als das „Ständige“ (307/3: 35). Der schon im Reinschrifttext spürbare Gegensatz des ‚Alten‘ zu dem, „Was da lebet und liebt“ wird in der Überarbeitung zu einer schroffen Entgegensetzung. Die „Treue“ wird nun als „beinerne“ und „Blutlos“ verworfen. Der Gegensatz zum ‚Ständigen‘ ist aber in der Überarbeitung etwas anderes als im Reinschrifttext. Die periphrastische Formulierung „keines, / Was da lebet und liebt“, welche sich auf die Menschen in der Heimat bezieht, wird nun verrätselt: „Nichts, was / Liebt und berühmt ist“. Was ist gemeint mit dem, das zugleich „Liebt und berühmt ist“? Es könnte die Figur des Dichters selber sein. Das Epitheton „berühmt“, das Hölderlin in seiner Dichtung nur noch in dem späten Entwurf „Das Nächste Beste“ verwendet<sup>18</sup>, ließe sich jedenfalls auf die Imagination des eigenen ‚Dichterberufs‘ beziehen. Die Rede wäre dann von der notwendigen „Untreue“<sup>19</sup> des Dichters zur Heimat.

Im Gegenzug zur einer mortifizierenden Treue zum ‚Alten‘ weiß der Dichter ein Geheimnis: „Blutlos. Aber der Schaz, das Deutsche, der unter des heiligen Friedens / Bogen lieget“. Aber dieser neue Hexameter, v. 79, der im Gegensatz zur Reinschrift nicht umschreibt, sondern direkt benennt, was „Jungen und Alten gespart“ ist – „das Deutsche“ –, hat einen Schönheitsfehler: er hat einen Fuß zuviel.

Wenn man den Hexameter normalisieren wollte, müßte man ihn um zwei oder drei Silben kürzen und sich fragen, was in diesem Vers zuviel sei. Die Worte „das Deutsche“ stehen syntaktisch isoliert im Vers; denn das folgende Relativpronomen „der“ bezieht sich grammatisch nicht auf

<sup>18</sup> 307/74: 21 und 36. – Siehe Wörterbuch zu Friedrich Hölderlin, 1. Teil: Die Gedichte, Bearbeitet von Heinz-Martin Dannhauer u. a., Tübingen 1983. Im ‚Hyperion‘ findet sich das Wort „berühmt“ nicht. (Siehe Wörterbuch zu Friedrich Hölderlin, 2. Teil: Hyperion, Bearbeitet von Hans Otto Horch u. a., Tübingen 1992). Es taucht aber im Schlußchor der Oedipus-Übersetzung auf: „sehet diesen Oedipus, / Der berühmte Räthsel löste, der vor allen war ein Mann“ (FHA 16, 245).

<sup>19</sup> Vgl. dazu Hölderlins ‚Pindar-Kommentar‘: „Untreue der Weisheit“, FHA 15, 347.

„das Deutsche“, sondern auf den vorangehenden Satzteil „der Schaz“. Insofern könnte man den Einschub „das Deutsche“ als „Vorstufe“ der letzten Intention deuten und den Hexameter metrisch regulieren.<sup>20</sup> Eine andere Kürzungsmöglichkeit der Überarbeitungsschicht läge in der editorischen Tilgung des Enjambements „Blutlos“.<sup>21</sup> Denkbar wäre schließlich, daß eine Tilgung des Wortes „heiligen“ zu konjizieren wäre, denn dieser Vers ist, wie schon bemerkt, die einzige Stelle im zweiten Teil der Elegie, wo das Wort ‚heilig‘ unkorrigiert stehen bleibt.

Es sind also drei verschiedene editorische Eingriffe möglich, um dem Hexameter seine reguläre Sechsfüßigkeit wiederzugeben, allerdings jedesmal um den Preis schwerwiegender semantischer oder prosodischer Einbußen. Grundsätzlich scheint es mir unangebracht, einen poetischen Text – zudem einen, der sich noch im Entwurfsstadium befindet – metrisch zu glätten. Denn es ist keineswegs auszuschließen, daß die Regelverletzung zur Sinnstruktur des Verses gehört, daß also die ‚Siebenfüßigkeit‘<sup>22</sup> an dieser Stelle im Text eben jene Maßlosigkeit metrisch realisiert, von der im Vers die Rede ist: „Aber der Schaz, das Deutsche“. Denn es ist das Wort „das Deutsche“, welches die Reinschrift verschweigt und das jetzt, bei der späten Umarbeitung, den Vers metrisch und syntaktisch sprengt.

Nach einer unscheinbaren Korrektur in v. 82, die „das lebende Feld“ in „den Hof und das Feld“ (307/4: 1) verwandelt und die mit der veränderten Sicht auf die heimatliche Natur zusammenhängt, welche schon bei den Eingriffen in die vierte Strophe zu beobachten war, greift die späte Revision erst wieder beim Übergang zur letzten Strophe ein. Im ersten Vers der sechsten Strophe, v. 91, markiert die Änderung von „Engel des Hauses“ eine unverhüllte Vereindeutigung des dichterischen Schicksals. Statt des „Hauses“ wird jetzt „des Fremdlings“ (307/4: 13) gesetzt. Die

<sup>20</sup> So FHA 6, 314f.

<sup>21</sup> So Uffhausen [oben Anm. 4], 76 und 224, mit der zutreffenden Kritik an FHA 6, daß durch Tilgung der Worte „das Deutsche“ die „Wortkorrespondenz zu v. 102“ verlorengelange.

<sup>22</sup> „Goethe lachte fürchterlich, als wir einen Siebenfüßler antrafen“ – berichtet Heinrich Voß über die gemeinsame Arbeit mit Goethe an der metrischen Form von ‚Hermann und Dorothea‘. Der Dichterstern entschied dann freilich souverän: „Die siebenfüßige Bestie möge als Wahrzeichen stehen bleiben!“ (Zitiert nach H. G. Gräf, Goethe ueber seine Dichtungen, erster Theil, erster Band, Frankfurt a. M. 1901, 175 f.). – Goethes „Siebenfüßler“ geht so: „Ungerecht bleiben die Männer und die Zeiten der Liebe vergehen“. In diesem Zusammenhang sei die Kritik Bernhard Böschenssteins an der Textkonstitution von FHA 6 erwähnt: Der überarbeitete v. 71 in ‚Brod und Wein‘ müsse „jäh abgebrochen“ worden sein, „da ja das Metrum gänzlich durcheinander gerät“ (Böschensstein 1992 [oben Anm. 4], 178). Hölderlins Vers lautet: „Das Verzehrende. So kommt Himmlisches, tiefschütternd gelangt so“.

abermalige Streichung von „Fremdlings“ und die Ersetzung durch „Jünglings“ (307/4: 12) vertieft diese Vereindeutigung. Die Variante steht im Zusammenhang mit der Korrektur des letzten Verses der fünften Strophe, wo die angerufenen „Engel des Jahres“ jetzt „Engel des Alters“ genannt werden. Indem der Dichter nun die „Engel“, die ‚Boten‘ oder – poetologisch verstanden – die ‚Botschaft‘ des Gesangs, nicht mehr als die des „Jahres“ und des „Haußes“ bezeichnet, sondern sie ins eigene Dichterschicksal zurücknimmt – gemäß der poetischen Denkfigur von „Hälfte des Lebens“ als „Engel des Alters“ und als „Engel des Jünglings“ – stellt sich die Figur des Dichters gleichermaßen nüchterner wie selbstbewußter dar. Als Boten der Zeit und der Heimat galten die „Engel“ im Reinschrifttext als die „Erhaltenden“ (v. 90), in der späten Gestalt der Elegie werden sie zu den „Bescheidenen“ (307/4: 10), zu den ‚Engeln‘ eines Dichters, der das ihm ‚Beschiedene‘ kennt.

Die Ersetzung von „Adern alle des Lebens“ durch „Kammern“ scheint angeregt durch die Änderung „Engel des Haußes“ in „Engel des Jünglings“ im selben Vers. Das synekdochische Verhältnis von ‚Haus‘ und ‚Kammer‘ ermöglicht die Bewahrung der Geschehenslogik im Text der Reinschrift; denn mit dem Übergang zur letzten Strophe betritt der Dichter, nachdem er in der vierten Strophe ins „Geburtsland“ (v. 55) und in der fünften in die heimatliche „Stadt“ (v. 73) gekommen ist, nun das Innere des Elternhauses. Das implizierte in der Reinschrift die Invokation „Engel des Haußes“. Diese kompositorische Funktion übernimmt nun, nach der Änderung in „Engel des Jünglings“, das Wort „Kammern“.<sup>23</sup>

Die Neuformulierung der folgenden anderthalb Verse ist darum verwirrend, weil sie den Anfang einer längeren Periode (v. 92–96) betrifft. Im Reinschrifttext betritt der Dichter das Haus mit einem euphorischen Segensspruch:

*Alle freuend zugleich, theile das Himmlische sich!  
Adle! verjünge! damit [...]*

Subjekt dieses Satzes ist „das Himmlische“, welches – indem es „Alle“ erfreut – sich ‚theilen‘ und die Bewohner ‚adeln‘ und ‚verjüngen‘ soll, „damit“ die „Freude [...] geheiligt sei“. Die späte Umformulierung der Stelle lautet:

<sup>23</sup> Dieser kompositorische Zusammenhang dürfte ein deutliches Indiz dafür sein, daß Hölderlin bei der späten Überarbeitung das Ganze des Textes, in den er eingreift, vor Augen hat.

*Daß sie helfen, zugleich gehen die Maase der Last  
Alle! jauchzende! daß [...]*

In der Überarbeitung wird „das Himmlische“ verdunkelnd als „Maase der Last“ bezeichnet<sup>24</sup>, die, um „helfen“ zu können, auf „Alle“ gleichmäßig verteilt werden müssen. Nur durch die ‚jauchzend‘ geteilte und getragene „Last“ kann bewirkt werden, „daß“ die „Freude [...] geheiligt sei“.

Eine solche Paraphrase zeigt, daß der Sinn des Reinschrifttextes durch die Umformung kaum verändert wird, sie ignoriert freilich die veränderte poetische Diktion, die hier deutlich an die Pindarsche Dunkelheit gemahnt. Während das Wort „Alle“ in der Reinschrift offensichtlich die „Verwandten“ des Dichters meint, steht in der Überarbeitung dasselbe Wort „Alle“ als – durch das Enjambement zusätzlich gesperrte – Apposition zu „Maase der Last“. Und auch das Partizip Präsens „jauchzende“, das übrigens eine neue Korrespondenz zu „das jauchzende Thal“ in v. 64 herstellt, bezieht sich grammatisch ebenfalls auf „Maase der Last“. Das kann rhetorisch als Enallagé aufgelöst werden, wirkt aber poetisch als eine Verabsolutierung des Subjektes „Maase der Last“ und führt dazu, daß der Segensspruch des heimkehrenden Dichters nun im wörtlichen Sinne ‚schwer‘ zu verstehen ist.

Die Periode, deren Anfang dergestalt verdunkelt wird, erfährt noch zwei kleine Änderungen. Statt die „Frohen“ im folgenden Vers ist in der Überarbeitung von „Wachen“ die Rede. Das korreliert mit der Ersetzung von „Alle freuend zugleich“ durch „Daß sie helfen“. Nicht unreflektierte Freude bringt das Wort des Dichters, es macht die Menschen daheim nicht einfach ‚froh‘, sondern es fordert nun ‚Wachheit‘.

Die Änderung im letzten Vers dieser Periode – „gebührt“ statt „gehört“ (v. 96) – ist in der stilistischen Differenz kaum dingfest zu machen, es läßt sich vielleicht eine leichte Distanzierung heraushören, wenn man gegenüber einem familiären ‚es gehört sich‘ die Wendung ‚es gebührt sich‘ als förmlicher verstehen wollte.<sup>25</sup>

Schon im Text der Reinschrift scheint dem heimgekommenen Dichter

<sup>24</sup> Daß das „Himmlische“ zur „Last“ werden kann, zeigt eine präzise Korrespondenz zum thematisch engverwandten Gesang ‚Der Rhein‘, v. 155–158: „Wenn er den Himmel, den / Er mit den liebenden Armen / Sich auf die Schultern gehäufft, / Und die Last der Freude bedenket;“ (StA II, 146 f.).

<sup>25</sup> Erstaunlich ist bei dieser Korrektur, daß sie den Wortlaut einer früheren Reinschrift, die der Reinschrift im ‚Homburger Folioheft‘ als Vorlage diente, wiederherstellt. Darauf weist schon Beißner, StA II, 625, hin. Textkritisch gesehen ist die Restitution der ältesten Fassung

bewußt zu sein, daß er mit seiner Botschaft beim gemeinschaftlichen Gebet nicht zu Worte kommt (v. 97/98):

*Wenn wir seegen das Mahl, wen darf ich nennen und wenn wir  
Ruhn vom Leben des Tags, saget, wie bring' ich den Dank?*

Diese ambivalente Situation wird bei der späten Revision durch die schroffere Entgegensetzung vereindeutigt. Statt der verbindlichen Frage „wen darf ich nennen“ wird das objektlose, absolute „wie kann ich sagen“ gesetzt, das die initiatorische Randnotiz am Ende der Handschrift „Wie kann ich saagen“ wörtlich aufnimmt.

Aus der Formulierung „Leben des Tags“ in der Reinschrift wird jetzt illusionslos die „Tagesgewalt“. Das korrigierte Distichon läßt so insgesamt einen veränderten Ton hören:

*Wenn wir seegen das Mahl, wie kann ich sagen und wenn wir  
Ruhn von Tagesgewalt, saget, wie bring' ich den Dank?*

Im folgenden Vers werden zwei Worte verändert. Der Reinschrifttext v. 99 lautet:

*Nenn' ich den Hohen dabei? Unschikliches liebet ein Gott nicht,*

In der Revision wird daraus:

*Nenn' ich den Lautern dabei? Unfürstliches liebet ein Gott nicht,*

Die Frage, ob der „reine / Seelige Gott“ (v. 21/22) vom Anfang des Gedichtes beim heimischen Gebet genannt werden darf, wird in der Reinschrift und in der Überarbeitung gleichermaßen verneint. Aber die Betonung der ‚Reinheit‘ des Gottes als des „Lautern“ erweist die Sprache des Gebetes als eine ‚unreine‘ Sprache. Das Wort „Unschikliches“ impliziert schon im Reinschrifttext eine Reflexion aufs dichterische Wort. Die Korrektur zu „Unfürstliches“ ändert an der Bedeutung zunächst nichts. Aber daß die dichterische Sprache nun als ‚fürstliche‘ bzw. die undichterische Sprache als ‚unfürstliche‘ bezeichnet wird, deutet auf eine grundlegende Änderung in der Auffassung vom ‚Dichterberuf‘ in der späten Überarbeitung. In diesem Zusammenhang ist es bedeutsam, daß das Adjektiv ‚fürstlich‘ in Hölderlins Dichtung nach 1800 insgesamt nur dreimal verwendet wird<sup>26</sup> – und zwar je einmal in den späten Überarbei-

dieses Verses wiederum ein Indiz dafür, wie sehr der Text der ganzen Elegie bei der späten Revision präsent ist.

<sup>26</sup> Siehe Hölderlin-Wörterbuch 1 [oben Anm. 18].

tungen der drei Elegien im Homburger Folioheft. In ‚Brod und Wein‘ wird aus „des Weingotts Priester“ – also dem dithyrambischen Dichter – „Ein Verständiger wohl, ein Fürstlicherer und zeigt/ Göttliches“;<sup>27</sup> in ‚Stutgard‘ ist „Künftiges“ nicht mehr „heilig“, sondern „fürstlich den Sängern“.<sup>28</sup> ‚Fürstlich‘ wird in der späten Revision der drei Elegien zum Epitheton des mit dem Göttlichen auf eine veränderte Weise verbundenen Dichters.

Als ‚fürstlicher‘ darf der Dichter aber in der Gemeinschaft nicht mehr demütig schweigen. Die Aussage der Reinschriftfassung „Schweigen müssen wir oft“ (v. 101) kann er nicht mehr teilen. Das Distichon v. 101/102 erfährt daher die intensivste Überarbeitung der ganzen Handschrift. Nur an dieser einen Stelle führt die späte Überarbeitung zur Neuformulierung eines ganzen Distichons. Dieser Vorgang verdient eine genaue Analyse, nicht zuletzt auch in editorischer Hinsicht.

Die Handschrift zeigt einen besonders verwickelten Schriftverlauf, da die Neuformulierung sich aus der Abfolge mehrerer Varianten aufbaut. Während man die Stelle seit Beißners Edition als eindeutig entziffert bezeichnen kann, ist die Abfolge der Varianten und die Frage nach der letzten Formulierung durchaus strittig geblieben. Ein Vergleich der Editionen, welche sich seit der Hellingrathschen Ausgabe um diese Stelle bemüht haben, ist aufschlußreich.

Norbert von Hellingrath, der Erstentzifferer der Stelle, teilt in Band 4, 313, folgendes mit:

über v. 101f. *Aber Erfindungen auch gehn als wenn durcheinander ein Haus spricht dann wo Einfälle das Haus Heblings fein(d)lich. Arm ist der Geist Deutscher? Geheimerer (var. für Ein höherer) Sinn. v. 103 allen Stunden*

StA II, 625, stellt die Lage so dar:

- 101: Aber Erfindungen (1) auch sind, wo (a) Einfälle das Haus hat  
(b) aber  
(2) gehn, als wenn (a) unbesonnen  
(b) durcheinander ein Haus spricht

<sup>27</sup> FHA 6, 256, v. 125.

<sup>28</sup> FHA 6, 194, v. 53.





Eine geduldige Betrachtung der verwickelten Schriftzüge führt meines Erachtens zu der Feststellung, daß sich durchaus eine eindeutig bestimmbare Abfolge der Eintragungen finden läßt. Die nach dem Schriftverlauf wahrscheinlichste Abfolge der Niederschriften ist die, welche sich schon im Apparat von Hellingrath zeigt. Zwar hat er noch eine Reihe von Fehlentzifferungen und Lücken, aber in einem entscheidenden Punkt hat er richtig gesehen, indem er das Segment „wo Einfälle das Haus“ als das chronologisch letzte bestimmt. Aber erst Beißner entziffert das Segment vollständig, indem er das von Hellingrath übersehene Wort „hat“ (307/4: 33) entdeckt, das sich in der Oberlänge des Buchstabens „N“ im Wort „Nahmen“ verbirgt (307/4: 34). Gerade diese Entdeckung hätte Beißner aber zeigen müssen, daß der Satz „wo Einfälle das Haus hat“ (307/4: 33) nicht der früheste Eintrag über der Zeile sein kann. Die Art der Eintragung der drei Worte „das Haus hat“ zeigt zweifelsfrei, daß sie wegen Platzmangel unter die schon niedergeschriebenen Worte „durcheinander ein Haus spricht“ (307/4: 32) gepreßt wurden. Wenn der Raum zwischen den beiden Zeilen der Reinschrift bei der Niederschrift der Worte „Einfälle das Haus hat“ noch frei gewesen wäre, hätte es keine Veranlassung gegeben, daß diese Worte so dicht bei der Reinschriftzeile stehen und zum Teil in sie hineingeschrieben sind. Folglich muß das Segment „aber durcheinander ein Haus spricht“, das genau zwischen den beiden Zeilen der Reinschrift eingetragen wurde, die älteste Korrekturstufe sein. Der erste Versuch der späten Änderung lautet also:

*Aber Erfindungen auch sind                      aber durcheinander ein Haus spricht*

Das ergibt noch kein Syntagma und noch weniger einen Hexameter. Es ist auch nur ein erstes Konzept für die Neugestaltung des Distichons und reagiert noch deutlich dialogisch auf die syntaktische Struktur der zugrundeliegenden Reinschriftzeile. Dem ersten Halbvers „Schweigen müssen wir oft“ wird die Feststellung „Aber Erfindungen auch sind“ entgegengesetzt. Der zweite Halbvers der Reinschrift, „es fehlen heilige Nahmen“, korrespondiert mit dem Satz „aber durcheinander ein Haus spricht“. Denkbar ist, daß der Beginn der Überarbeitung der folgenden Zeile, mit dem Wort „Heimlich“ (307/4: 37), schon mit diesem Satz zusammenzulesen ist, daß also das Enjambement von Anfang an mitkonzipiert ist. – Daß die beiden Sätze, die als erste über die Reinschriftzeile geschrieben wurden, jeweils mit „aber“ beginnen, zeigt, daß sie weniger aufeinander, sondern noch ganz auf den Basistext der Reinschrift bezogen sind.

Das wird mit einer zweiten Stufe der Spätkorrektur geändert, wobei

die beiden Notate mit einer Streichung („auch“) und den zwei verbindenden Worten „als wenn“ (307/4: 31) zu einem zusammenhängenden Satz umgeformt werden, der sich zugleich auch als Hexameter lesen läßt:

*Aber Erfindungen sind als wenn durcheinander ein Haus spricht*

Es ist anzunehmen, daß zu Beginn der folgenden Zeile jetzt „Heimlich“ durch „Zärtlich“ (307/4: 36) ersetzt wird. Bei der nächsten Korrekturstufe (III) dürfte schon die erste Version des folgenden Pentameters mitgeschrieben worden sein:

*Aber Erfindungen sind als wenn unbesonnen ein Haus spricht  
Feinlich wie sichs giebet eigenen Sinn*

Die Ersetzung „unbesonnen“ für „durcheinander“ könnte die scheinbar antithetische Ersetzung „gehn“ für „sind“ provoziert haben, doch ist es wahrscheinlicher, daß das neue Verb „gehn“ erst der letzten Korrekturstufe zuzuordnen ist. Eindeutig ist aber, aufgrund des Schriftverlaufs, daß „unbesonnen“ eine spätere Ersetzung von „durcheinander“ ist. Die Streichung des Wortes „unbesonnen“ dürfte den Übergang zur vierten und letzten Korrekturstufe bilden, indem der neue Versschluß nun in den knappen Raum zwischen der Reinschriftzeile und den schon vorhandenen Spätkorrekturen eingetragen wird und so zu lesen ist:

*Aber Erfindungen gehn, wo Einfälle das Haus hat*

Die Fortsetzung ist jetzt mit dem Wort „Hehlings“ (307/4: 32) zu verbinden, das links neben der folgenden Zeile notiert ist und dort die Paradigmenreihe „Heimlich / Zärtlich / Feinlich“ ersetzt.

So weit vorgedrungen, steht man vor der Frage, ob sich die vierte und letzte Korrekturstufe in v. 101 überhaupt als Hexameter lesen läßt. Denn zunächst muß die eigentlich unbetonte Endung im Wort „Einfälle“ betont werden, damit überhaupt sechs Versfüße zu hören sind. Das aber ist in Hölderlins Verssprache keineswegs ungewöhnlich, denn unbetonte Endsilben plazierte er gelegentlich auf ein betontes Metrum. So auch in der Reinschrift von ‚Heimkunft‘, v. 32, wenn „der Schöpferische, die stillen / Hérzen der älterndén Ménschen erfrischt und ergréifft“.<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Daß Hölderlin dabei gegen das metrische Empfinden der Zeitgenossen verstößt, belegen zwei der redaktionellen Eingriffe im Erstdruck von ‚Stutgard‘ (FHA 6, 196 ff.). Statt des Hölderlinschen Pentameters: „Rings von zufriedenen Kindern des Himmels erfüllt“ setzt von Seckendorff: „Rings von zufriedener Scháar Kinder des Himmels erfüllt“ (v. 8), und den Vers: „Hóch in die séeligén púrpurnen Wólken empór“ verbessert er zu: „Hóch in den séeligen Dúft púrpurner Wólken empór“ (v. 78).

Auch wenn man diese Lizenz zugibt, scheint unser Vers immer noch irregulär zu sein, weil er eine Grundregel des Hexameters verletzt, wö-nach der fünfte Versfuß daktylisch zu sein hat. Es gibt jedoch die Ausnahme des ‚versus spondiacus‘, den Hölderlin zwar nur selten verwendet, allerdings gerade auch wieder in der Reinschrift von ‚Heimkunft‘, in v. 73: „Dört empfängen sie mích. O Stímme der Stádt, der Mütter“.<sup>33</sup>

Trotz der Nachweise, daß solche Eigenheiten Hölderlins Auffassung von Metrik nicht widersprechen, wirkt die letzte Korrekturvariante als Hexameter gelesen fremdartig, weil sie gleich zwei metrische Lizenzen in Anspruch nimmt.<sup>34</sup> Die Sperrigkeit des Versmaßes läßt sich jedoch durchaus im Zusammenhang mit der Problematik des ‚Gesanges‘ in der ganzen Elegie begreifen, an dessen Grenze im Text der Reinschrift das „Schweigen“ steht.

Wenn man die metrische Formung der Elegie auch und besonders in der Überarbeitung nicht als bloße Regulierung der betonten Silben, sondern als eine Kunst der taktierenden Zeitgebung begreift, so wird die unerhörte prosodische Spannung spürbar, welche mit der Penthemimeres – „Aber Erfindungen gehn“ – eine Zäsur setzt, nach der der zweite Teil des Hexameters durch die rein spondäische Verdichtung künstlich verlangsamt wirkt – „wo Éinfallé das Háus hat“ –, um die so geschaffene rhythmische Stauung im Enjambement zum folgenden Pentameter effektivvoll zu lösen: „Hehlings“.

Auch der Pentameter, der nach dem Enjambement noch Raum für zwei kurze Aussagesätze gibt – „Arm ist der Geist Deutscher. Geheimerer Sinn“ –, ist von einer extremen Spannung von Metrik und Prosodie bestimmt. Die fixe, durch die syntaktisch gegenrhythmische Sperrung fast unhörbare Zäsur des Pentameters fällt hier genau zwischen die Worte „Geist“ und „Deutscher“.

<sup>33</sup> Siehe auch StA II, 629. – Den zitierten Vers hat Hölderlin in der früheren Reinschrift von ‚Heimkunft‘ eigens zu einem versus spondiacus korrigiert (FHA 6, 298). – Vgl. ferner den versus spondiacus in ‚Brod und Wein‘, v. 87, der durch die späte Überarbeitung entsteht (307/8: 7 und 8).

<sup>34</sup> Und das dürfte auch der Grund sein, weshalb Beißner die letzte Korrekturvariante zum ersten Ansatz der Überarbeitung zurückstufte, obwohl alle graphischen Indizien dagegen sprechen. Daß sich Beißner bei der Rekonstruktion des Formulierungsprozesses in der Spätkorrektur am Grad der metrischen Normerfüllung orientiert, zeigt übrigens auch die chronologische Einordnung der Variante „unbesonnen“, die im genetischen Apparat von Beißner als isolierte Vorstufe für das in der Handschrift deutlich früher niedergeschriebene Wort „durcheinander“ verzeichnet wird. Denn die Variantenkombination, die schon in FHA 6 als dritte Korrekturstufe bezeichnet wird, ist nur als Hexameter lesbar, wenn man eine Tonbeugung in Kauf nimmt: „Aber Erfindungen géhn, als wénn unbesónnen ein Háus spricht“.

Dem metrisch kalkulierten Gegenrhythmus des Distichons entspricht ein semantischer Kalkül in den Beziehungen von Sinn und Gegensinn, den der elliptische Nominalsatz<sup>35</sup> am Ende des Distichons explizit benennt: „Geheimerer Sinn.“

Das Distichon v. 101/102 schließt im Kontinuum des Reinschrifttextes an die Feststellung an, daß „fast unsere Freude zu klein“ sei, um den „Gott“ zu „fassen“ (v. 100). Dem setzt sich nun die Formulierung entgegen: „Aber Erfindungen gehn, wo Einfälle das Haus hat / Hehlings“, welche die im Text der Reinschrift enthaltene Konsequenz kontradiktorisch ersetzt. Das in der Reinschrift folgende Distichon lautet:

*Schweigen müssen wir oft; es fehlen heilige Nahmen,  
Herzen schlagen und doch bleibt die Rede zurück?*

Gegen die Notwendigkeit des ‚Schweigens‘ und des Versagens der „Rede“ werden nun, in der revidierten ‚Heimkunft‘, „Erfindungen“ gesetzt.

Die späte Formulierung wird so zum Einspruch gegen den Zweifel, ob der „Gott“ zu „fassen“ sei. Der Einspruch formuliert sich jedoch als Rätsel: „Aber Erfindungen gehn, wo Einfälle das Haus hat / Hehlings“ – und das Rätsel ist in einem bestimmten Sinne „zweideutig“.<sup>36</sup>

Ein „Haus“, das „Einfälle“ hat, kann als destruktives Bild gelesen werden: als ein Gebäude, das defekt ist und in sich zusammenfällt. So verstanden bedeutet auch der erste Halbvers „Aber Erfindungen gehn“ das Verschwinden der Möglichkeit von Erneuerung. Dieser Vorgang von Verschwinden und Verfall geschieht „Hehlings“. Das bedeutet zunächst „heimlich, heimtückisch“.

Da das Wort „Hehlings“ aber auf das Substantiv „Hehling“ zurückgeht, das „Geheimnis“ bedeutet, so erweist sich das Adverb als doppel-

<sup>35</sup> Zur Form des elliptischen Nominalsatzes im Pentameter vgl. v. 124 der späten Überarbeitung von ‚Brod und Wein‘ (FHA 6, 256): „Eine Klarheit, die Nacht.“ (307/9: 39).

<sup>36</sup> In dem ‚Pindar-Kommentar‘ mit dem Titel ‚Das Unendliche‘ (FHA 15, 359) erläutert Hölderlin einen dunklen Text von Pindar, der von „Recht“ und „Täuschung“ handelt, mit folgender Bemerkung: „Ein Scherz des Weisen, und das Räthsel sollte fast nicht gelöst werden. Das Schwanken und das Streiten zwischen Recht und Klugheit löst sich nemlich nur in durchgängiger Beziehung. »Ich habe zweideutig ein Gemüth genau es zu sagen.« Daß ich dann zwischen Recht und Klugheit den Zusammenhang auffinde, der nicht ihnen selber, sondern einem dritten zugeschrieben werden muß, wodurch sie unendlich (genau) zusammenhängen, darum hab‘ ich ein zweideutig Gemüth.“ – Die ‚Zweideutigkeit‘ als poetisch-philosophisches Mittel, das „Unendliche“ darzustellen, eröffnet auch eine Möglichkeit der Lektüre von Hölderlins eigener Dichtung. Wenn die Lösung des Rätsels im „Scherz des Weisen“ besteht, als einem ‚Springen‘ zwischen zwei Bedeutungen, dann ersetzt das scherzende „Räthsel“ in der Revision der ‚Heimkunft‘ das ‚schlagende‘ – aber sprachlose – ‚Herz‘ durch „ein zweideutig Gemüth“.

deutig.<sup>37</sup> Es kann auch affirmativ verstanden werden. Dann läßt sich das Wort „Einfälle“ im Sinne von ‚rettenden Gedanken‘ begreifen, welche „das Haus hat“ – ‚Haus‘ jetzt synekdochisch als ‚häusliche Gemeinschaft‘ verstanden. Und daß die „Erfindungen *gehn*“ läßt sich nun ebenfalls konstruktiv lesen, im Sinne von ‚es geht‘, ‚es gelingt‘.

Die beiden entgegengesetzten Möglichkeiten des Sinns bereiten die Zweideutigkeit der Aussage „Arm ist der Geist Deutscher“ vor. Zum einen ist dies lesbar als Absage des Dichters an den „Geist“ der Deutschen, der den „Gott“ der ‚Heimkunft‘ nicht zu fassen vermag.<sup>38</sup>

Andererseits ist die Anspielung auf den Satz der Bergpredigt unüberhörbar: „Selig sind, die da geistlich arm sind; denn das Himmelreich ist ihr“ (Matth. 5, v. 3). Auf den Bezug zur Bergpredigt deutet wohl auch der nachgestellte Hinweis: „Geheimerer Sinn“. In den vorausgehenden Varianten des Pentameterschlusses ist der Bezug zur Bergpredigt vielleicht noch deutlicher: „ein höherer Sinn“ (307/4:35), dann ein „zärtlicher“ (307/4:34) und zum Schluß erst: „Geheimerer Sinn“ (307/4:39).

Man würde den „Sinn“ dieser ‚geheimnisvollen‘ Verse jedoch verfehlen, wenn man sie affirmativ vereindeutigen wollte: ihr „Geheimerer Sinn“ liegt vielmehr in der Darstellung der Krise selber, als ein „zugleich“ (v. 92) von Hervorbringung und Verfall, ohne daß gesagt wäre, was von beidem sich ereigne. Die Entscheidung geschieht erst in der praktischen Lektüre dieser Verse, die jedoch – wie ein Orakelspruch gleichgültig gegen jede Deutung – immer Recht behalten werden.

Der Konflikt der widerstreitenden Bedeutungen, der in der letzten Formulierung des Distichons zu einer genau kalkulierten Darstellung der Krise wird, erklärt auch die Intensität der Korrekturvarianten an dieser Stelle der Handschrift. Denn poetologisch betrachtet zeigt sich in der späten Umarbeitung nicht nur die Mühe um die genauere Formulierung des ‚Gedankens vom heiligen Frieden‘ als *politisches* Thema der Elegie, sondern auch, damit eng verbunden, die Bewußtmachung einer Krise der poetischen *Sprache* selbst: es ist Hölderlins eigene Sprache, „das Deutsche“, das als „Schaz“ unter des „heiligen Friedens / Bogen“ liegt (v. 79). Widersprüchlich auch dies: Das „Deutsche“ ist ein „Schaz“, aber sein „Geist“ ist „arm“.

<sup>37</sup> Vgl. Grimmsches Wörterbuch, Artikel HEHLING und HEHLINGS.

<sup>38</sup> Vgl. dazu die korrespondierende Formulierung in der späten Überarbeitung von ‚Stuttgart‘ (v. 51/53): „So arm ist des Volks Mund. Aber [...] Vergangenes ist, und Künftiges fürstlich den Sängern“ (307/13:5–10).

Wenn „das Deutsche“ – als Sprache – in der späten Revision der Elegie ‚Heimkunft‘ zu einem Ort der Krise wird, so werden auch gewisse sprachliche Eigenheiten der späten Überarbeitung anders begreiflich. Dies betrifft – neben der an die Grenze getriebenen Metrik – zunächst den ‚Wortschatz‘ der Spätschicht, der sich von dem der sogenannten ‚klassischen‘ Fassung markant unterscheidet. Es findet sich eine ganze Reihe von Wörtern, die Hölderlin in seinen anderen Gedichten nie braucht und nur in der Überarbeitung von ‚Heimkunft‘ verwendet. So die singulären Wörter: „Tannenfarbe“, „ekig“, „vielseitiger“, „das Festlicht“, „beinern“, „Blutlos“, „Unfürstliches“, „Hehlings“ und – merkwürdig genug – auch das Wort „Einfälle“.<sup>39</sup>

Die Krise des ‚Deutschen‘ in der Sprache der revidierten ‚Heimkunft‘ zeigt sich aber auch in einer radikalisierten Form der poetischen Selbstreflexion, die sich schon in der marginalen Notiz „wie kann ich saagen“ artikuliert. Unter diesem Gesichtspunkt wird nun in der Neufassung des Distichons eine fundamentale Selbstreflexion bedeutsam, welche die rhetorischen Voraussetzungen von Dichtung überhaupt betrifft.

Denn das Wort „Erfindungen“ kann als Verdeutschung des Begriffes ‚inventio‘ verstanden werden und läßt sich dann auf jenen Bereich der rhetorischen Lehre beziehen, der die ‚topoi‘ enthält. Als ‚inventio‘ wird der erste Arbeitsgang beim Herstellen einer Rede bezeichnet, der die Lehre von der ‚Auffindung des Stoffes‘ enthält. Die Aussage „Aber Erfindungen *gehn*“ bedeutet also – unterm Gesichtspunkt der Sprachreflexion –, daß die Bedingungen der Möglichkeit von Rede gegeben sind. Oder eben nicht – je nachdem, wie man das Wort „gehn“ versteht.

Demgegenüber läßt sich das „Haus“ als die traditionelle mnemotechnische Metapher der Gedächtniskunst<sup>40</sup> entziffern: der Redner durchschreitet in Gedanken ein Haus, das er zuvor mit Bildern ausgestattet hat,

<sup>39</sup> Einige weitere Worte der Überarbeitungsschicht, wie „das Ständige“, „berühmt“ oder „Erfindung“, finden sich nur noch einmal in den späten Entwürfen von ‚Der Einzige‘, ‚Das Nächste Beste‘ oder ‚Patmos‘. – Die Aufstellung wurde mit Hilfe des Hölderlin-Wörterbuches Band 1 [oben Anm. 18] vorgenommen und soll hier nur eine lexikalische Tendenz veranschaulichen.

<sup>40</sup> Vgl. dazu Harald Weinrich, Typen der Gedächtnismetaphorik. In: Archiv für Begriffsgeschichte 9, 1964, 12–26. – Eine grundlegende Aufarbeitung der antiken Quellen der Gedächtniskunst gibt Frances A. Yates, Gedächtnis und Erinnern. Mnemotechnik von Aristoteles bis Shakespeare, Weinheim 1991. Yates zitiert den Beginn des Gedächtniskapitels in der Rhetorik ad Herennium: „Wir wollen nun zum Schatzhaus der Erfindungen und zum Hüter aller Teile der Rhetorik, zum Gedächtnis, übergehen“ (ebd., 14).

welche ihm die richtigen „Einfälle“ während der Rede garantieren.<sup>41</sup> Auch das ‚Gedächtnis‘, das sich in der traditionellen mnemotechnischen Metapher vom ‚Haus‘ verbirgt, betrifft eine Bedingung der Möglichkeit von Rede – und es ist wahrlich entscheidend, ob es ‚verfällt‘ oder von neuen ‚Einfällen‘ lebt.

Das Verhältnis der rhetorischen Bereiche von ‚inventio‘ und ‚memoria‘, ‚Erfindung‘ und ‚Gedächtnis‘, stellt sich also im Vers selber als krisenhaft dar. Das wird auch durch die Entstehungsvarianten des Verses deutlich: denn die „Einfälle“ erscheinen zunächst als Produkt einer Sprachverwirrung im „Haus“, das „durcheinander“ oder gar „unbesonnen“ „spricht“ und sich „eigenen Sinn“ gibt. So gesehen, scheinen die „Einfälle“ eine eher dissoziative Bedeutung anzunehmen und gerade den Begriff des Gedächtnisses, den die Metapher „Haus“ festhält, bedrohlich aufzulösen. Aber der dissoziativen Tendenz des Stimmengewirrs steht auch wieder die Modalität des Intimen, des ‚heimlichen‘, des ‚zärtlichen‘ entgegen.

Erst die letzte Formulierung des Distichons bündigt die Zerstreuung des ‚Sinns‘, die durch die „Einfälle“ der Sprache provoziert werden, indem die Form des Rätsels gefunden wird, welches die Krise, die es meint, nicht löst, sondern als poetische Aporie, als eine notwendige ‚Ausweglosigkeit der Heimkunft‘, darstellt. Die Zweideutigkeit der Formulierung „wo Einfälle das Haus hat“ hält aber zugleich auch die Erinnerung an den Ursprung der Gedächtniskunst selber fest. Die rhetorische Überlieferung<sup>42</sup> schreibt die Erfindung der Mnemotechnik einer Katastrophe zu: der Sänger Simonides wird durch göttliches Eingreifen gerettet, indem er kurz vor dem Einsturz eines Festsaaes das Haus verläßt. Nach der Katastrophe ist Simonides der einzige, der die Toten identifizieren kann, weil er die Orte im Haus erinnert, wo sie gegessen haben.<sup>43</sup>

Als Darstellung der Krise von Hölderlins eigener Dichtersprache, welche „das Deutsche“ ist, verbinden sich die Eingriffe der späten Revi-

sion mit dem längst schon vollendeten Text der Reinschrift. Denn es kann sich bei der späten Revision der Elegie nicht darum gehandelt haben, ein poetisch Vollendetes noch mehr zu vollenden. Es geht um etwas anderes, das vielleicht als ‚Wahrheit‘, als ‚Verantwortung‘ des poetischen Wortes bezeichnet werden kann, als etwas, das eine Antwort sucht, die ‚Alle‘ angeht.

Der Schluß der Elegie – der vom „Saitenspiel“ spricht, nicht vom „Gesang“ – bleibt unverändert; nur eine subtile Korrektur in v. 103 wird noch vorgenommen: statt „jeder Stunde“ sind es nun „alle“ – in Korrespondenz, nehme ich an, zu v. 92/93:

*Daß sie helfen, zugleich gehen die Maase der Last  
Alle!*

<sup>41</sup> Marcus Fabius Quintilianus, *Ausbildung des Redners*. Zwölf Bücher, hrsg. u. übers. v. Helmut Rahn, Darmstadt 1972 (XI 2, 17–21).

<sup>42</sup> Die Gründungsgeschichte der Mnemotechnik ist durch Cicero und Quintilian überliefert; sie wird zu Beginn des Buches von Yates [oben Anm. 40], 11, ausführlich nacherzählt.

<sup>43</sup> Auch in der späten Überarbeitung von ‚Brod und Wein‘ erscheint die „Haus“-Metapher im Zusammenhang mit einer Krise des poetischen Gedenkens. v. 121/122: „Aber des Todes denkt Einer / Kaum und der Jugend Haus fassen die Seher nicht mehr“. Die Intensität der Varianten an dieser Stelle – „des Ursprungs“ / „der Palmen“ / „der Geheimnisse“ / „der Wunder“ / „des Todes“ (307/9: 27–34, vgl. FHA 6, 256) – deutet auf eine der Überarbeitung von ‚Heimkunft‘, v. 101, verwandte Problematik.

# Der 'Empedokles'-Text der Großen Stuttgarter Ausgabe und der Frankfurter Ausgabe

Editionskritik und Folgerungen für die Neu-Edition  
im Deutschen Klassiker Verlag

Von

Katharina Grätz

## Einleitung

Ende September 1798 hatte Hölderlin Frankfurt verlassen und war nach Homburg von der Höhe gezogen, um sich dort als freier Schriftsteller zu etablieren. Die Dichtung wurde nun vollends zum Zentrum und existentiellen Halt seines Lebens. Hölderlin suchte Modelle für eine grundlegende Umgestaltung und Erneuerung der gesellschaftlichen Realität zu entwerfen. Dies gilt in ganz besonderem Maß für die Tragödie 'Der Tod des Empedokles'.

Doch Hölderlins Ringen um das Gelingen seiner Tragödie, um ihre gedankliche Homogenität, führte schließlich zur Erkenntnis des Scheiterns. Um die Jahrhundertwende brach er die dritte Fassung ab und ließ sein Vorhaben endgültig fallen. An seine Stelle trat mit dem Aufsatzentwurf 'Das untergehende Vaterland [...]', der bislang zumeist unter dem Titel 'Das Werden im Vergehen' gedruckt wurde, eine dezidiert geschichtsphilosophische Betrachtungsweise. Hölderlin zielte nun auf die geistige Bewältigung und nicht länger auf eine tatsächliche Umgestaltung der gesellschaftlichen und politischen Realität. Der Aufsatzentwurf steht als gedankliches Resultat am Ende des Tragödienprojekts, das sich mit ihm als überholt erweist.<sup>1</sup>

Die Arbeit an dem Drama bildete somit für Hölderlin eine Art künstlerisches Durchgangsstadium. Die uns überlieferten drei Fassungen,

<sup>1</sup> Obwohl der geschichtsphilosophische Aufsatz mit dem 'Empedokles' und mit der von Hölderlin entwickelten Tragödientheorie zusammenhängt und obwohl er in der Handschrift mit dem Plan zur Fortsetzung der dritten Fassung verwoben ist, rechnet ihn weder die Große Stuttgarter Ausgabe (StA) noch die Frankfurter Ausgabe (FHA) zum Arbeitskomplex der Tragödie.

theoretischen Reflexionen, Pläne und Szenarien spiegeln die Konsequenz eines Denkens, das nicht über innere Widersprüche hinwegsteigt, sondern sich an ihnen reibt und sich durch sie entwickelt.

Den ersten Herausgebern freilich blieb dieser gedankliche Prozeß im Dunkeln. Sie sahen sich, wie Christoph Theodor Schwab beschreibt<sup>2</sup>, mit einem Wust kaum entzifferbarer Handschriften konfrontiert, in die sie verzweifelt eine Ordnung zu bringen suchten – es war, wie später festgestellt werden mußte, die falsche. So begann die Editions-geschichte der 'Empedokles'-Tragödie mit völlig entstellenden Textausgaben, die dem Leser ein Konglomerat aus den verschiedenen Fassungen darboten.<sup>3</sup>

Erst in Friedrich Beißners Hölderlin Ausgabe (StA)<sup>4</sup> waren die Konzeptionsstufen des Dramas klar voneinander geschieden und die Manuskripte noch an den verworrensten Stellen richtig entziffert. Dennoch, auch mit Beißners Ausgabe war die Editions-geschichte der Tragödie nicht zu ihrem Abschluß gekommen. 1985 legte Dietrich E. Sattler im Rahmen der Frankfurter Ausgabe (FHA)<sup>5</sup> zwei 'Empedokles'-Bände vor, in deren Vorwort er einen „neue[n] Text“<sup>6</sup> der Tragödie ankündigte. Dies war nicht zuviel versprochen, denn die Abweichungen gegenüber Beißners Lesetext sind ebenso einschneidend wie offensichtlich: Alle drei Fassungen fallen in der FHA deutlich kürzer aus. Am krassen ist die Differenz im Fall der ersten Fassung, hier stehen die 2051 Verse der StA nur 1864 Versen der FHA gegenüber. Das bedeutet eine Textminderung um fast 10%!

Meine Frage war: Wie ist es möglich, daß zwei historisch-kritische Ausgaben in ihrem Textbestand derart voneinander abweichen?

Anhand sehr scharfer Photographien der Handschriften Hölderlins habe ich die Lesetexte beider Ausgaben kritisch überprüft. Daß daraus eine neue, eigene Textedition hervorgehen würde, war anfangs nicht abzusehen. Erst mit der Zeit ist mir deutlich geworden, daß keine der

<sup>2</sup> Sämtliche Werke, hrsg. Christoph Theodor Schwab, Stuttgart/Tübingen 1846, Bd. 1, S. V.

<sup>3</sup> Ausführlich nachzulesen ist die Editions-geschichte der Tragödie in Friedrich Beißner, Hölderlins Trauerspiel 'Der Tod des Empedokles' in seinen drei Fassungen. In: Neophilologus 42, 1958, S. 186–212.

<sup>4</sup> Hölderlin, Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe, hrsg. v. Friedrich Beißner, 1943–1985, Bd. IV, 1 u. IV, 2, 1961.

<sup>5</sup> Hölderlin, Sämtliche Werke. Frankfurter Ausgabe, hrsg. v. Dietrich E. Sattler, Frankfurt 1975 ff.; Bd. 12 u. 13, 1985.

<sup>6</sup> FHA 12, 12.

beiden historisch-kritischen Ausgaben die Schwierigkeiten der Manuskripte befriedigend bewältigt.

Nach einer kurzen Skizzierung der handschriftlichen Problematik und ihrer formal-editorischen Bewältigung in StA und FHA werde ich die Lesetexte der beiden historisch-kritischen Ausgaben an zahlreichen Einzelbeispielen kritisch durchleuchten. Diese Kritik stellt zugleich Grundlage und Legitimation der neuen, von mir unternommenen Textedition (zukünftig: DKA) dar, die im Rahmen der Hölderlin-Ausgabe der Bibliothek deutscher Klassiker<sup>7</sup> erscheinen wird.

## I

Die Tragödie ist auf jeder ihrer drei Konzeptionsstufen in doppeltem Sinn unabgeschlossen:

1. Alle drei Fassungen sind Fragment geblieben. Nur die erste Fassung weist eine annähernd geschlossene Handlungsstruktur auf, jedoch werden innerkonzeptionelle Widersprüche gegen Ende immer greifbarer. Diese gedankliche Inhomogenität (am deutlichsten an Empedokles' schwankender Begründung des Ätnasturzes abzulesen) muß auch Hölderlin selbst bewußt geworden sein und dürfte ihn zur Aufgabe der weitgediehenen ersten Fassung bewogen haben.

2. Die Überlieferung besteht – von den wenigen reinschriftlichen Blättern der zweiten Fassung abgesehen – aus Arbeitshandschriften, die einen sehr unterschiedlichen Grad der Ausarbeitung aufweisen. Mit sorgfältiger Hand geschriebene Manuskriptseiten wechseln mit anderen, die in offensichtlicher Hast oder Übermüdung hingeworfen wurden. Hölderlin muß an manchen Tagen bis zur Erschöpfung gearbeitet haben. Flüchtigkeitsfehler sind zahlreich, ihr Spektrum reicht von Buchstaben- über Wortauslassungen bis zu versehentlichen Tilgungen und falsch plazierten Korrekturen.

An über- und nebeneinandergeschriebenen Varianten ist zu erkennen, daß sich der Damentext zum Zeitpunkt seines jeweiligen Abbruchs noch im Entstehen befand, noch ein System von Möglichkeiten und Alternativen darstellte. Entsprechend ist der Text künstlerisch nicht vollendet; er weist stilistische wie metrische Unregelmäßigkeiten auf. Auch signalisieren Hölderlins Unterstreichungen und Randmarkie-

<sup>7</sup> Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, 3 Bde., hrsg. v. Jochen Schmidt; Bd. 2, hrsg. v. Jochen Schmidt in Zusammenarbeit mit Katharina Grätz. Bd. 1 und 3 erschienen.

runen an zahlreichen Partien seine Unzufriedenheit mit dem Niedergeschriebenen und die Absicht späterer Überarbeitung.

Hölderlins 'Empedokles'-Handschriften bieten folglich bei weitem nicht immer eine letztgültige geschlossene Textschicht. Um so unausweichlicher, aber auch um so prekärer sind editorische Entscheidungen. Die Gefahr, daß der Editor der Handschrift eigene Sinn- und Strukturmuster unterschiebt, wächst mit der Unausgereiftheit des handschriftlichen Befundes.

Die Anforderung an den Editor ist daher eine zweifache. Er steht vor der Aufgabe, aus äußerst komplizierten Manuskripten, die noch im Prozeß der Entstehung aufgegeben wurden, durchgängig lesbare Textfassungen zu konstituieren, die dem Leser die Stufe des Erreichten sichtbar machen, ihm zugleich aber die Leerstellen und Unvollkommenheiten des Damentextes offenhalten.

## II

Die beiden historisch-kritischen Hölderlin-Ausgaben suchen die handschriftliche Situation mit unterschiedlichen Editionsmodellen zu bewältigen.

Friedrich Beißner, dessen Ausgabe lange Zeit als richtungsweisend in der Editionsphilologie galt, unternahm erstmals den Versuch, alle Varianten ('Lesarten') vollständig und übersichtlich darzustellen. Damit war eine bedeutende Aufwertung des Apparats verbunden. Ziel und Schwerpunkt der Edition blieb jedoch der vom Apparatteil abgesondert gedruckte, gereinigte und zitierbare Lesetext.

Während die StA in Form von Lesetext und Apparat einen immer schon gedeuteten und strukturierten Befund bietet, stellt die FHA mit den Faksimiles der Handschriften und deren typographischen Umschriften ihren Benutzern das handschriftliche Material unmittelbar zur Verfügung; somit dokumentiert Band 12 der Frankfurter Edition den Werkkomplex der Tragödie in seiner Rohform. Erst in Band 13 wird dann mit linearer Textdarstellung und Lesefassung eine Deutung des Materials präsentiert. Dem Benutzer treten Hölderlins Entwürfe insgesamt also in vierfacher Weise gegenüber, wobei die Entfernung von der realen handschriftlichen Situation immer größer wird, oder anders formuliert, der Grad der editorischen Aufbereitung steigt.

Sattler verlagert den Editionsschwerpunkt auf den prozessualen Textzusammenhang; Herzstück seiner Ausgabe ist die lineare Textdarstel-

lung, auch Phasenanalyse genannt. Hier wird die räumliche Struktur von Handschrift und Umschrift in ein zeitliches Nacheinander transformiert, wobei die syntagmatischen Relationen ebenso zur Darstellung gelangen sollen wie die paradigmatischen. Dadurch wird die Phasenanalyse notwendig zu einem mehrschichtigen, schwer überschaubaren Beziehungs- und Verweisungsgeflecht, mit dem – wenn überhaupt – der Philologe zu arbeiten vermag.

Hingegen können die ästhetische Dimension der Tragödie, ihre gedankliche Konzeption und deren Wandlung erst auf der Grundlage von konstituierten Lesetexten erschlossen werden. Es ist deshalb zu begrüßen, daß Sattler, entgegen den leitenden Editionsprinzipien der FHA<sup>8</sup>, gesonderte Lesetexte druckt, die jede Stufe der Tragödie als editorisches Resultat abschließen.

Am auffälligsten unterscheiden sich diese Lesetexte durch ihren geringeren Textumfang von denen der StA. Der genauere Vergleich zeigt, daß das Spektrum der Abweichungen weit ist. Es reicht von unterschiedlicher Verseinteilung und Zeichensetzung bis hin zur Umstellung und Auslassung ganzer Textblöcke.

Was in beiden Editionen schließlich als Lesetext präsentiert wird, ist jedoch nicht das notwendige Resultat unterschiedlicher Editionsmodelle, sondern das Ergebnis konkreter editorischer Arbeit – und fällt so unterschiedlich aus wie diese selbst.

### III

Sein eigener Lesetext basiere auf der „strikt[en] Beachtung der dezenten, [von Beißner] beinah durchweg ignorierten Korrekturzeichen Hölderlins“<sup>9</sup>, erklärt Sattler im Vorwort seiner ‘Empedokles’-Edition.

Es ist richtig, daß graphische Signale (Unterstreichungen, Wellenlinien, Kreuze u. a.) im System der Handschriften bedeutungstragende Funktion besitzen und deshalb vom Editor in die Textkonstitution einbezogen werden müssen. Doch ist diesen Markierungen oft keine feste Bedeutung zuzuordnen. Hölderlin hat sie zur eigenen Orientierung in

<sup>8</sup> „Textkomplexe, die den überlieferten Textzeugen nach nicht zu einem Abschluß gelangten, werden [...] nicht in der Form eines konstituierten Lesetextes wiedergegeben.“ D. E. Sattler, Friedrich Hölderlin, ‘Frankfurter Ausgabe’. Editionsprinzipien und Editionsmodell. HJb 19/20, 1975–77, 113.

<sup>9</sup> FHA 12, 12.

den Handschriften angebracht, sie mußten nur ihm selbst und auch nur an ihrer jeweiligen Position im Textgefüge verständlich sein.

Weil kein verbindlicher Gebrauch herrscht, ist es für den Editor sehr schwierig, Funktion und Aussagewert solcher graphischen Auffälligkeit-

152 152

*[Handwritten text in German, heavily crossed out with a large 'X' from top-left to bottom-right. The text is mostly illegible due to the crossing out.]*



Verlangen! Was! am Tod entzündet mir zuletzt	
Das Leben sich/und reiche(n)st du	
(Ich komm.)	
Den Schrekensbecher, mir, den gährenden noch	5
Sänger Priester aus ihm (auch diese)	
Natur! damit dein Sohn, den du geliebt,	
Die letzte der Begeisterungen trinke!	
Zufrieden bin ichs, (fod) suche nun nichts mehr	10
Deß meine Opferstätte. Wohl ist mir.	
O I(i)ris Bogen über stürzenden	
( du nährest nur )	
( Das schauernde Verlangen, )	
( Ha! )	15
( (O) Jupiter Befreier! – näher tritt )	
( Und näher meine Stund' und vom Geklüfte )	
( Komt schon der traute Bote meiner Nacht, )	
( Der Abendwind zu mir, der Liebesbote. )	
( Es wird! g(o)ewoñen ists! o schlage, Herz )	20
( Und rege deine Wellen(!) über (ist) dir )	
( freudig )	
( Ists hell und heiter und es lebt der Geist, )	
( neugeboren/ )	
( Wie/leuchtendes Gestirn, (vorüber zie) )	25
( u. und herrscht u. weilt )	
( E(b)(s)r blüht (ruht) in seiner Siegeslust, )	
( und droben ge(t,)ht )	
( (doch droben muß) )	
( Des Himmels wanderndes Gewölk vorüber. )	30
Gewässern, weß die Woog in Silberwolken so ist	
Auffliegt, (ist,)doch,) wie du bist, meine Freude.	

[Figur]

Umschrift zu 47/126 (152)  
(FHA 12, 305)

ten (und eventuellen Korrekturzeichen) im konkreten Einzelfall zu bestimmen. Behutsamkeit ist angebracht; graphische Merkmale dürfen nicht zum alleinigen Argument editorischer Entscheidungen gemacht werden.

Wenn Sattler sich ausdrücklich und vor allem anderen auf ‚Korrekturzeichen‘ Hölderlins beruft, stimmt dies von vorneherein skeptisch. Die beiden folgenden Beispiele werden belegen, daß Skepsis durchaus angebracht ist.

Den Gipfelpunkt seines Lebens erreicht Empedokles mit der Entscheidung zum Ätnasturz, durch den er die individuelle Begrenztheit aufsprengen und die verlorene Einheit mit der Natur zurückgewinnen will. Die letzten Verse, die er in der ersten Fassung spricht, sind erfüllt von dem Glücksgefühl, das ihm die – geistig bereits vorvollzogene – Verschmelzung mit der Natur vermittelt.

Die Niederschrift auf 47/126 (152)<sup>10</sup> – s. Hand- und Umschrift auf S. 269 und 270 – ist nach dem Vers „O Iris Bogen über stürzenden“ räumlich unterbrochen, da Hölderlin auf eine früher schon zur Hälfte beschriebene Seite zurückgegriffen hat. Ein getilgter älterer Entwurf versperrt den nachfolgenden Platz, so daß Hölderlin die beiden letzten Verse des Empedokles-Monologs erst am unteren Seitenrand anbringen konnte.

Der Textanschluß ist völlig zweifelsfrei, und überhaupt ist die handschriftliche Situation klar und überschaubar. Einzig im letzten Vers, der ursprünglich lautet „Auffliegt, ist, doch, wie du bist, meine Freude.“ hat Hölderlin seine erste Niederschrift nachträglich korrigiert: „ist, doch,“ wurde getilgt und statt dessen „so ist“ an entsprechender Stelle über den Vers geschrieben, nämlich über die Lücke zwischen „bist,“ und „meine“.

Wie Beißner<sup>11</sup>, so folge auch ich dem Wortlaut der Handschrift.<sup>12</sup>

*Zufrieden bin ichs, suche nun nichts mehr  
Denn meine Opferstätte. Wohl ist mir.  
O Iris Bogen über stürzenden  
Gewässern, wenn die Wog in Silberwolken  
Auffliegt, wie du bist, so ist meine Freude.*

(DKA 2, 354, v. 1908–1912)

Groß ist die Überraschung, mit der der Lesetext der FHA aufwartet:

*Zufrieden bin ichs, suche nun nichts mehr  
Denn meine Opferstätte. Wohl ist mir.  
O Zeichen über stürzenden Gewässern,*

<sup>10</sup> Ich folge der Manuskriptzählung des Katalogs der Hölderlin-Handschriften, wie sie in der FHA verwendet wird. In Klammer gebe ich die Paginierung Chr. Th. Schwabs, die noch für die StA gilt.

<sup>11</sup> StA IV, 81, v. 1938–1942.

<sup>12</sup> Der Text ist gemäß den Richtlinien des Deutschen Klassiker Verlags orthographisch normalisiert.



beiden gegenläufigen Bewegungen sind dort zu einer einheitlichen verschmolzen: „Dann glänzt mit mir des Lebens Stern hinab!“

Der Prozeß der Textentstehung wird in der Phasenanalyse der FHA als dreistufig vorgestellt. Dabei erscheint der Passus „Dann glänzt ein neuer Tag herauf“ als die entscheidende Nahtstelle:

1. Durch einen „Abteilungsstrich“ nach dem Wort „herauf“ (Umschrift Z. 4) und „eine davon abbiegende Tilgungslinie“ sowie „Striche in der folgenden Zeile“ – so die Auskunft in der Phasenanalyse<sup>14</sup> – sei der darunterstehende Textabschnitt bis zur Textlücke aufgehoben. Gegen diese Auslegung ist einzuwenden, daß es sich offensichtlich um Markierungen eines geplanten Texteschubs handelt, dessen Keimworte bereits zwischen die Zeilen geschrieben sind.

2. Sattler zufolge jedenfalls endet der erste Textblock mit dem fragmentarischen Vers „Dann glänzt ein neuer Tag herauf“. Ihn verschmilzt die Phasenanalyse mit dem in der HS nachfolgenden, aber räumlich abgesetzten Versbruchstück „sie sinds!“ zu Vers 1467 d: „Dann glänzt ein neuer Tag herauf, sie sinds!“. Wäre dieser Textanschluß von Hölderlin tatsächlich intendiert gewesen, so ist kritisch anzumerken, hätte er schwerlich einen solch großen Abstand zwischen den Textblöcken gelassen.

3. Nach Darstellung der FHA hat Hölderlin dann aber auch diese Möglichkeit (und die entsprechenden Versbruchstücke) fallengelassen. Editorisches Argument sind zwei Zeichen am linken Rand der Handschrift, die im Apparat der StA keinerlei Erwähnung finden. (Diese Markierungen, die jedenfalls nicht Produkt handschriftlicher Zufälligkeiten zu sein scheinen, lassen sich nicht auf eine eindeutige Aussage fixieren. Sie könnten darauf hinweisen, daß Hölderlin eine Umformung oder eine andere Gliederung der Textpassage erwogen hat. Als Tilgungszeichen sind die eher dezenteren graphischen Merkmale aber nicht zu verstehen – eine Tilgung hätte Hölderlin mit einem vertikalen Strich durch die Zeilen nicht nur deutlicher, sondern auch einfacher und schneller vornehmen können.) Als gültiger Text folgt auf den Passus „Dann glänzt ein neuer Tag herauf“, laut Argumentation Sattlers, die Wendung „mit des Lebens Stern hinab!“. Aus diesen Bruchstücken zaubert die FHA den Vers 1467 ihres Lesetextes: „Dann glänzt mit mir des Lebens Stern hinab!“. Damit ist die Sinnstruktur des Textes bis zur Unkenntlichkeit zerstört.

Ich gebe zunächst den Auszug aus der FHA und anschließend die

<sup>14</sup> FHA 13, 660.

entsprechende Passage aus meiner Textedition, die, ähnlich dem Beißnerschen Lesetext<sup>15</sup>, nah an der handschriftlichen Situation bleibt:

*Und seines Ursprungs eingedenk das Leben  
Lebendge Schöne sucht, und gerne sich  
Entfaltet an der Gegenwart des Reinen,  
Dann glänzt mit mir des Lebens Stern hinab!  
Lebt wohl! es war das Wort des Sterblichen,  
Und Wahres reden, die nicht wiederkehren.*

(FHA 13, 746, v. 1464–1469)

*Und seines Ursprungs eingedenk das Leben,  
Lebendge Schöne, sucht, und gerne sich  
Entfaltet' an der Gegenwart des Reinen,  
Dann glänzt ein neuer Tag herauf, ach! anders  
Denn sonst, -- die Natur, und staunend  
Unglaublich, wie nach hoffnungsloser Zeit  
Beim heiligen Wiedersehn Geliebtes hängt  
Am totgeglaubten Lieben, hängt das Herz  
An*

*sie sinds!*

*Die langentbehrten, die lebendigen,  
Die guten Götter,*

*mit des Lebens Stern hinab!*

*Lebt wohl! Es war das Wort des Sterblichen,  
Der diese Stunde liebend zwischen euch  
Und seinen Göttern zögert, die ihn riefen.  
Am Scheidetage weissagt unser Geist,  
Und wahres reden, die nicht wiederkehren.*

(DKA 2, 342 f., v. 1570–1587)

Die beiden vorangestellten Beispiele sind zwar extrem, aber doch symptomatisch für die FHA: Sattlers Textkonstitution hängt in zahlreichen und entscheidenden Partien von der, vorsichtig ausgedrückt, freien Interpretation graphischer Auffälligkeiten ab.

Dabei zeigt es sich, daß der äußeren Transparenz des Editionsmodells, das dem Benutzer in Form des handschriftlichen Materials die Möglichkeit zur Kontrolle in die Hände legt, oftmals eine innere Un-

<sup>15</sup> Vgl. StA IV, 68, v. 1601–1619.

durchsichtigkeit gegenübersteht. Dem Benutzer werden subjektive Entscheidungen als Fakten präsentiert.

Die verschiedenen Stufen der Edition bilden aber nicht nur eine Kontrollmöglichkeit, sondern stellen zugleich auch eine Fehlerquelle dar. Hier einige Beispiele fehlerhafter Transkription:

#### 1. Tilgungen

- Umschrift zu 47/40 (60): Tilgung von „Allverführer“ nicht erfaßt (FHA 12, 125, Z. 31)
- Umschrift zu 47/98 (124): Tilgung der ganzen oberen Textpartie nicht erfaßt (FHA 12, 249, Z. 5–15)
- Umschrift zu 47/63 (39): der bloße Abdruck von Tilgungszeichen als tatsächliche Tilgung gedeutet (FHA 12, 170, Z. 38–42)

#### 2. Orthographie

- Umschrift zu 47/67 (93): „Lager“ statt „Laager“ (FHA 12, 178, Z. 42)
- Umschrift zu 47/60 (86): „mit“ statt „Mit“ (FHA 12, 165, Z. 4)

#### 3. Interpunktion

- Umschrift zu 47/126 (152): Ausrufezeichen statt Fragezeichen: „Was?“ (FHA 12, 305, Z. 1)
- Umschrift zu 47/68 (94): Komma („wie er,“) nicht erfaßt (FHA 12, 181, Z. 14)

#### 4. Auslassungen

- Umschrift zu 47/76 (102): eineinhalb Verse nicht transkribiert: „Wir gehn und suchen einen Ort zuvor / Für uns im Berge.“ (FHA 12, 197 unten)
- Umschrift zu 47/142 (30): Variante „glaube mir“ nicht erfaßt (FHA 12, 343, Z. 30)

Für dieses zuletzt angeführte Beispiel gilt, daß die Unsorgfältigkeit der Umschrift weitergetragen wurde. So fehlt in der Phasenanalyse<sup>16</sup> das Textsegment ebenfalls; der Fehler zieht sich durch alle Stufen der Edition und hat am Ende eine unkorrekte Textkonstitution zum Ergebnis.<sup>17</sup>

Auch das verwirrende System der Phasenanalyse ist dem Editor zur Fehlerquelle geworden. Im Lesetext der StA ist zu finden „der stillem-pörte Sinn“ (IV, 98, v. 215), in dem der FHA hingegen „der wildempörte

<sup>16</sup> FHA 13, 773, v. 159.

<sup>17</sup> Statt „glaube mir“: „wisse das“ (FHA 13, 821, v. 165/159).

Sinn“ (13, 823, v. 216/210). Dies spricht aber nicht für die inhaltliche Bandbreite von Hölderlins Varianten, sondern resultiert aus einem Übertragungsfehler, der dem Editor in der Phasenanalyse der FHA (13, 777) unterlaufen ist. Offensichtlich wurde das zu Vers 209 b gehörende „wandte“ mit dem dicht darunter stehenden „still“ von „stillem-pörte“ versehentlich zu neuer, falscher Einheit verschmolzen.<sup>18</sup>

Man muß Sattler allerdings zugestehen, daß diese Fehlerhaftigkeit eine beinahe notwendige Konsequenz des mehrschichtigen Editionsmodells darstellt, das einen ungleich höheren Kontrollaufwand als die StA erfordert. Ich möchte die Kritik deshalb nicht auf derartige Unsorgfältigkeiten konzentrieren.

Wesentlich einschneidender wird die Qualität der Frankfurter Edition in Frage gestellt durch absichtliche (zumeist von der Deutung graphischer Merkmale ausgehende) editorische Eingriffe in den handschriftlich niedergelegten Text. Die Mehrzahl der auffälligen Textänderungen gegenüber der StA (Umstellung ganzer Textblöcke, Kontaminationen, Textstraffung und -reduktion) ist nicht ausreichend begründet.

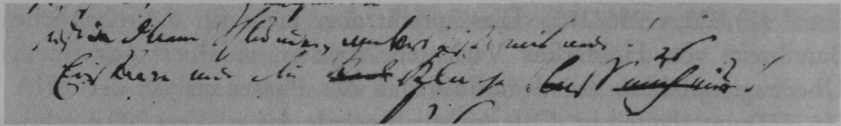
## IV

Daß Sattler große Textpartien ohne stichhaltige Argumente aus seiner Lesefassung der Tragödie ausgrenzt, erklärt sich als Gegenreaktion auf Beißners offensichtliches Bestreben, möglichst alles von Hölderlin Niedergeschriebene zu integrieren.

So wird in der StA an einigen Stellen deutlich getilgter Text gleich nicht-getilgtem zur Textkonstitution herangezogen.

Als Vers 371 (zweite Fassung) gibt die StA (IV, 104): „Erspare mir die Klage! laß es mir!“ In der Handschrift ist gut zu erkennen, daß von dem Ausruf „laß es mir!“ einzig das über den Vers geschriebene „es“ von Hölderlin nicht durchgestrichen wurde:

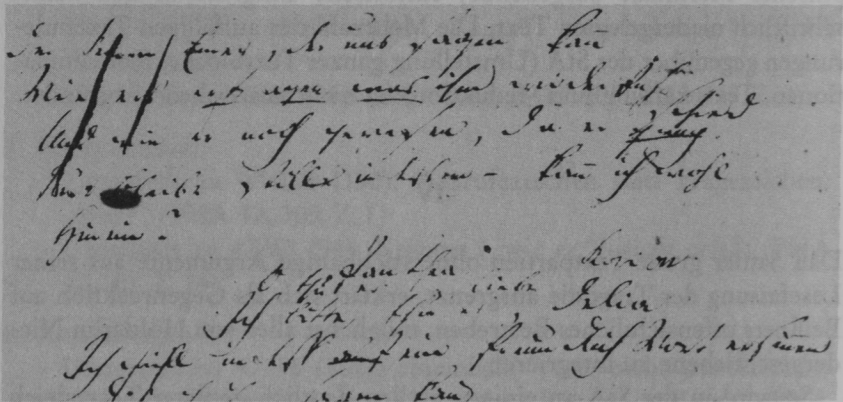
<sup>18</sup> Ähnliche Fälle gibt es noch mehr. So enthält die Umschrift (467) die richtige Lesung „nieder-trift“ (Z. 64/65), während die Phasenanalyse (887, v. 53 a) das „nieder“ irrtümlich in „wieder“ verwandelt. Unter 794, v. 506 a findet sich in der Phasenanalyse noch „nur“, wie es der Handschrift entspricht. Ungefähr eine halbe Seite weiter unten steht in Vers 507 dann statt „nur“ „mir“. Der Lesetext lautet schließlich „Verhöhne mir im Unmuth dich [...]“ (832, v. 507/513) statt „Verhöhne nur im Unmuth dich“, wie es korrekt wäre. Der Fehler ist offensichtlich durch das „mir“ in Vers 509 a zustande gekommen, das wenige Zeilen senkrecht unter „nur“ steht. Der Editor ist in der Zeile verrutscht.



47/151 (39)

Selbstverständlich ist hier der, sich in der Tilgung manifestierende, Autorwille zu respektieren. Entsprechend habe ich den Ausruf nicht in den Lesetext aufgenommen.<sup>19</sup>

Der folgende Fall ist allein aufgrund des graphischen Befunds nicht eindeutig zu entscheiden. Unklar ist, ob die Tilgung auch die Schlußpartie von Delias Rede betrifft: „Nur bleibe still indessen – kann ich wohl/Hinein?“



47/62 (88)

( Der Seinen (E)iner, der uns sagen kañ )

( Wie ers ertragen, was ihm wiederfuhr )

( schied )

( Und wie er noch gewesen, da er (gieng). )

Nur bleibe still(e) indessen – kañ ich wohl

5

Hinein?

Panthea. Korion.

O thu es liebe  
Ich bitte, thu es, Delia.

( Ich will indeß (auf) ein freundlich Wort ersähen, )

10

(FHA 12, 169)

<sup>19</sup> Vgl. DKA 2, 374, v. 368.

Daß die Tilgung für die gesamte Passage gilt, wird erst an der folgenden Rhesis Pantheas ersichtlich. Und zwar daran, daß Hölderlin hier nachträglich das Versmaß aufgefüllt hat – offensichtlich, weil der Vers nach Tilgung von „Hinein“ (Umschrift Z. 7) zwei Silben zu wenig zählte.<sup>20</sup> So erweitert Hölderlin „Ich bitte, thu es, Delia“ zu „O thu es, thu es, liebe Delia“. Dieses Auffüllen des Metrums wird von Beißner ignoriert, der den Schluß der Delia-Rede in seinen Lesetext aufnimmt.<sup>21</sup>

Der Lesetext der DKA lautet hingegen:

DELIA.

*Stille, liebes Kind!*

*Und halt den Jammer! daß uns niemand höre.*

*Ich will hinein ins Haus. Vielleicht er ist*

*Noch drinnen und du siehst noch Einmal ihn.*

PANTHEA.

*O tu es, tu es, liebe Delia.* (DKA 2, 316, v. 945–949)

Hölderlins Manuskripte liegen uns optisch als ein räumlich strukturiertes Gewebe vor. Der Dramentext setzt sich zu einem erheblichen Teil aus ergänzenden und korrigierenden Niederschriften zusammen, die Hölderlin sowohl zwischen den Versen wie an den Seitenrändern angebracht hat. Der Umgang mit solchen Seitenwucherungen stellt den Editor vor Probleme.

Eine nachträgliche Niederschrift kann eine ältere Textschicht aufheben oder sie erweitern und ergänzen. Beißner entscheidet sich in der Regel für letzteres. So auch bei folgender Textpassage auf 47/15 (15); die hier in der Umschrift der FHA (12, 74) wiedergegeben ist:

<sup>20</sup> Der Blankvers, die metrische Form der ersten und dritten Fassung, bietet dem Editor ein wichtiges Kontrollinstrument. Das gilt nicht für die zweite Fassung, deren Versgestalt durch unregelmäßig verkürzte Jamben geprägt ist.

<sup>21</sup> Vgl. StA IV, 41, v. 951 f.

30 Und, [ ]halb- Und un(he)geheure Wünsche werden sich  
 erwacht, und wo sie ([ ]Weite Bahn hin sich wirft  
 In seiner Brust. bewegen. (Lieb' und)  
 Mag Allversengend wird  
 35 ein fürchter- Wird sich die Flamme brechen  
 Die Flamme, macht sie eine freie Bahn. .  
 Er weite Bahn sich machen, wo er hin  
 licher Träumer Frieden er nun  
 (Geräth, (und (Lieb' und) Lust und Treue kan der)  
 40 (wir)spricht Nicht dulden (Mensch)  
 (Er unter (Le)den Lebendiger, (nicht dulden,))  
 (die g) in guter  
 2 Und was vor ihm (die)(in langer) Zeit gereift  
 heilige (wirft)  
 45 stört 1 Gesez und Kunst und (Sitt) und Sage (muß)  
 + sich/  
 Das wirft er (Er um und) wie alles/verlor so (nimt)wird  
 um und Lust (nehmen) (es)(kein)den Wilden  
 Er Alles wieder. (wieder)., und hält  
 50 und Frieden kaiff Toben  
 nimmer dulden Kein Sterblicher in seinem Schrecken auf.  
 Er unter den Le-O Krit.  
 bei den Lebenden (Daß wehe dir, Sicilien, so schön )  
 55 bendigen nicht  
 dulden. (Du bist mit deinen Gärten, deinen Tempeln.)  
 Er wird der [F]riedliche nun nimmer seyn.

Beißner faßt das am linken Seitenrand Notierte (von „Das wirft er um [...]“ bis „Er wird der Friedliche nun nimmer seyn.“) als Texterweiterung auf, an die er drei Verse der älteren Grundschrift anschließt<sup>22</sup>:

*Gesez und Kunst und Sitt und heilge Sage  
 Und was vor ihm in guter Zeit gereift  
 Das stört er auf und Lust und Frieden kann  
 Er nimmer dulden bei den Lebenden.  
 Er wird der Friedliche nun nimmer seyn.  
 Wie alles sich verlor so nimmt  
 Er Alles wieder, und den Wilden hält  
 Kein Sterblicher in seinem Toben auf. (StA IV, 11 f., v. 231–238)*

Als Argument für Beißners Lösung ließe sich lediglich anführen, daß die

<sup>22</sup> Auch in der FHA sind die drei Verse der Grundschrift aufgenommen, sie sind dort aber vor „Er wird der Friedliche nun nimmer seyn“ geschoben (v. 227–234).

ältere Textschicht von Hölderlin nicht getilgt wurde und sich auch inhaltlich nicht mit den am Seitenrand angebrachten Versen deckt.

Die ältere Textschicht wird allerdings von der neueren räumlich umrankt, was es wahrscheinlich macht, daß Hölderlin sie zu ersetzen gedachte. Doch nicht nur der optische Eindruck spricht gegen Beißner. Sein Vers „Wie alles sich verlor so nimmt“ (326) ist metrisch unterdimensioniert, das „Wie“ zudem in der Handschrift klein geschrieben. Daran ist zu erkennen, daß Hölderlin die Passage nicht der – durch die Randüberarbeitung – geänderten Textsituation angepaßt hat, daß also der ältere Text für ihn offensichtlich nicht mehr in Betracht kam. Entsprechend habe ich die drei Verse der Grundschrift nicht in den Lesetext aufgenommen:

*Gesez und Kunst und Sitt und heilge Sage  
 Und was vor ihm in guter Zeit gereift  
 Das stört er auf und Lust und Frieden kann  
 Er nimmer dulden bei den Lebenden.  
 Er wird der Friedliche nun nimmer sein. (DKA 2, 287 f., v. 233–237)*

Beißner berücksichtigt nicht in ausreichendem Maß, daß Überarbeitungen eine ältere Textschicht nicht nur ergänzen und ausbauen, sondern auch aufheben können. Nicht immer jedoch läßt sich dies zweifelsfrei entscheiden. Die folgende Rhesis des Empedokles gibt dafür ein Beispiel.

Wieder halte ich mich (ähnlich wie die FHA<sup>23</sup>) an die linksspaltige spätere Überarbeitung, während in der StA die frühere, ungetilgt gebliebene Grundschrift angeschlossen wird:

*EMPEDOKLES  
 Ihr Unverschämten! anders wißt ihr nicht?  
 Was wollt ihr auch? ihr kennt mich ja! ihr habt  
 Mich ja gezeichnet, aber haadert  
 Das lebenslose Volk, damit sichs fühl'?  
 Und haben sie hinausgeschmäht den Mann,  
 Den sie gefürchtet, suchen sie ihn wieder,  
 Den Sinn an seinem Schmerze zu erfrischen?*

<sup>23</sup> Inkonsequent ist es allerdings, daß Sattler den ersten Vers der Grundschrift aufnimmt und die Empedokles-Rhesis an den Anfang stellt: „Ihr Unverschämten! anders wißt ihr nicht? / Was wollt ihr auch? ihr kennt mich ja! ihr habt / Mich ja gezeichnet; aber haadert / Das lebenslose Volk, damit sichs fühl'? / Und haben sie hinausgeschmäht den Mann, / Den sie gefürchtet, suchen sie ihn wieder, / Den Sinn an seinem Schmerze zu erfrischen?“ (FHA 13, 738, v. 1187–1193)

*O thut die Augen auf, und seht, wie klein  
Ihr seid, daß euch das Weh die närrische  
Verruchte Zunge lähme; könnt ihr nicht  
Erröthen? o ihr Armen! schaamlos läßt  
Den schlechten Mann mitleidig die Natur,  
Daß ihn der Größre nicht zu Tode schröke.  
Wie könnt er sonst vor Größerem bestehn?* (StA IV, 56f., v. 1295–1308)

**EMPEDOKLES.**

*Was wollt ihr auch? ihr kennt mich ja! ihr habt  
Mich ja gezeichnet, aber hadert  
Das lebenslose Volk, damit sichs fühl'?  
Und haben sie hinausgeschmäht den Mann,  
Den sie gefürchtet, suchen sie ihn wieder,  
Den Sinn an seinem Schmerze zu erfrischen?* (DKA 2, 332, v. 1271–1276)

Die handschriftliche Situation (vgl. 47/84–110) gibt keinen Hinweis für die Aufhebung der früheren Textstufe. So stützt sich meine Entscheidung (und die der FHA) einzig auf inhaltliche Kriterien. Die Randpassage ist von einem anderen, souveräneren Standpunkt aus formuliert. Empedokles verleiht nicht mehr bloß seinem Zorn Ausdruck, sondern analysiert das Verhalten der Agrigentiner und führt es auf deren naturfernen Zustand zurück („Das lebenslose Volk“). Das läßt darauf schließen, daß Hölderlin mit dem Randnotat den früheren Text ersetzen wollte, um den Gefühlsausbruch des Empedokles weitgehend zurückzunehmen. Untermuert wird diese Annahme durch die ersatzlose Tilgung des ersten Verses der nachfolgenden Hermokrates-Rhesis „Es ist zu zürnen nun nicht mehr die Zeit“.

Edition und Interpretation können aufs engste miteinander verknüpft sein. Beißners Lösung, das sollte nicht vergessen werden, beruht gleichermaßen auf Interpretation, setzt sie doch voraus, daß die Randniederschrift als Texterweiterung gedeutet wurde.

Um *einen* Vers ist der Lesetext der StA allerdings mit Sicherheit zu lang geraten: Mit dem Passus „Daß ihn der Größre nicht zu Tode schröke.“ hat Beißner die ältere Variante zu dem nachträglich zwischen die Zeilen geschriebenen „Wie könnt er sonst vor Größerem bestehn?“ in seine Lesefassung aufgenommen.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Ähnliches gilt für die Verse 1794 und 1795 (erste Fassung) der StA: Der Vers „Vom Tagewerk das Auge zu befreien“ (1795) wurde von Hölderlin mit der Formulierung „Den

Zu viel Text gibt die StA auch in einem anderen Fall. Beißner hat nicht bemerkt, daß in seinem Lesetext zwei Fassungen der gleichen Textpartie in kurzer Aufeinanderfolge erscheinen:

*Ich war geliebt, geliebt von euch ihr Götter  
Ich erfubr euch, ich kannt euch, ich wirkte mit euch wie ihr  
Die Seele mir bewegt, so kannt ich euch  
So lebtet ihr in mir – o nein! es war  
Kein Traum, an diesem Herzen fühl' ich dich  
Du stiller Aether! wenn der Sterblichen Irrsaal  
Mir an die Seele gieng und heilend du  
Die liebeswunde Brust umathmetest  
Du Allversöhner! und dieses Auge sah  
Dein göttlich Wirken, allentfaltend Licht!  
Und euch, ihr andern Ewigmächtigen –  
O Schattenbild! Es ist vorbei  
Und du, verbirg dirs nicht! du hast  
Es selbst verschuldet, armer Tantalus [...]<sup>25</sup>* (StA IV, 15, v. 322–335)

*[...] und wenn ich oft  
Auf ferner Bergeshöhe saß und staunend  
Des Lebens heilig Irrsaal übersann,  
Zu tief von deinen Wandlungen bewegt,  
Und eignes Schicksaal abndend,  
Dann athmete der Aether, so wie dir,  
Mir heilend um die liebeswunde Brust,  
[...]* (StA IV, 18, v. 401–407)

Die erste und frühere dieser beiden Fassungen hat Hölderlin im Kontext des Auftrittsmonologs seiner Hauptfigur auf 47/23 (49) entworfen. Wenige Seiten später dann (auf 47/27–53) hat er die Passage, neu formuliert, in den fortlaufenden Textzusammenhang der Tragödie integriert. Diese Eigenart des ‚Aufsparens‘ ist bei Hölderlin öfters zu beobachten. Selbstverständlich darf nur eine und zwar die spätere Fassung der Textstelle im Lesetext erscheinen.

Göttern der Natur ein Fest zu bringen“ neu gefaßt. Die DKA gibt hier selbstverständlich nur die neuere Variante (1764).

<sup>25</sup> Im allerersten Entwurf auf 47/23 (49) findet sich mit der Formulierung „Und wenn ich oft auf Bergeshöhen stand“ die Vorstufe zu „und wenn ich oft / Auf ferner Bergeshöhe saß“ (StA IV, 18, v. 401 f.).



Damit bleibt von dem auf 47/23 (49) Notierten nur noch wenig, was in die Textkonstitution einzubeziehen ist:

5 Ich erfuhr Du stiller Aether! weiß der Sterblichen Irrsaa!  
 Mir an die Seele gieng und heilend du  
 Die liebeswunde Brust umathmetest  
 euch ich  
 10 kant euch Du Allversöhne(nder)! und dieses Auge sah  
 Dein göttlich Wirken, allentfaltend Licht  
 ich wirkte  
 mit euch Du stiller Aether! wen ((de)) (hei) der Sterblichen Irrsaa!  
 wie ihr Die Seele mir bewegt und heilend du  
 15 Mir Unstet(ig)es Irrsaa! schmerzend oft mich traf  
 an die Seele Und heilend du (/) die liebe(n)s wunde Brust (um) (,) söhner  
 gieng und o wie lauscht' ich dir  
 Umathmetest (/), du Allversöhnender  
 ihr Quellen und Flammen  
 20 <Und euch, ihr andern, allentfaltend Licht,  
 Der Erde Mit fromen  
 Ihr Quellen und Flammen der Erde!> Sin, o allentfal-  
 all/ tend Licht!  
 Und dich, o/entfaltend Licht, wie oft  
 (Mit) Hab ich mit fromem Sine dich belauscht!  
 Und euch, ihr andern Ewigmächtigen,  
 heiliger unvergeßlicher  
 <Und wie (sie all) in ewiger unverletzbarer Liebe  
 25 Sich einigen) auf der (gipfel)n  
 Und (da)wen ich oft auf Bergeshöhe(n) []stand  
 (Und)  
 O Schattenbild

(FHA 12, 90)

Die am linken oberen Rand ansetzende Niederschrift sollte zum Ersatz für die danebenstehende, von Hölderlin aufgesparte, Partie werden. Sie knüpft direkt an den untersten Vers der vorangehenden Manuskriptseite 47/22 (22) an, wird von Hölderlin aber nicht ausgearbeitet, sondern bricht ab, ohne im Text einen weiterführenden Anschluß zu haben.

Auch dieses Randnotat findet sich im Lesetext der StA (v. 323 f.). Seine Integration in einen geschlossenen Textzusammenhang hat Beißner allerdings einiges an Akrobatik abverlangt: zweimal muß er zwi-

schen den Manuskriptseiten hin- und herspringen.<sup>26</sup> Die Textanschlüsse, die er auf diese Weise schafft, sind ein editorisches Konstrukt.

Als letztes Notat auf 47/23 – danach ist noch mehr als ein Drittel der Seite freigeblieben – steht völlig isoliert und ohne ersichtlichen Textzusammenhang der unvollständige (da ohne Satzzeichen gebliebene) Ausruf „O Schattenbild“. Beißner schließt dieses Segment mit dem oberen Halbvers der folgenden Manuskriptseite 47/24 (50) zu dem Vers „O Schattenbild! Es ist vorbei“ (333) zusammen.

Abgesehen davon, daß der so entstandene Vers metrisch zu kurz geraten ist, spricht die handschriftliche Situation gegen Beißners Lösungsversuch. Wie nämlich ließe sich begründen, daß die Niederschrift von Hölderlin nach der Vershälfte „O Schattenbild“ räumlich unterbrochen wurde?

Alles deutet darauf hin, daß die hier vorliegende Monologpartie bruchstückhaft geblieben ist. Hölderlin hat sich Platz gelassen für eine spätere Ausarbeitung. Weil eine solche, die Textlücke schließende, Überarbeitung jedoch nie erfolgt ist, muß der Editor den Fragmentcharakter des handschriftlichen Befunds akzeptieren und an die Leser weitergeben:

*Ich war geliebt, geliebt von euch ihr Götter  
 Ach innig, wie ihr umeinander lebt  
 So lebet ihr in mir, und nein! es war  
 Kein Traum, an diesem Herzen fühlt' ich euch  
 Ich erfuhr euch ich kann euch ich wirkte mit euch*

O Schattenbild!

Es ist vorbei

*Und du nur, verbirg dirs nicht! du hast  
 Es selbst verschuldet, armer Tantalus* (DKA 2, 291, v. 321–329)

<sup>26</sup> Ich skizziere die Textkonstitution Beißners ab v. 322: „Ich war geliebt, geliebt von euch ihr Götter“ steht auf 47/22, dann springt Beißner auf die folgende Manuskriptseite und schließt das Randnotat an: „Ich erfuhr euch, ich kann euch, ich wirkte mit euch wie ihr / Die Seele mir bewegt.“ Jetzt schwenkt Beißner wieder zurück auf 47/22 und fährt im Text fort mit „so kann ich euch / So lebet ihr in mir – O nein! es war / Kein Traum, an diesem Herzen fühlt' ich dich“ („dich“ ist in der Handschrift getilgt). Danach schließlich erfolgt der Anschluß der von Hölderlin später erst verwendeten Passage „Du stiller Aether! [...]“.

In der StA hingegen, wie übrigens auch in der FHA<sup>27</sup>, hat erst die synthetisierende Manipulation des Editors einen Textzusammenhang erzwungen. Damit bin ich bei einem weiteren Aspekt meiner Kritik an den beiden historisch-kritischen Ausgaben angelangt: Sowohl in der FHA als auch in der StA wird der Leser in zahlreichen Partien über die Unabgeschlossenheit der handschriftlichen Situation hinwegtäuscht.

## V

*Pausanias.*

*Und du? und du? ach! nennen will ichs nicht,  
Daß sie nicht ahnden, was geschehen wird.*

(FHA 13, 747, v. 1493 f.)

*PAUSANIAS*

*Und du? und du? ach nennen will ichs nicht  
Vor diesen Glücklichen*

*Daß sie nicht ahnden, was geschehen wird,  
Nein! – – du kannst es nicht.*

(StA IV, 69, v. 1643–1646)

So wie in diesem Fall<sup>28</sup> spiegelt der Lesetext der StA in vielen Textpassagen die Bruchstückhaftigkeit des handschriftlichen Befunds in angemessener Weise wider als die stark synthetisierenden Textfassungen der FHA. Dennoch sind auch bei Beißner Tendenzen zu erkennen, den handschriftlichen Befund editorisch aufzupolieren. Während Sattler mit allen Mitteln einen geschlossenen Textzusammenhang erzwingt, ist Beißner mehr um die künstlerische Geschlossenheit besorgt.

So finden sich in der StA zahlreiche und zumeist unauffällige ‚textkosmetische‘ Eingriffe, die auf die Behebung metrischer Unregelmäßigkeiten zielen. Indem Beißner etwa aus dem handschriftlichen „kamest“ „kamst“ macht, vermag er ein Hypermetrum um eine Silbe zu reduzieren.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Sattler macht nicht den Fehler, die Erstfassung der Aether-Anrufung aufzunehmen. Sein, ebenfalls geschlossener, Lesetext gründet aber auf weiterreichenden, willkürlichen Textreduktionen (vgl. FHA 13, 706, v. 315–319).

<sup>28</sup> Vgl. 47/103 (129).

<sup>29</sup> Dies Beispiel: StA IV, 58, v. 1330 – in meinem Text sind solche Eingriffe unterblieben, vgl. DKA 2, 333, v. 130.

Es gibt aber auch weiterreichende Manipulationen. Der Text der DKA lautet, Hölderlins Handschrift<sup>30</sup> entsprechend:

*[...] und wähtest, [angeredet ist Hermokrates]  
Ich würde dir gleich, wenn du mit deiner Schmach  
Das Angesicht mir übertünchtest,  
Das war ein alberner Gedanke, Mann! (DKA 2, 333, v. 1311–1314)*

In der StA ist die metrische Unregelmäßigkeit beseitigt:

*[...] und wähtest,  
Ich würde dir, wenn du mit deiner Schmach  
Das Angesicht mir übertünchtest, gleich?  
Das war ein alberner Gedanke, Mann! (StA IV, 58, v. 1341–1344)*

Beißner weicht damit – und ohne daß dies im Apparat kenntlich gemacht würde<sup>31</sup> – in dreifacher Hinsicht vom handschriftlichen Befund ab: Er stellt das Wort „gleich“ um, er greift in die Interpunktion ein (das Fragezeichen findet sich nicht in der Handschrift) und er verändert den Satzrhythmus, dem er durch Sperrung der Versteile einen anderen Spannungsbogen verleiht.

Grundsätzlich und im Gegensatz zu FHA und StA habe ich textglättende Eingriffe jeder Art unterlassen. Der Lesetext der DKA gibt die Unregelmäßigkeiten und Brüche des von Hölderlin Niedergeschriebenen wieder. So weist dieser denn auch mehr Lücken, mehr offensichtlich Unfertiges auf als in den beiden historisch-kritischen Ausgaben.

Die nachträglich erst zwischen älteren Versen eingeflickte Rede des Mekades bricht in meiner Textedition mitten im Satz ab:

*Ein kräftger Gegner das macht ihn furchtbar  
Sieh nur, dann erst  
Dann fühlt er seine Macht, dann wird (DKA 2, 366, v. 151–153, 2. Fassung)*

In der StA (auch in der FHA<sup>32</sup>) liest sich die gleiche Passage folgendermaßen:

*[...] Ein kräftger Gegner macht ihn furchtbar.  
Sieh nur, dann erst, dann fühlt er seine Macht. (StA IV, 96, v. 155 f.)*

<sup>30</sup> Vgl. 47/87 (113).

<sup>31</sup> Vgl. StA IV, 821, v. 527.

<sup>32</sup> Vgl. FHA 13, 821, v. 156 f./150 f.

Beißner hat sich aus der fragmentarisch gebliebenen Überarbeitung Hölderlins einzelne Bruchstücke herausgegriffen und aus diesen einen geschlossenen Text konstruiert.

Eine der wichtigsten Verbesserungen der DKA gegenüber den älteren Editionen ist, daß sie die Unabgeschlossenheit zahlreicher Partien erstmals in adäquater Weise erfaßt.

*EMPEDOKLES.*

*O lieber Undank! gab ich doch genug  
Wovon ihr leben möget.*

*[Ich hab es euch gesagt. Ihr dürft leben  
So lang' ihr Othem habt; ich nicht. Es muß  
Bei Zeiten weg, durch wen der Geist geredet.  
Es offenbart die göttliche Natur  
Sich göttlich oft durch Menschen, so erkennt  
Das vielversuchende Geschlecht sie wieder.]\*  
Doch hat der Sterbliche, dem sie das Herz  
Mit ihrer Wonne füllte, sie verkündet,  
O laßt sie dann zerbrechen das Gefäß  
Damit es nicht zu andrem Brauche dien',  
Und Göttliches zum Menschenwerke werde. (DKA 2, 347, v. 1713–1725)*

\* stärker! stolzer! letzter höchster Aufflug (DKA 2, 347)

Dies ist eine für die 'Empedokles'-Interpretation sehr bedeutsame und entsprechend vielzitierte Passage. Denn es zeichnen sich hier die Umrisse einer Tragödientheorie ab, wie Hölderlin sie dann im 'Grund zum Empedokles' expliziert. Empedokles erscheint als Medium, durch das sich den Agrigentiner ein höherer Zusammenhang offenbart. Dies aber schließt die Gefahr in sich, daß die durch ihn symbolisierte All-Einheit mit seiner endlichen Gestalt identifiziert und also mißverstanden wird: Der Bedeutungsträger muß deshalb zerstört werden, soll der „Geist“ in seiner Totalität zur Geltung kommen.

Die von mir in eckiger Klammer wiedergegebenen Verse 1715–1720 waren von Hölderlin zur Überarbeitung vorgesehen. Die den eigenen Text kommentierende Anmerkung („stärker! [...]“) sowie Unterstreichungen auf 47/110 (136) signalisieren Hölderlins Unzufriedenheit mit dem bereits Niedergeschriebenen. Auf der folgenden Manuskriptseite 47/111 (137) findet sich dann ein Ansatz zur Überarbeitung:

*O lieber Undank! gab ich doch genug  
Wovon ihr leben möget.*

Auf diese eineinhalb Verse folgt eine Lücke von etwa 4 cm, danach fährt Hölderlin mit dem Vers „Doch hat der Sterbliche [...]“<sup>33</sup> fort, der sich gleichlautend schon auf der vorangegangenen Manuskriptseite (47/110) findet. Der dazwischenliegende Raum ist von Hölderlin also für die – nicht erfolgte – Überarbeitung der bei mir eingeklammerten Verse freigehalten worden.

Die StA und die FHA allerdings ziehen den Ansatz zur Neufassung auf 47/111 (137) und den älteren, als mißfallend gekennzeichneten Text zusammen, ohne daß diese Kontamination dem Leser kenntlich gemacht würde:

*O lieber Undank! gab ich doch genug  
Wovon ihr leben möget. Ihr dürft leben  
So lang' ihr Othem habt: ich nicht. [...] (StA IV, 73, v. 1745–1747)*

Die metrische Regelmäßigkeit von Beißners Text kommt dadurch zustande, daß er das Segment der älteren, auf 47/110 angebrachten Textschicht „Ich hab es euch gesagt.“ wegfallen läßt und das Hypermetrum des so entstehenden Verses „Wovon ihr leben möget. Ihr dürft leben“ reduziert, indem er aus dem deutlich lesbaren „dürft“ das einsilbige „dürft“ macht.

Dadurch scheint der von Beißner konstruierte Anschluß formal stimmig. Bei näherem Hinsehen allerdings werden inhaltliche Disharmonien offenkundig. Wurde in der früheren Formulierung ein bloßer Gegensatz aufgebaut zwischen dem Schicksal des Volkes und dem des Empedokles („Ihr dürft leben / So lang' ihr Othem habt: ich nicht.“), sucht Hölderlin beides nun kausal miteinander zu verknüpfen. Die bloße Entgegensetzung der Schicksale erscheint in der Neufassung als einseitiges Abhängigkeitsverhältnis: Empedokles präsentiert sich den Agrigentiner nun als *Stifter* eines zukünftigen erneuerten Daseins. Es ist daher wahrscheinlich, daß die neue Formulierung „[...] gab ich doch genug / Wovon ihr leben möget“ die ältere „Ihr dürft leben / So lang' ihr Othem habt: ich nicht.“ ersetzt.

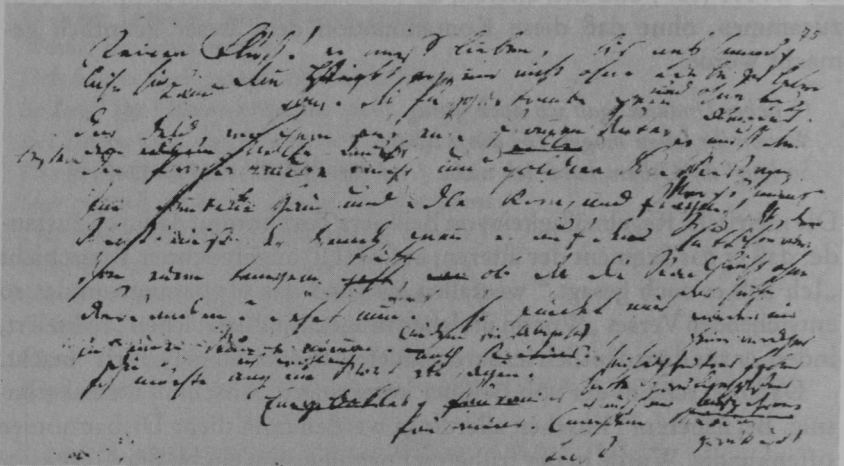
Beißner hat also nicht nur zwei verschiedene Fassungen einer Textpartie kontaminiert, ohne die Nahtstelle zu kennzeichnen, sondern hat im Gegenteil versucht, den Textanschluß – der auch inhaltlich problematisch ist – durch eine künstlich erzeugte metrische Regelmäßigkeit zu überspielen. Im weiteren entspricht der von ihm konstituierte Text dem der DKA; mit zwei entscheidenden Differenzen: Es fehlt sowohl die kritische Selbstkommentierung Hölderlins wie die eckige Klammer,

<sup>33</sup> DKA 2, 347, v. 1721.

die dem Leser der DKA signalisiert, daß die umschlossenen sechs Verse Hölderlin als obsolet galten.

Ganz ähnlich liegt der folgende Fall. Auch hier wieder besteht die Schwierigkeit darin, daß Hölderlin die Neufassung einer Textpartie theoretisch gefordert, nicht aber poetisch realisiert hat.

Hölderlins Unzufriedenheit manifestiert sich deutlich sichtbar an einem diagonalen Tilgungszeichen:



47/49 (75), oben.<sup>34</sup>

<sup>34</sup> In der Umschrift der FHA (12, 142):

	Keinen Fluch! er muß lieben, bis ans Unendliche hin,; daß (Lie)stirbt(,)er, um nicht ohne Liebe zu leben	) und ohne den Genius.
	( Land sonst die Purpurtraube gern	)
5	( Das Feld, wo gern für eure fromen Väter	)
	( Dem (edlern) Volke wuchs (edles)	) er muß den
	( bessern	)
	( Die Purpurtraube wuchs und goldne Frucht	) Rest von Versöhnungskraft, der
10	( Im dunkeln Hain, und edles Korn, und fragen	)
	( Wirst einst der Fremde, weiß er auf de(m)n Schutt	) ihm vi-
	( tritt	) leicht ohne
	( Von euern Tempeln (geht), (wo) ob da die Stadt	) das hätte
	( Gestanden? gehet nun! Ihr findet mich (indem sie abgehen)	) wieder in sein voriges
15	In einer Stunde nimmer. — (Kritias!) Dir u ich wohl ein noch Ich möchte noch ein Wort dir sagen.	heiligkeitres Leben hätte zurückgeholfen
20	(Empe(l)dokles. Pausanias.)	gleichsam <u>aufzehren</u> .
	Pausanias. (nachdem Kritias zurück ist)	

Diese Textpassage ist syntaktisch abhängig vom unteren, nicht durchgestrichenen Abschnitt der vorangehenden Manuskriptseite 47/48 (74). Das bedeutet, daß getilgter und nicht getilgter Text untrennbar verbunden und also bei der Textkonstituierung nicht differenziert zu behandeln sind. Der Editor muß deshalb entweder auch den deutlich gestrichenen Text in den Lesetext aufnehmen (wie Beißner es tut) oder den gesamten Abschnitt als getilgt betrachten (die Lösung der FHA).

Die wichtigste Entscheidungsgrundlage liefert eine Notiz, die am Kopf und am rechten Seitenrand der obenstehenden Kopie von 47/49 zu finden ist. Hier nämlich begründet Hölderlin die Tilgung, und zugleich entwickelt er eine Perspektive für die weitere Ausarbeitung der Tragödie:

Keinen Fluch! er muß lieben, bis ans Unendliche hin; dann stirbt er, um nicht ohne Liebe zu leben und ohne den Genius. Er muß den Rest von Versöhnungskraft, der ihm vielleicht ohne das hätte wieder in sein voriges heiligkeitres Leben zurückgeholfen gleichsam *aufzehren*.

Diese theoretische Formulierung drückt einen tiefgreifenden Wandel in der Konzeption der Tragödie und ihres Helden aus. Empedokles' Tod soll nicht länger den Charakter einer Flucht aus beengender Lebenswirklichkeit tragen, sondern im Gegenteil als Konsequenz seiner Hingabe ans Bestehende erscheinen. Der Widerspruch zwischen diesem Konzept und der niedergeschriebenen, zornigen Rede des Empedokles war Hölderlin bewußt. Mit der Randnotiz gibt er sich selbst die Richtlinien für eine zukünftige Umarbeitung, wobei die Verfluchung von Volk und Priester verworfen wird.

Die StA nimmt in ihren Lesetext also eine Textpassage auf, die durch die spätere Selbstkommentierung Hölderlins für ungültig erklärt ist. Zwar sind sowohl die Randnotiz als auch ein Hinweis auf die Tilgung des oberen Abschnitts von 47/49 im Apparat der StA verzeichnet<sup>35</sup>, beide Befunde werden aber weder miteinander in Beziehung gebracht, noch überhaupt in ihrer potentiellen Bedeutung für die Textkonstitution diskutiert. Der tiefgreifende Konzeptionswandel, auf dem diese Eingriffe basieren, bleibt unbeachtet; die von Beißner herauskristallisierte Fassung steht gegen die letzte Intention des Dichters. Hölderlins Bemühungen, die Tragödie vom ersten Akt an klarer zu strukturieren, dem Tod des Helden Notwendigkeit, Stringenz und Legitimität zuzuschreiben, lassen sich in der StA nicht nachvollziehen.

Die FHA hingegen scheidet, wie schon erwähnt, die von Hölderlin

<sup>35</sup> Vgl. StA IV, 481.

verworfenen Textfassung aus. Dennoch konstituiert Sattler einen bruchlosen Lesetext:

*Sie haben wehe mir gethan, doch hätt'  
Ichs wohl vergessen, aber dich? – hal geht  
Nun immerhin zu Grund, ihr Nahmenlosen!  
Ihr findet mich in einer Stunde nimmer. –* (FHA 13, 719, v. 710–713)

Die im Text entstandene Lücke wird überspielt und die verbleibenden Segmente werden zu einer Einheit verschmolzen. Aus dem in der Handschrift auf zwei Verse verteilten Ausruf „gehete nun! Ihr findet mich / In einer Stunde nimmer.“ entsteht der eine Vers „Ihr findet mich in einer Stunde nimmer.“ So konstruiert Sattler einen Lesetext, der über die Unfertigkeit dieser Rthesis hinwegtäuscht und deshalb ebenfalls keine befriedigende Lösung darstellt. Eine im Lesetext verbliebene Lücke hätte dem Benutzer die Problematik wenigstens angedeutet.

Die eigentliche Verfluchung beginnt mit „Sterbt“ auf 47/48 (74). Genau nach diesem Wort weist die Handschrift ein Kreuz auf, das allerdings ohne eine ebenso markierte Bezugsstelle bleibt. Dennoch ist es naheliegend, hier den Bezug zur Randnotiz der folgenden Seite („keinen Fluch! [...]“) anzunehmen. Für die Textkonstitution der FHA wird dieser Zusammenhang grundlegend.<sup>36</sup> Der Lesetext erfährt die entsprechende Kürzung, nimmt aber merkwürdigerweise Hölderlins Randnotiz als Fußnote auf<sup>37</sup> und ordnet sie mittels Kreuzen dem Ende von Vers 712 zu. Der vorangehende Ausruf des Empedokles ist von Zorn, hauptsächlich aber von Resignation bestimmt und bildet erst die Einleitung zur anschließenden Verfluchung. Hölderlins Notiz wird also einem Kontext zugeordnet, auf den sich ihre Aussage nicht bezieht. Dem Benutzer der FHA bleibt unklar, ob es sich um eine Infragestellung oder um eine Bestätigung des Niedergeschriebenen oder um ergänzende Überlegungen handelt.

Weder die Entscheidung für einen überholten Text (StA) noch die bloße Textauslassung (FHA) wird der handschriftlichen Situation gerecht. Beide historisch-kritischen Ausgaben gaukeln dem Benutzer eine textliche Geschlossenheit vor, die ihm einen wichtigen Einblick in die gedankliche und konzeptionelle Entwicklung der Tragödie versperrt. Die Intention Hölderlins aber ergibt sich nur aus dem Verhältnis von niedergeschriebenem Text einerseits und theoretischer Selbstkommentierung andererseits:

<sup>36</sup> Vgl. FHA 13, 597.

<sup>37</sup> FHA 13, 719.

*Sterbt\*\* langsamen Tods, und euch geleitet,  
Des Priesters Rabengesang! und weil sich Wölfe  
Versammeln da, wo Leichname sind, so finde sich  
Dann einer auch für euch; der sättige  
Von eurem Blute sich, der reinige  
Sizilien von euch; es stehe dürr  
[Das Land, wo sonst die Purpurtraube gern  
Dem bessern Volke wuchs und goldne Frucht  
Im dunkeln Hain, und edles Korn, und fragen  
Wird einst der Fremde, wenn er auf den Schutt  
Von euern Tempeln tritt, ob da die Stadt  
Gestanden? gehet nun! Ihr findet mich  
In einer Stunde nimmer. –]* (DKA 2, 307, v. 746–758)

*\*\* Keinen Fluch! er muß lieben, bis ans Unendliche hin; dann stirbt er, um nicht ohne Liebe zu leben und ohne den Genius. Er muß den Rest von Versöhnungskraft, der ihm vielleicht ohne das hätte wieder in sein voriges heiligkeitres Leben zurückgeholfen gleichsam aufzehren.* (DKA 2, 307)

## VI

Konjekturen sind bewußte editorische Eingriffe in den Wortlaut des vom Dichter Niedergeschriebenen. Sinnstörende Schreibversehen, Buchstaben- und Wortauslassungen sollen durch sie richtiggestellt werden. Damit sind Konjekturen aber von der (subjektiven) Sinnerwartung des Editors abhängig.

Ich habe die Konjekturen von FHA und StA überprüft und einige von ihnen rückgängig gemacht, weil sie überflüssig oder gar sinnwidrig sind. Aus der zweifelsfreien Lesung „Der Mächtigen“ (HS 47/156–44; Umschrift S. 371, 25) macht die FHA in der Phasenanalyse (791, 454) „Der mächtige“. Der vollständige Satz lautet demnach:

*Ein böses Zeichen ist  
Es mir wenn so der Geist, der immerfrohe sich  
Der mächtige umwölket.* (FHA 13, 830, v. 452/458–454/460)

Somit erscheint „mächtige“ neben „immerfrohe“ als weiteres Adjektiv zu „Geist“. Ein anderer inhaltlicher Zusammenhang ergibt sich, wenn man der Handschrift folgt:

*Ein böses Zeichen dünkt  
Es mir wenn so der Geist, der immerfrohe sich  
Der Mächtigen umwölket.* (DKA 2, 377, v. 458–460)

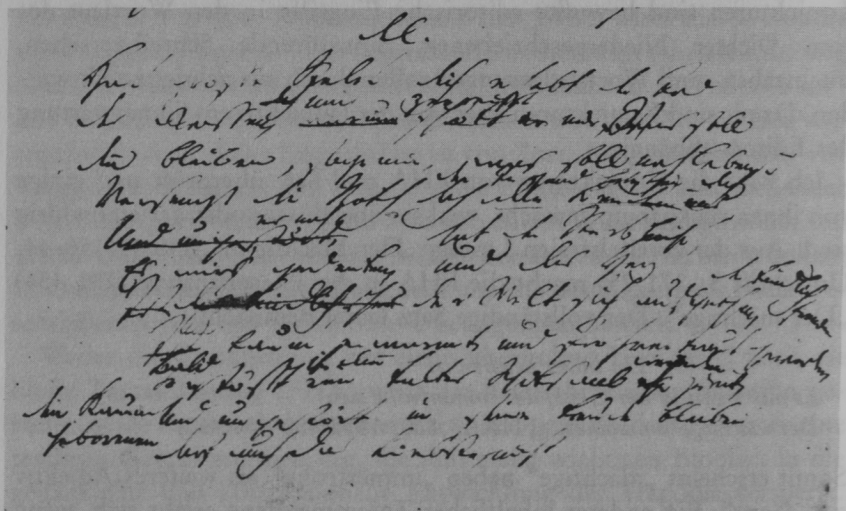
Die Konjektur der FHA hätte höchstens als zusätzlicher editorischer

Vorschlag angefügt werden dürfen. Statt dessen sind die Editoren umgekehrt verfahren; in der Phasenanalyse<sup>38</sup> ist zu lesen: „Mglw.: Der Mächtigen“.

Auch Beißner konjiziert ohne zwingenden Grund: Aus dem handschriftlichen Befund „blinde“ macht die StA (IV, 644, Z. 12) den Komparativ „blinder“. Die entsprechende Textpassage der DKA, die „blinde“ erhalten hat, zeigt, daß eine Änderung in „blinder“ eher sinnstörend sein müßte:

*Denn viel gesündigt hab ich von Jugend auf  
Die Menschen menschlich nie geliebt, gedient,  
Wie Wasser auch und Feuer blinde dient,  
Darum begegneten auch menschlich mir  
Sie nicht, [...] (DKA 2, 400, v. 35–39)*

Ich habe Konjekturen der historisch-kritischen Ausgaben rückgängig gemacht, statt neue hinzuzufügen. Der folgende Fall bildet eine Ausnahme:



47/131 (157)

<sup>38</sup> FHA 13, 791, siehe v. 454 a.

Del.

Ha! große Seele! dich erhebt der Tod  
(doch) mich zerreißt  
Des Großen, (warum) (schrökt er) nur(.). (w)Was soll  
25 Denn bleiben, sage mir, was soll noch leben?  
der Jugend Blüthe(n) doch  
Versengt die Noth doch (alle Freuden uns)(.)  
es noch hat der Sterbliche,  
(Und ungestört.)  
30 Es mirs) gedenken, und das Herz  
der kindlich  
(Ist) (Das kindlichscheu) der Welt sich aufgethan, fremde  
Und-  
(Ist) kaum erwarmt, und frohvertraut geworden,  
35 Bald- ihn daß (wieder)  
So [stößt ein kaltes Schicksaal (es)ihn zurück,  
Den Kaum-  
Und ungestört in seiner Freude bleiben  
geborenen  
40 Darf auch(.) das Liebste(.) nicht

(FHA 12, 314)

Beißners Lesetext lautet:

DELIA

Ha! große Seele! dich erhebt der Tod  
Des Großen, mich zerreißt er nur. Was soll  
Es mirs gedenken, hat der Sterbliche  
Der Welt sich aufgethan, der kindlich fremde,  
Und kaum erwarmt, und frohvertraut geworden, [...]

(StA IV, 84, v. 2028–2032)

Bei der Textkonstitution ist Beißner auf einen Widerstand gestoßen. Der Versanfang „Es mirs gedenken“ (Umschrift Z. 30) ergibt keinen Zusammenhang mit dem in der Handschrift vorangehenden Vers „Versengt die Noth der Jugend Blüthe doch“ (Z. 26). Die einzige syntaktische Anschlußmöglichkeit, die Beißner finden konnte, bot ihm das Versende „Was soll“ (Z. 23). In gewagter Kombination konstruiert er aus diesem Grund den inhaltlich völlig unbefriedigenden Versübergang „Was soll / Es mirs gedenken“, anstelle des in der Handschrift verbürgten Übergangs „Was soll / Denn bleiben, sage mir, was soll noch leben?“ (Z. 25). Mit dieser zweifelnden Frage hat Hölderlin die Haltung Delias prägnant umrissen. Sie bezieht, indem sie „leben“ und „bleiben“ in eins setzt, die direkte Gegenposition zu Empedokles<sup>39</sup>, der durch

<sup>39</sup> Die folgenden Verse des Empedokles könnten geradezu als Antwort auf Delia gelesen werden: „Vergehn? ist doch / Das Bleiben, gleich dem Strome den der Frost / Gefesselt.



seinen Todesentschluß dem ‚Bleiben im Leben‘ eine Absage erteilt hat. Daher ist diesem Textübergang der unbedingte Vorzug gegenüber dem von Beißner konstituierten zu geben.

Die Schwierigkeit des Passus „Es mirs gedenken“ ist damit freilich nicht gelöst. Sie konnte aber behoben werden, erstens durch eine korrigierende Lesung (statt „mirs“: „wirs“, der Anfangsbuchstabe ist nach links aufgebogen!<sup>40</sup>) und zweitens durch eine Konjekture: „Es“ ist durch das nachfolgende „s“ von „wirs“ als Schreibversehen erklärbar; zu konjizieren ist „Eh“.

So konnte ich mit Hilfe eines minimalen Texteingriffs den äußeren und inneren Zusammenhang der Passage durchsichtig machen:

DELIA.

*Ha! große Seele! dich erhebt der Tod  
Des Großen, mich zerreißt er nur. Was soll  
Denn bleiben, sage mir, was soll noch leben?  
Versengt die Not der Jugend Blüte doch  
Eh wirs gedenken, hat der Sterbliche  
Der Welt sich aufgetan, der kindlich fremde,  
Und kaum erwarmt, und frohvertraut geworden,  
So stößt ein kaltes Schicksal ihn zurück,  
Den Kaumgeborenen und ungestört  
In seiner Freude bleiben darf auch  
Das Liebste nicht, ach! und die Besten  
Sie treten auf der Todesgötter Seit'  
Auch sie und gehn dahin, mit Lust und machen  
Es uns zur Schmach, bei Sterblichen zu bleiben.*

(DKA 2, 353, v. 1996–2009)

## VII

Bisher habe ich die Defizite der beiden historisch-kritischen Ausgaben auf wenige Hauptaspekte konzentriert. Im Hinblick auf die StA war dies zum einen das Bestreben, möglichst viel Text in die Lesefassungen aufzunehmen und zum anderen die Tendenz, dem Dramentext eine künstliche Abrundung zu verleihen. Für die FHA war die Deutung

Töricht Wesen! schläft und hält / Der heilige Lebensgeist denn irgendwo / Daß du ihn binden  
möchtest, du den Reinen?“ (DKA 2, 353, v. 1861–1865).

<sup>40</sup> Vgl. 47/131 (157).

handschriftlicher Merkmale wesentlich. Ihr verdanken sich, gemessen an der StA, einige Textbesserungen und eine ganze Reihe von Entscheidungen, die als willkürlich zu bezeichnen sind.

Eine derartige Systematisierung von Problemfeldern ist möglich, weil jeder der beiden Ausgaben bestimmte Leitlinien, auch subjektive Vorlieben und Interessen des jeweiligen Editors zugrundeliegen. Bei der praktischen Editionsarbeit freilich fächert sich der Text in lauter Einzel- und Sonderfälle auf, die eigener Analyse bedürfen.

Wenigstens einen solchen ‚Sonderfall‘, der sich keinem der behandelten Hauptaspekte zuordnen läßt, stelle ich abschließend dar.

Vollkommen zuzustimmen ist im folgenden dem von Beißner konstituierten Lesetext, nicht aber der von ihm vorgenommenen Sprecherverteilung, für die sich im Manuskript<sup>41</sup> keinerlei stützende Hinweise finden lassen.

EMPEDOKLES

*Hab'*

*Ichs doch gewußt, daß du nicht ohne Freude  
Mich gehen ließeest, Heldenmüthiger!*

PAUSANIAS

*Wo ist denn nun das Laid? umwallt das Haupt  
Dir doch ein Morgenroth und Einmal schenkt  
Dein Auge noch mir seine kräftigen Stralen.*

EMPEDOKLES

*Und ich, ich küsse dir Verheißungen  
Auf deine Lippen, „mächtig wirst du seyn,  
Wirst leuchten, jugendliche Flamme, wirst  
Was sterblich ist, in Seel und Flamme wandeln,  
Daß es mit dir zum heiligen Aether steigt.[...] (StA IV, 77f., v. 1853–1863)*

Indem Beißner die Verse 1856–1858 Pausanias zuordnet, wird die editorische Hinzufügung von zwei Sprecherangaben nötig, denn die Handschrift läßt weder erkennen, daß Empedokles' Rede durch Pausanias unterbrochen wird, noch, daß jener das Wort drei Verse später wieder aufnimmt. Zudem ergeben sich durch die Textzuordnung der StA inhaltliche Unstimmigkeiten. Die optimistische Frage „Wo ist denn nun das Laid?“ würde Pausanias, dem der Tod des Lehrers und Freundes sehr schwer wird, kaum über die Lippen kommen. Vielmehr ist er

<sup>41</sup> Vgl. 47/117 (143) und 47/118 (144).

zweifellos der Angesprochene, ihm wird als junglichem Hoffnungsträger des heranbrechenden, neuen Zeitalters das „Morgenroth“ zugeschrieben.

Die entsprechende Textpartie, die allein von Empedokles zu sprechen ist, lautet in der DKA:

EMPEDOKLES.

*Hab'*

*Ichs doch gewußt, daß du nicht ohne Freude  
Mich gehen ließest, Heldenmütiger!  
Wo ist denn nun das Leid? umwallt das Haupt  
Dir doch ein Morgenrot und Einmal schenkt  
Dein Auge noch mir seine kräftigen Strahlen.  
Und ich, ich küsse dir Verheißungen  
Auf deine Lippen, mächtig wirst du sein  
Wirst leuchten, jugendliche Flamme wirst  
Was sterblich ist, in Seel und Flamme wandeln  
Daß es mit dir zum heiligen Äther steigt.* (DKA 2, 351, v. 1822–1832)

## VIII

Meine Textedition baut auf der Leistung von StA und FHA auf. Ohne diese beiden Editionen hätte der eigenen Arbeit der auslösende Anreiz, aber auch die Grundlage gefehlt. Das Vorliegen zweier historisch-kritischer Ausgaben wurde von mir als Chance wahrgenommen. Als Chance zur nüchternen (d.h. nicht ideologiebefrachteten) Erarbeitung einer in allen Partien durch die Handschrift abgesicherten Textedition der Tragödie, die sich nicht unter den Druck stellt, sensationelle Neuerungen zu bieten.

Daß die von mir erstellten Textfassungen denen der StA wesentlich näher stehen, dürfte deutlich geworden sein. Nur in seltenen Fällen konnte eine abweichende Lösung Sattlers als Fortschritt anerkannt und übernommen werden. Dennoch weist die neue Textedition auch gegenüber der StA eine ganze Reihe wichtiger Verbesserungen auf.

Ich fasse zusammen:

1. Im Gegensatz zu FHA und StA wurde die originale Interpunktion Hölderlins beibehalten, was für den Textrhythmus von einschneidender Bedeutung ist.

2. Der Text konnte an zahlreichen und, wie zu sehen war, auch an inhaltlich wichtigen Einzelstellen verbessert werden.

3. Entgegen der Praxis von FHA und StA wurden textglättende Eingriffe jeglicher Art unterlassen. Es wurden keine Textanschlüsse und -übergänge konstruiert, sondern die Brüche der Handschrift wieder sichtbar gemacht. Der Leser wird somit nicht über das Unfertige und Fragmentarische der Hölderlinschen Entwürfe hinweggetäuscht.

4. Die bislang übliche Kontamination von Entwurf und Reinschrift der zweiten Fassung wurde aufgehoben. Beide Textstufen werden separat gedruckt den Lesern zugänglich gemacht.

5. Die theoretischen Anmerkungen und dichtungspraktischen Selbstkommentierungen Hölderlins sind dem Lesetext an entsprechender Stelle beigeordnet. Dadurch wird Hölderlins Intention faßbarer und der Status des bereits niedergeschriebenen poetischen Textes bestimmbar.

6. Der bisher zumeist unter dem Titel 'Das Werden im Vergehen' gedruckte Aufsatz 'Das untergehende Vaterland' ist erstmals dem Arbeitskomplex der Tragödie zugeordnet. Damit wird der Abschluß des 'Empedokles'-Projekts als seine gedankliche Überwindung erkennbar. Mit dem – vermutlich um die Jahrhundertwende niedergeschriebenen – Aufsatzentwurf ist die im 'Grund zum Empedokles' explizierte Tragödientheorie aufgehoben.

*Wörterbuch zu Friedrich Hölderlin. II. Teil: Hyperion.* Auf der Textgrundlage der Großen Stuttgarter Ausgabe. Bearbeitet von Hans Otto Horch, Klaus Schuffels und Manfred Kammer in Verbindung mit Doris Vogel und Hans Zimmermann (Indices zur deutschen Literatur, hrsg. v. Winfried Lenders, Helmut Schanze, Hans Schwerte, Bd. 19), Tübingen: Max Niemeyer 1992.

Über die grundsätzliche Bedeutung des Hölderlin-Wörterbuchs und über dessen besondere Einrichtung braucht, nach meiner Rezension des I. Teils, der die Gedichte verzeichnet, jetzt nichts Zusätzliches gesagt zu werden. (Vgl. HJb 24, 1984/85, 375–379.) Die Einrichtung des II. Teils, der ausschließlich den Wortschatz des 'Hyperion' enthält, entspricht in großen Zügen derjenigen des I., sieht man von Details ab wie dem Verzicht auf die Angabe der Wortarten-Klassifikation, der Häufigkeit eines Wortvorkommens oder der Seitenzahl-Aufschlüsselung. Indes zwang die Kompliziertheit der Beißnerschen Seitenzählung im 'Hyperion'-Band der Großen Stuttgarter Ausgabe die Herausgeber mit Recht zur Vereinheitlichung. Beißner führt dort nämlich für den endgültigen Roman und für das Thalia-Fragment auch die Seiten des Erstdrucks auf, mit Zeilenzählung ausschließlich innerhalb dieser Seitenzahlen, nimmt jedoch für alle übrigen Vorstufen des Romans eine eigene Seiten- und Zeilenzählung vor, außer für die metrische Fassung, deren Verse er durchnumeriert. Die Herausgeber des Wörterbuchs übernahmen durchweg Beißners eigene Seitenzählung, mußten nun aber für den endgültigen Roman, das Thalia-Fragment und die metrische Fassung die Zeilen für jede Seite neu durchzählen, so daß wir hier keine Übereinstimmung zwischen den Zeilenangaben im Wörterbuch und denen von Beißners Ausgabe haben. Wir müssen also als Benutzer jeweils selber auf den Beißnerschen Seiten die betreffende Zeile durch eigenes Zählen aufsuchen.

Eine weitere Schwierigkeit stellt sich demjenigen Benutzer entgegen, der es vor allem auf eine genetische Erforschung des 'Hyperion'-Wortschatzes abgesehen hat. Er muß zunächst damit zurechtkommen, daß die späteste Fassung, gemäß Beißners eigener Einteilung, zuerst auftritt, die Vorstufen dagegen, chronologisch geordnet, sich anschließen. Als weitere Erschwerung hat er den mehrfachen Durchgang durch die Belege gemäß der alphabetischen Reihenfolge der jeweiligen Flexionsendungen

hinzunehmen. Wenn ein Orthographiewechsel stattfand, kann es aus alphabetischen Gründen sogar vorkommen, daß relativ frühe Belege ganz zuletzt figurieren, wie z. B. *mer*, das in der metrischen Fassung noch ohne *-h-*, später mit *-h-* geschrieben wird.

Besonders fruchtbare Vergleiche werden sich fortan zwischen dem Wortschatz des 'Hyperion' und dem der Gedichte anstellen lassen, wobei natürlich außer der Chronologie auch die Gattung eine Rolle spielt. So ist bedeutungsvoll, daß das im 'Hyperion' zentrale Wort *Ideal* in den Gedichten sehr selten vertreten ist, und zwar beinahe nur in Gedichten an Diotima. So finden wir begrifflicher Weise den oder die *Griechen* im 'Hyperion' 22 mal, in den Gedichten nur zweimal (was zweifellos erstaunt), und nur in Gedichten vor 1800. Gleiches gilt von *griechisch*. Daß *Religion* und *Philosophie, philosophisch* im 'Hyperion' mehrmals auftreten, in den Gedichten nie, bedarf keiner Erläuterung. Eher ist das Gegenteil bemerkenswert: es gibt gar nicht so viele nur der Prosa vorbehaltene Wörter in Hölderlins Wortgebrauch. Die Nähe zwischen Roman und Gedicht ist auffällig, wenngleich differenzierte vergleichende Wortstudien darauf hinzuweisen haben werden, daß es einen stärker traditionell-allegorischen und -rhetorischen Zug im Wortgebrauch des 'Hyperion' gibt als in dem der – zumal späteren – Gedichte. Dafür ein sprechendes Beispiel: „Der Mensch ist aber ein Gott, sobald er Mensch ist.“ Diese besondere, für den 'Hyperion' typische Art der ‚uneigentlichen‘ Redeweise wird aus den Gedichten zunehmend verschwinden.

Überraschungen werden erst dem tiefer eindringenden Forscher auffallen. Eine solche ist der Gebrauch von *Wesen*: In den Gedichten nur vor 1800 enthalten (mit Ausnahme spätester Texte), und selten auf *eine* Gestalt bezogen (die Ausnahme bildet Diotima), kommt es im 'Hyperion' in etwa 130 Belegen vor, d.h. sechs mal so häufig wie in den Gedichten, und zwar meist im Singular und sehr oft auf das Erzählerisch („mein Wesen“) oder auf Diotima bezogen. Hier wären bedeutende gattungsspezifische Betrachtungen anzustellen: die Intimität in der Personensphäre, dem Ich wie dem Du eigen, läßt den Singulargebrauch nur im Roman zu, nicht in den eine Innigkeit der persönlichen Erfahrung oder Anrede hinter sich lassenden Gedichten. In die Sphäre der größeren Intimität paßt auch die weit häufigere Verwendung von *klein* im 'Hyperion', im Vergleich zu den Gedichten.

Schwieriger zu erklären ist der im 'Hyperion' häufige, in den Gedichten beinahe fehlende Gebrauch von *Gotttheit* (mit Ausnahme eines frühen Gedichts und einiger später Texte, z. B. hymnischer Fragmente). Hier meine ich auch ein gattungsspezifisches Problem zu erkennen, das jedoch

nicht thematischer Art ist, sondern auf die ‚Sphäre‘ des Worts bezogen ist. *Gotttheit* gehört nicht zu Hölderlins ‚klassischer‘ Dichtungssprache, da er dieses Wort mit Vorliebe für religiös und philosophisch gewichtige, sentenziöse Aussagen verwendet, die im Gedicht zu einer Störung des Gleichgewichts führen würden. Hier ist an die Subtilität der Hölderlin-schen Kompositionslehre zu erinnern, deren oberstes Gesetz Einheit heißt.

Dies sind die ersten Reaktionen eines Lesers, der damit anzudeuten versucht, wie viele fruchtbare Fragestellungen wir dem neuen Wörterbuch zu verdanken haben werden. Sicher wird die wohlhangewandte Mühe ihrer ausdauernden Bearbeiter durch intensive Forschungen belohnt werden. Die Hoffnung auf zügiges Erscheinen aller weiteren Bände sei ein neues Mal deutlich ausgesprochen!

Bernhard Böschstein, Genève

Das HJb gibt vom Bd. 28 an Autoren wissenschaftlicher Arbeiten, die zur Hölderlin-Forschung substantiell beitragen und in wissenschaftlichen Zeitschriften oder Sammelbänden außerhalb des HJb erscheinen, die Gelegenheit, mit einem Abstract den Hölderlin-Bezug ihrer Arbeiten vorzustellen. Damit soll dem Leser des HJb der Überblick über die Teile der Forschung erleichtert werden, die nicht z. B. als Monographien in der ‚Germanistik‘ besprochen sind.

Erfasst werden aufgrund der Dokumentation des Hölderlin-Archivs jeweils die Publikationen der beiden Vorjahre, hier also 1990 und 1991. (Einige Arbeiten aus früheren Jahren wurden noch aufgenommen, weil sie an relativ „unzugänglichen“ Stellen veröffentlicht sind.) Autoren von publizierten Arbeiten mit substantiellem Beitrag zur Hölderlin-Forschung (auch z. B. maschinenschriftliche Dissertationen), die befürchten, von der Dokumentation nicht erfasst worden zu sein, werden gebeten, Sonderdrucke/Kopien mit Abstract (10 Zeilen, genaue Adresse) zu schicken an: Hölderlin-Archiv, Württembergische Landesbibliothek, Postfach 105441, 7000 Stuttgart 10.

John Baker, Poetic calling, poetic failure: self-reflexivity in texts of Hölderlin, Wordsworth, and Shelley. *MLN* 105, 1990, 914–938.

Der Aufsatz handelt von der Ode ‚Dichterberuf‘. Er hat ein zweifaches Ziel: erstens, durch die Anführung gattungs- und themenverwandter Gedichte der englischen Literatur die Bedeutung der hölderlinschen Dichtung für die europäische Romantik auf Textebene darzustellen; zweitens, durch erneute philosophische Überlegungen die Schlußverse der Ode zu erschließen. Dieser Deutung zufolge entspricht „Gottes Fehl“ einer gewissen Zäsur, die den Kern der hölderlinschen Sprache trifft.

Maria Behre, Stile des Paradoxons als Weisen modernen Wirklichkeitsausdrucks in der Lyrik Hölderlins, Trakls und Celans. *Jahrbuch für Internationale Germanistik* 22, 1990, 8–32.

Aus einer stilistischen Theorie des Paradoxons in den fluiden Denkbildern Wasserspiegel, Wellengang oder Tiefensog zur Beschreibung ästhetischer Erfahrungen des Nebeneinanders, der Oszillation oder des Zusammenfalls werden Interpretationsperspektiven, die auf das Doppelte als Logik der Einbildungskraft zielen, für die Gedichte 'Hälfte des Lebens' (Hölderlin), 'Untergang' (Trakl) und 'Tübingen, Jänner' (Celan) gewonnen.

Uwe Beyer, Kunst als Vorschein: oder: inwiefern Hölderlin hält, was Bloch verspricht. *Prima philosophia* 4, 1991, 165–196.

Blochs Theorem von der Kunst als Ort objektiver Utopie wird zum Anlaß einer philosophischen Erörterung: 1. unter welchen Bedingungen der Kunst eine solche Leistung zugesprochen werden kann; inwiefern 2. Hölderlin und 3. Bloch diesen Bedingungen entsprechen. Fazit: Hölderlin denkt Kunst als Ort des Vorscheins ontologisch kontradiktionsfrei, wo Blochs eigene Konzeption in Aporien mündet.

Bernhard Böschstein, 'Brod und Wein'. Von der klassischen Reinschrift zur späten Überarbeitung. In: *Turmvorträge 1989/90/91. Hölderlin: Christentum und Antike*, hrsg. v. Valérie Lawitschka, Tübingen 1991, 173–200.

Nach Schmidt, Groddeck, Almhofer wird die späte Überarbeitung von 'Brod und Wein' neu interpretiert unter Einbeziehung des 5. Stasimons der 'Antigone'. Die Radikalität der neuen Verse, die schützende Zeichen, Gesetze, Regeln oder die verzehrende Wirkung des himmlischen Feuers selber darstellen, verbietet deren editorische Verbindung mit den stehengebliebenen, im Sinne des konstituierten Textes der FHA.

Ursula Brauer, „Der Einzige. HE. von Sinclair“. – Zur Freundschaft Hölderlins und Sinclairs. In: *Bad Homburger Hölderlin-Vorträge 1990*, Bad Homburg v.d.H. 1991, 7–32.

Ausgehend vom Notat Hölderlins wird anhand von Briefen Hölderlins und an ihn und anhand der Ode 'An Eduard' das wechselseitige Empfinden der Freundschaft untersucht. Sie erscheint als ambivalent, zumal von Sinclair her voll liebender Gewaltsamkeit, wohl auf homosexueller Anziehung beruhend. 1802/04 war Sinclair „Der Einzige“, wollte es sein. Daher mußte er Hölderlins geistige Erkrankung leugnen. 1804/06 hat er sich um Hölderlin in Homburg kaum gekümmert.

Wolfgang Braungart, Hyperions Melancholie. In: *Turmvorträge 1989/90/91. Hölderlin: Christentum und Antike*, hrsg. v. Valérie Lawitschka, Tübingen 1991, 111–140.

Der Aufsatz versucht Hölderlins Roman einmal nicht so sehr geschichts- und vereinigungsphilosophisch zu lesen, sondern stärker als Geschichte eines Menschen, dessen Lebensrhythmus durch den Wechsel von Grandiositätsphantasien und melancholischer Depressivität bestimmt ist. Hyperion ist ein narzistischer Held und der Roman „im Reiche der Poesie“ insofern ein Experiment, als eine problematische, tendenziell destruktive Subjektivität an ihre Grenze geführt wird.

Dieter Burdorf, Hölderlins späte Gedichtfragmente: eine exemplarische Untersuchung der Seiten 73 bis 76 des Homburger Folioheftes, Diss. Hamburg 1991. Erschienen Stuttgart/Weimar 1993 u.d.T.: Hölderlins späte Gedichtfragmente: „Unendlicher Deutung voll“.

Die Seiten 73–76 des Homburger Folioheftes werden editorisch und interpretatorisch erstmals umfassend erschlossen. Ergebnis der Untersuchung ist, daß es sich bei den Fragmenten um ein Ensemble locker zusammenhängender Texte unterschiedlicher Genres handelt, in dem die poetische Suche nach einem Ort gelingender Interaktion zwischen Subjektivität und Intersubjektivität dokumentiert ist. Dieser Ort ist nicht topographisch festzumachen, sondern nur als Schwebezustand zwischen gegensätzlichen poetisch evozierten Erfahrungsräumen (wie Deutschland–Frankreich) zu erreichen.

Stanley Corngold, Hölderlins „Schneller Begriff“. In: *Bad Homburger Hölderlin-Vorträge 1990*, Bad Homburg v.d.H. 1991, 65–82.

Die Denk-Kategorie „schneller Begriff“ erscheint in der 4. Maxime, die Hölderlin 1799 verfasst hat. Dort beschwört er eine besondere Art von poetischem Bewußtsein, das die Fähigkeit hat, am Detail zu verweilen, ohne den Blick auf die Ganzheit des Werkes zu verlieren. Ziel der Untersuchung ist, das Scheitern des vom „schnellen Begriff“ geleiteten dichterischen Programms Hölderlins darzustellen.

Olivier Depré, Eclairages nouveaux sur 'Le plus vieux programme de système de l' idéalisme allemand'. *Revue philosophique de Louvain* 88, 1990, 79 ff.

Nach einem Bericht über das Buch von R. P. Hansen, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Rezeptionsgeschichte und Interpretation*, Berlin/New York 1989, wird mit Pöggeler gegen Hansen

behauptet, die Handschrift Hegels sei nicht ohne den entscheidenden Einfluß Hölderlins zu verstehen, wobei auf den ontologischen Gehalt des Textes hingewiesen wird. Schließlich wird die Liste der französischen Übersetzungen des 'Programms' angegeben.

Andreas Döhler, Individualität als Texteigenschaft: Formierung und Schwund des poetischen Ichs in der Ode 'Abendphantasie' von Friedrich Hölderlin, Diss. Leipzig 1990.

Die Ode 'Abendphantasie' wird unter dem Aspekt der poetischen und ideellen Figurierung des lyrischen Ich auf der Basis einer umfassenden Analyse ihrer Struktur- und Sinnmomente textgenetisch interpretiert. Die Provenienz und Funktion der strukturinternen Subjektivierungsmerkmale werden ebenso aufgezeigt wie die Ambivalenz des sich gegen die Transzendierungstendenzen der Ode setzenden Ich.

Ulrich Gaier, Diotima, eine synkretistische Gestalt. In: Turmvorträge 1989/90/91. Hölderlin: Christentum und Antike, hrsg. v. Valérie Lavitschka, Tübingen 1991, 141–172.

Bedeutungsschichten des Namens Diotima im 'Hyperion' und der Lyrik: 1. Diotima ist nicht Susette Gontard, sondern im Roman ein Warnbild des Verhältnisses zwischen Hölderlin und Susette. 2. Die literarische Tradition der idealisierten Frau wird in Diotima auf den Höhepunkt eines modernen Heldentums im Bewußtsein gesteigert. 3. Die Umbenennung der Melite in Diotima erfolgte aufgrund von Fr. Schlegels Aufsatz 'Über die Diotima': Neucharakterisierung. 4. Die Liebestheorie, Schönheitslehre und Naturphilosophie des „Divus Plato“ von Marsilio Ficino als Grundlage Hölderlins für die Überwindung der Subjektphilosophie. 5. Etymologie „Diotima“ – „Ehre/Herrlichkeit Gottes“: Das antike und christliche Konzept der Herrlichkeit als religiöse Basis von den Tübinger Hymnen bis in die Turmgedichte.

Howard Gaskill, „Diss ist die Zeit der Könige nicht mehr“. Hölderlin and republicanism. *Strathclyde Modern Language Studies* 11, 1991, 39–56 (Special issue, The French Revolution).

Vortrag, gehalten 1989 in Glasgow; Adressaten primär Nicht-Spezialisten; knüpft an frühere Forschungsergebnisse an, darunter auch eigene (vor allem zum 'Hyperion'); Hölderlin als gemäßigter, aber konsequenter Verfechter der Ideale der Revolution, aufgefaßt als Triumph des Gemeingeistes über den Egoismus.

Emery Edward George, Hölderlin and his biographers. *Journal of English and Germanic philology* 89, 1990, 51–85.

Wieso gibt es noch keine letztgültige Hölderlin-Biographie? Vierzehn Unternehmen, von Waiblinger bis Constantine, werden untersucht. Keines dieser wird dem Leben und dem Werk gleich gerecht. Eine von mehreren Autoren zu besorgende, zuverlässige kritische Hölderlin-Biographie in etwa drei starken Bänden wird vom kommenden Jahrhundert zu erwarten sein. Sie würde eine Lücke füllen.

Daniele Goldoni, *Filosofia e paradosso. Il pensiero di Hölderlin e il problema del linguaggio da Herder a Hegel*, Napoli 1990 (Poiesis 12).

Durch eine scharfe Kritik an Fichtes „Ich“ hat das „Schöne“ Hölderlins an Ursprünglichkeit gewonnen, es darf deshalb nicht mit dem „ästhetischen“ Vermittlungsbegriff verwechselt werden: durch das Schöne öffnet sich tragisch – in der Sprache – die Stille der Natur. Damit wird auch die Betonung des Geschichtlichen gegenüber den Deutungen des frühen Heidegger, Beißners und Ryans abgeschwächt.

Otto-Joachim Grüsser, Justinus Kerner und Friedrich Hölderlin. In: Justinus Kerner: Jubiläumsband zum 200. Geburtstag, Weinsberg 1991, 263–284.

Hölderlin erkrankte nach 1802 an einer Schizophrenie und wurde vom September 1806 bis Mai 1807 im „Clinicum“ Tübingen stationär behandelt. Prof. J.H.F. Autenrieth beauftragte den Medizinstudenten Justinus Kerner mit der Betreuung Hölderlins. Diese Begegnung hinterließ bei Kerner literarische und persönliche Spuren, die in den 'Reiseschatten' und Briefen Kerners dokumentiert sind. Die literarische Diskussion um den „Holder“ der 'Reiseschatten', der Einsatz Kerners bei der Herausgabe von Hölderlins Gedichten und medizinische Fragen der Erkrankung Hölderlins werden besprochen. Der Beitrag erweitert die Kapitel zu Hölderlins Erkrankung in O.-J. Grüsser, Justinus Kerner, Heidelberg–New York 1987, 71–78 und 340–346.

Peter Härtling, Hölderlins Frieden: Nürtinger Rede. In: Friedrich Hölderlin: 17./18. Februar 1990; Essays, Interpretationen – Termine, Programme, Stuttgart 1990, 158–174.

Versuch, die Friedensvorstellungen Friedrich Hölderlins vor dem Hintergrund der von ihm erfahrenen Friedlosigkeit deutlich zu machen – auch als Beispiel gegen unsere Unfähigkeit zum Frieden.

Werner Hofmann, Zwei fürchterliche Träumer: Empedokles – Hölderlins Robespierre?. *Idea. Jahrbuch der Hamburger Kunsthalle* 8, 1989, 113–119.

„Das Opfer, das Empedokles und Robespierre vollziehen, setzt ihren fürchterlichen Träumen ein Ende.“ So beschließt der Vf. seinen Aufsatz, in dem er nachweist, daß Hölderlin „aus Empedokles nicht weniger als ein Gleichnis des Weltgeistes“ machte und die Parallelen zwischen ihm „als Opfer seiner Zeit“ (Hölderlin) und Danton, Marat und Robespierre sah, deren Tyrannei er kritisierte.

Kurt Hübner, Mythos, Logos, Wissenschaft. Zu den ontologischen Grundlagen von Hölderlins Dichtung. In: *Turm vorträge 1989/90/91. Hölderlin: Christentum und Antike*, hrsg. v. Valérie Lawitschka, Tübingen 1991, 7–27.

Hölderlin ist der Dichter des Mythos. Die Frage der Verbindlichkeit seines Werkes beruht daher auf der Frage der Verbindlichkeit mythischen Denkens. Der griechische Logos scheint die Gültigkeit des Mythos gesprengt und die vermeintliche Vollendung des Logos in der empirischen Wissenschaft das Schicksal des Mythos endgültig besiegelt zu haben. Dies erweist sich als epochaler Irrtum, dessen weltgeschichtliche Folgen ebenso Gegenstand von Hölderlins Werk sind wie der Mythos selbst.

Wilhelm G. Jacobs, „Licht unter dem Scheffel.“ Hölderlins Lehrer Christian Friedrich Schnurrer. In: *Turm vorträge 1989/90/91. Hölderlin: Christentum und Antike*, hrsg. v. Valérie Lawitschka, Tübingen 1991, 28–45.

Hölderlin ist mit dem von Jochen Schmidt thematisierten Problem des „Synkretismus“ durch sein Studium bei dem Professor der Exegese Christian Friedrich Schnurrer in Tübingen bekannt geworden. Dieser hat die seinerzeit moderne Exegese gelehrt, wie erhaltene Specimina der Jahre 1785–88 zeigen. Sie setzt die Bibel in Parallele zu anderen Texten der Antike; alle diese Texte werden als Zeugnisse der Einbildungskraft, als des in der Kindheit der Menschheit vorherrschenden Vernunftvermögens verstanden. Schelling entwickelt daraus das Konzept einer Geschichte als sich entwickelnder Vernunft. Es erklärt, warum Figuren aus verschiedenen Kulturkreisen aufeinander scheinbar synkretistisch zu beziehen sind: sie sind Erscheinungen derselben, sich auf dieser Stufe als Einbildungskraft zeigenden Vernunft.

Johann Kreuzer, „... In der dunkeln Wolke, du Gott der Zeit.“ Zur poetischen Gestaltung geschichtlichen Wandels in Hölderlins Dichtung. In: *Bad Homburger Hölderlin-Vorträge 1990. Bad Homburg v. d. H. 1991*, 51–64.

Nachgezeichnet wird, wie sich die Gestaltung geschichtlichen Wandels in Hölderlins Dichtung verändert. In poetologischer Hinsicht geht es um die Bestimmung des „furchtbaren Traums“, der in freier Kunstsachahmung ‚göttlich‘ ist. In der Dichtung stellt sich der Augenblick, der Veränderung wirklich ist, dar. Hinweise auf die „Feiertagshymne“ stehen am Schluß der Überlegungen.

Wolfgang Lange, Das Wahnsinns-Projekt oder was es mit einer „antiempedokleischen Wendung“ im Spätwerk Hölderlins auf sich hat. / Replik. *DVjs* 63, 1989, 645–678; 712–714.

Anhand einer Analyse der „Böhlendorff-Briefe“ und der „Feiertagshymne“ wird die Produktionsästhetik Hölderlins rekonstruiert. Dabei erweist sich die von J. Schmidt behauptete Distanzierung Hölderlins von seinen romantischen Anfängen als falsch. Statt eine „antiempedokleische Wendung“ zu vollziehen, arbeitet Hölderlin bis in die Spätzeit an dem, was von mir als Wahnsinns-Projekt der Romantik begriffen wird.

Bernhard Lypp, Poetische Religion. In: Walter Jaeschke, Helmut Holzhey (Hrsg.), *Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795–1805)*, Hamburg 1990, 80–111.

Die Abhandlung versteht sich als ein kunst-philosophischer Kommentar von Hölderlins Kunstauffassung. Diese ist als Konzeption ‚poetischer Religion‘ zu kennzeichnen, in der Dichtung, Philosophie und Religion untrennbar vereinigt sind. Auch Hölderlins ‚philosophisches‘ Gedankenfragment ‚Urtheil und Seyn‘ wird in diese Perspektive eingeordnet. Als Fluchtpunkt, auf den Hölderlins Vorstellung ‚poetischer Religion‘ zuläuft, gelten seine ‚vaterländischen Gesänge‘. Wiedererschienen als Kapitel des Buches: *Die Erschütterung des Alltäglichen. Kunst-philosophische Studien*, München 1991.

Hans Jürgen Malles, „... jetzt ewigen Jünglingen / ähnlich.“ Geschichte und Utopie in Hölderlins ‚Friedensfeier‘. In: *Bad Homburger Hölderlin-Vorträge 1990, Bad Homburg v. d. H. 1991*, 83–93.

Der Vortrag untersucht die Beziehungen zwischen Geschichte und Utopie im Denken Hölderlins anhand der späten Hymne ‚Friedensfeier‘. Es wird der Frage nachgegangen, wie Jahrhundertwende und Epochenum-

bruch das Geschichtsbild des Dichters beeinflussten und inwiefern sich im poetischen Nachvollzug von Geschichte am „Abend der Zeit“ eschatologische und utopische Elemente überlagern.

Vera Petrovna Obrazcova, Konceptija estetičeskogo vospitanija u Fridriha Gel'derlina. *Filologičeskie nauki* 1991, 44–53.

Hölderlins Bildungsroman 'Hyperion' verbindet die Aufklärung durch die Romantik mit dem Realismus dank der Verneinung der Despotie in der Politik, dank dem objektiven Idealismus in der Philosophie und dem Motiv der Freundschaft statt in der Liebe in der Ästhetik; die Schönheit rettet die Welt (Dostojewsky) mit Gottesmenschen (-leuten) (Hölderlin): von Schiller, Rousseau, den Jenaer Romantikern, Schelling, Hegel.

Emanuel Peter, Die Revolution als Fest – das Fest als Revolution: zur Rezeption der französischen Revolutionsfeste in der deutschen Frühromantik und ihre Geselligkeitstheorie. In: *Geist und Gesellschaft: zur deutschen Rezeption der Französischen Revolution*, hrsg. v. Eitel Timm, München 1990, 107–124.

Der Artikel untersucht das Fest-Motiv in der deutschen Journalistik und Literatur um 1790, besonders an Hölderlins 'Hyperion' und Novalis' Ofterdingen-Roman, als Schnittpunkt der eigenen deutschen Traditionslinien (A.v.Haller, Spätaufklärung, Freimaurer) und der Einflüsse der französischen Revolutionsfeste und ihrer Theoretiker (Rousseau, Poyet, Robespierre) und gewichtet diese Einflüsse.

Christoph Prignitz, Friedrich Hölderlin – Ideal und Wirklichkeit in seiner Lyrik, Oldenburg 1990 (Oldenburger Universitätsreden 39).

Ziel des Vortrages ist es, einen Überblick über das lyrische Schaffen Hölderlins zu geben. Dabei soll ein Aspekt im Mittelpunkt stehen: das Verhältnis von Wirklichkeit und Ideal. Wirklichkeit wird hier verstanden im Sinne der gesellschaftlichen Erfahrungen Hölderlins und im Sinne der historischen Entwicklungen, die er verfolgte. Die Wirklichkeit befindet sich bei Hölderlin in einem zunehmenden Spannungsverhältnis zu seinen Idealen. Die Erkenntnis und die Bewältigung dieses Spannungsverhältnisses prägen den Weg des Dichters zu den großen Hymnen der Spätzeit.

Christoph Prignitz, „Der Vulkan bricht los“: das Kriegsmotiv in Hölderlins 'Hyperion'. In: *Der deutsche Roman der Spätaufklärung. Fiktion und Wirklichkeit*, Heidelberg 1990, 91–105.

Der Aufsatz befaßt sich mit der Frage, wie sich die Revolutionskriege im

'Hyperion' spiegeln. Im Roman geschieht, was Hölderlin in der Realität erlebte: Die Kämpfer für die Freiheit betragen sich wie die Soldaten der gegnerischen Heere. Hyperion will fortan als „Erzieher“ des „Volks“ dichterisch-künstlerisch tätig sein. Indem Hölderlin diese Entwicklung darstellt, vollbringt er, was seinem Helden zu leisten aufgegeben ist: als Dichter das Geschick seiner Epoche mitzugestalten.

Heinrich Rombach, *Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Welt-sicht*, Freiburg/Br. 1991.

Hölderlin im Rahmen einer hermetischen Welt-sicht: Die Wendung vom „kommenden Gott“ ('Brod und Wein') wird ernst genommen und auf gegenwärtige Formen der Geisterfahrung bezogen. Hermetik gegen Hermeneutik. Daraus entwickelt: eine hermetische Deutung der Ode 'Heidelberg' als Exempel einer alternativen Seh- und Lebensweise.

Heinrich Rombach, *Der Frieden alles Friedens: Hölderlins Universaltheologie*. In: *ders., Gott alles in allem: religiöse Perspektiven künftigen Menschseins*, Freiburg 1985, 41–75.

Aus einem neuen („blasphemischen“) Interpretationsansatz heraus wird die 'Friedensfeier' als Vorriß einer künftigen Universaltheologie gedeutet, in der alle Religionen der Menschheit zu einem einzigen geschichtlichen Offenbarungsgang zusammengesehen werden in Richtung auf eine Aufhebung der theologischen Grunddifferenz.

Gerhard Schäfer, *Der spekulative württembergische Pietismus als Hintergrund für Hölderlins Dichten und Denken*. In: *Turmvorträge 1989/80/91. Hölderlin: Christentum und Antike*, hrsg. v. Valérie Lavitschka, Tübingen 1991, 46–78.

An territorialkirchengeschichtlichem Material und mit konkreten einzelnen Nachweisen wird versucht, einen Hintergrund für Hölderlins Dichten und Denken im spezifisch württembergischen Pietismus aufzuzeigen, wo auf der Grundlage der allgemeinen pietistischen Strömung Bengel und Oetinger spekulative Systeme im Kontext des 18. Jahrhunderts entwickeln. Hölderlin lernt diese Systeme in Nürtingen kennen. Nach der Krise der Jahre 1798/99 treten in Gedichten und Briefen Anklänge an Jakob Böhme und an die Kabbala auf, die nur durch Oetinger vermittelt sein können. Hölderlin knüpft an diese Tradition an, das Eigne muß er dabei nicht verleugnen. Die Probleme, die entstehen, sind aber auch ein Grund für das Zerbrechen Hölderlins.



Holger Schmid, 'Gestalt und Geist'. In: Turmvorträge 1989/90/91. Hölderlin: Christentum und Antike, hrsg. v. Valérie Lawitschka, Tübingen 1991, 201–216.

Der Vortrag fragt nach Besonderheiten der „Vereinigung“ im Gefüge von Poesie, Mythe und Religion. Nach kritischem Umblick wird die Hölderlin eigne Art geschichtlichen Handelns präzisiert und noch am Bezug von 'Wie wenn am Feiertage' zur Welt der Sophokles-Übersetzungen verfolgt. Die Einheit „Gestalt und Geist“ faßt sich im Tun des Vergleichens.

Jochen Schmidt, Stellungnahme (zu: Wolfgang Lange, Das Wahnsinns-Projekt oder was es mit einer „antiempedokleischen Wendung“ im Spätwerk Hölderlins auf sich hat. DVjS 63, 1989, 645–678). DVjS 63, 1989, 679–711.

Mein Buch ‚Hölderlins später Widerruf in den Oden ‘Chiron’, ‘Blödigkeit’ und ‘Ganymed’‘ hat aus der Analyse dieser Texte die These einer „antiempedokleischen Wendung“ des späten Hölderlin abgeleitet. Lange stellt die Gegenthese vom (empedokleisch inspirierten) „Wahnsinnsprojekt“ auf und sucht sie u. a. durch eine ausführliche Interpretation der Hymne 'Wie wenn am Feiertage...' zu erhärten. Meine Stellungnahme argumentiert dagegen, daß die „Feiertagshymne“ aus der Empedokleszeit (1799) stammt und folglich nicht zur Widerlegung einer ausdrücklich „späten“, in Texten der Jahre 1803–1805 sich vollziehenden Wendung gegen die eben um 1799 bezogene empedokleische Position taugt. Außerdem werden in kritischer Auseinandersetzung mit Langes Interpretation der „Feiertagshymne“ eigene, neue Perspektiven der Deutung entwickelt. – Ein einleitender Überblick über die zeitbedingten Strömungen des Hölderlin-Verständnisses, der auch Reich-Ranickis große Hölderlin-Rede attackiert, ordnet Langes Sicht einer neu-romantischen, aber nicht nazistischen Tendenz zu, wie er in seiner ‚Replik‘ meint. Auch trifft die in dieser ‚Replik‘ als wichtiges Argument benutzte Annahme nicht zu, 'Hälfte des Lebens' sei der letzte der neun 'Nachtgesänge' in dem von Hölderlin autorisierten Erstdruck.

Jochen Schmidt, Hölderlins Hymne 'Mnemosyne'. Ein altes philologisches Problem in neuen Editionen und Interpretationen. editio 5, 1991, 122–157.

In einem 1. Teil setzt sich die Abhandlung kritisch mit den Editionsversuchen von Sattler, Uffhausen, Reuß und Roland-Jensen auseinander; der 2. Teil kritisiert eingehend die Interpretation in Roland-Jensens Mnemosyne-Buch; der 3. Teil bietet eine eigene, neue Interpretation. Sie geht

über die bisherigen, immanenten Interpretationen hinaus, indem sie erstmals die für die Hymne maßgebende Tradition der Ekpyrosis und die ihr assoziierten Leitvorstellungen des furor heroicus und furor poeticus aufdeckt.

Toyohiko Shibata, Hölderlins theologisches Denken in den Christushymnen. Doitsu-bungaku 34, 1990, 51–69.

Hölderlins theologische Denkform möchte ich im Grunde als geradlinige göttliche Wirkung von oben nach unten verstehen. So kann man den Inhalt von Hölderlins Theologie, der seiner objektivistischen Denkform entspricht, für allversöhnend halten. Aber er hat seine Allversöhnungslehre nicht dogmatisch, sondern dichterisch und endzeitlich entwickelt.

Jürgen Söring, „Sie haben mein Auge mir genommen“. Vom Beweggrund des Dichtens in Hölderlins lyrischem Schaffen. In: Bad Homburger Hölderlin-Vorträge 1990, Bad Homburg v. d. H. 1991, 33–50. Die Leitfrage gilt einem Motivkomplex, der das Singen und Sagen mit dem Sehen, sodann mit dem Hören in eine bislang kaum hinreichend durchschaute Verbindung bringt. Insofern klärt der Vortrag über die Genealogie des Gesangs auf, der poetologisch als Wieder-sagen des anderswo Vernommenen, existentiell jedoch als Ent-sagen gedeutet wird.

Jürgen Söring, Hölderlins Empedokles: Die Tragödie eines Trauerspiels. In: Bad Homburger Hölderlin-Vorträge 1988/89, Bad Homburg v. d. H. 1990, 78–101.

Der im "Tod des Empedokles" gedichtete Vorgang wird in poetologischer Perspektive als Metapher der Selbstaufhebung des Dramas gedeutet, sofern mit der Selbstverleugnung des Helden jene Bedingung schwindet, die das Drama möglich gemacht hat: das sich als Grund und Wirksamkeit allen Handelns setzende Subjekt. In seinsgeschichtlicher Perspektive enthüllt sich der Freitod des Empedokles als Verdikt über das Geschick der neuzeitlichen Subjektivität, für die der Sprung in den Ätna zur Metapher ihres notwendigen Widerrufs geworden ist.

Ulrich Stadler, System und Systemlosigkeit. Bemerkungen zu einer Darstellungsform im Umkreis idealistischer Philosophie und frühromantischer Literatur. In: Walter Jaeschke, Helmut Holzhey (Hrsg.), Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795–1805), Hamburg 1990, 52–68.

Die Widersprüche im 'Ältesten Systemprogramm' werden verbunden

mit dem Anspruch auf und der Ablehnung von Systematik bei den um 1770 geborenen Autoren. Die schon bei Lessing zu beobachtenden gegensätzlichen Impulse machen sich bei den letzteren verschärft bemerkbar. Sie werden auch jetzt in kein konsistentes Arrangement gebracht, verhelfen aber neuen literarischen Gattungen zum Durchbruch.

Karlheinz Stierle, Die Friedensfeier: Sprache und Fest im revolutionären und nachrevolutionären Frankreich und bei Hölderlin. In: Walter Haug, Rainer Warning (Hrsg.), Das Fest, München 1989 (Poetik und Hermeneutik 14), 481–525, 560–565.

Der Aufsatz sieht Hölderlins 'Friedensfeier' in Zusammenhang mit Rousseaus Theorie des Festes und mit den Friedenshymnen der nachrevolutionären Friedensfeste in Frankreich. Deren die Vernunft feiernder rhetorisch-allegorischer Sprache wird die 'Friedensfeier' als eine Dichtung der „Phänomenalisierung der Begriffe“ entgegengesetzt.

Friedrich Strack, Hölderlins ästhetische Absolutheit. In: Revolution und Autonomie: deutsche Autonomieästhetik im Zeitalter der Französischen Revolution. Ein Symposium, Tübingen 1990. 175–191. Nicht die politische und nicht die bewußtseinsphilosophische, sondern die ästhetische Fragestellung erweist sich in Hölderlins Werk durchgängig als das zentrale Problem. Allerdings wird „das Schöne“ im Laufe von Hölderlins Entwicklung sehr unterschiedlich akzentuiert und bestimmt.

Katsumi Takahashi, Über die erste Strophe von Hölderlins 'Brod und Wein', 'Heilige Nacht', Sechster Teil, 'Eleusis'. In: Forschungsberichte der Universität Kochi, Geisteswissenschaften, 39, 1990, 1–54. Dieser Aufsatz beschließt eine umfangreiche Arbeit, die Hölderlins 'Nacht' erst als Krone der Gedankenlyrik würdigt. Hier ist ein Versuch, eine Brücke über die bestehende Kluft zwischen der Philologie und Philosophie zu schlagen, indem er sich Heideggers Postulat zur Aufgabe macht, „das griechisch Gedachte noch griechischer zu denken“, obschon nicht mehr begrifflich, sondern bildlich.

Falk Wagner, Das Bild des Christentums bei Hölderlin. In: Turmvorträge 1989/90/91. Hölderlin: Christentum und Antike, hrsg. v. Valérie Lawitschka, Tübingen 1991, 79–110.

Hölderlins in einigen seiner späten Gedichte ('Brod und Wein', 'Friedensfeier', 'Der Einzige', 'Patmos') in verwandelter Gestalt wieder zu Tage tretende Interpretation des Christentums unter der Dominanz der

Christusgestalt wird auf dem Hintergrund seiner ganz anders – pietistisch-orthodox bis gemäßigt aufklärerisch – gearteten Jugendfrömmigkeit expliziert. Der Bedeutung dieser „Metamorphose“ des Christlichen wird dadurch nachgegangen, daß sowohl nach der Art der religionsphilosophisch und theologisch relevanten Verbindung von Griechentum und Christentum als auch danach gefragt wird, welche Intention sich mit der wiederaufgenommenen Christus-Gestalt für Hölderlins Denken überhaupt verbinden lasse.

Joachim Wohleben, Junonische Nüchternheit – Hölderlin. In: ders., Die Sonne Homers: zehn Kapitel deutscher Homer-Begeisterung. Von Winckelmann bis Schliemann, Göttingen 1990, 32–44.

Unter den Homer-Enthusiasten, die sich den Dichter auf unterschiedliche Weise aneigneten, ragt Hölderlin durch seine Treue zur Dichterperson Homers und seine Vorliebe für Achill hervor. Er zeigt sich immun gegen Anfechtungen der philologischen Kritik (Wolffs 'Prolegomena'). Homer wird gefeiert – Hyperion – und zum Epochenheros stilisiert in der Geschichts-Konzeption des Böhlendorff-Briefs von 1801.

Takashi Yahaba, Herudarin no shi 'Tuisô' ni tuite: kaishaku no kokoromi. In: Stufe/Jochi Daigakuin Stufe Kanko I [Arbeitsgruppe Stufe an der Sophia-Universität], Tokio, 10, 1990, 49–71.

Die Arbeit versucht 'Andenken' auszulegen. Ein Überblick über die Rezeptionsgeschichte bringt den Wendepunkt der Rezeption in Heidegger zutage: 'Andenken' wird von ihm als Autobiographie des Dichters, mit und nach ihm als Manifest der dichterischen und „intellektuellen Anschauung“ gelesen. Die Auslegung hebt die Bedeutung des gemeinschaftlichen „Gesprächs“ hervor: 'Andenken' schwebt dann in fragilem Gleichgewicht zwischen dem „sterblichen Gedanken“ und „des Herzens Meinung“.

Susanne Ziegler, Heidegger, Hölderlin und die aletheia. Martin Heideggers Geschichtsdenken in seinen Vorlesungen 1934/35 bis 1944, Berlin 1991.

Durch Martin Heideggers aus dem Nachlaß herausgegebene Vorlesungen der dreißiger und frühen vierziger Jahre im Rahmen der 1976 begonnenen Heidegger-Gesamtausgabe wird jetzt erst sein Denkweg in dieser Zeit nachvollziehbar; es ist die Zeit der in der Heidegger-Forschung sogenannten ‚Kehre‘. Das in diesen Vorlesungen zutage tretende Verständnis von Geschichte hält sich in der Spannung zwischen erstem

Anfang, als die frühen griechischen Denker Anaximander, Heraklit und Parmenides aus dem Erfahrungsbereich der aletheia sprachen, und möglichem anderem Anfang, der sich in der Dichtung Hölderlins ankündigt. Heideggers Geschichtsverständnis nachzuzeichnen ist die Absicht dieser Arbeit. Damit wird zugleich der Boden freigelegt, aus dem das seit langem bekannte Denken der Heideggerschen Spätschriften erwächst.

Ansprache des Präsidenten  
auf der Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft  
vom 11. bis 13. Juni 1992 in Jena

Liebe Mitglieder der Hölderlin-Gesellschaft, verehrte Gäste,

zu unserer 22. Jahresversammlung heiße ich Sie herzlich willkommen!

Wir sind sehr glücklich darüber, unsere Jahresversammlung in Jena abhalten zu können. Noch heute will es mir nicht ganz selbstverständlich sein, daß wir hier sind.

Als Ort einer Jahresversammlung war das für Hölderlin so bedeutsame Jena lange erstrebt. Zu Zeiten der DDR war Jena uns aber verschlossen, alle Versuche, eine Jahresversammlung oder eine bescheidene Tagung zu ermöglichen, prallten ab und schlugen fehl. Auch war eine offizielle Mitgliedschaft in der Hölderlin-Gesellschaft nicht erlaubt. Gleichwohl haben uns viele Mitglieder in der DDR die Treue gehalten und immer wieder Wege gefunden, ihre Verbindung zu bekunden und unsere Jahresversammlungen zu besuchen. Sie, die alten und die neuen Mitglieder, die nach der Öffnung der Grenze zu uns gekommen sind, begrüße ich besonders herzlich! Es ist ein glücklicher Tag für uns.

In diesen Jahren sind wir nicht untätig gewesen. Wir haben uns bemüht, Verbindungen aufrecht zu erhalten und neue zu knüpfen, wir haben das Gespräch und den Austausch gesucht, um Mauern abzubauen. Darum wollen wir uns auch weiterhin bemühen, so gut wir es können, damit, was zusammenfinden soll, auch, um ein Schlüsselwort Hölderlins zu gebrauchen, ins Offene findet und sich im Offenen zusammenfindet. Die Bedeutung einer literarischen Gesellschaft wie der unsrigen will ich nicht überschätzen, aber wir können, wie jeder von uns den seinen, unseren Teil dazu beitragen.

Jena war Ende des 18. Jahrhunderts mit Schiller, Reinhold, Fichte, Tennemann, Niethammer, Forberg, Paulus, Schütz, dann mit August Wilhelm Schlegel, Schelling und, ab 1801, Hegel das Zentrum der deutschen intellektuellen Avantgarde – oder, wie Henrik Steffens es formulierte, der „eigentliche Sitz der geistigen Bestrebungen in Deutschland“.

Hölderlin lebte von Anfang November 1794 bis Ende Mai 1795 in Jena. Zu diesem Ort hatte er gedrängt. Aus Jena schrieb er – wir haben dies gestern abend in der Lesung von Peter Härtling gehört –, daß er in einer Periode lebe, „die auf mein ganzes künftiges Leben wahrscheinlich sehr entscheidend ist“. Der Aufenthalt in Jena war eine entscheidende Perio-

de: so kurz sie war, wurde in ihr doch der Grund gelegt für die Ausbildung seiner philosophischen Konzeptionen. Sie war jedoch auch, mit der „Nähe der wahrhaft großen Geister“ und der „Nähe wahrhaft großer selbsttätiger mutiger Herzen“, die ihn wechselweise niederschlug und erhob, geradezu von traumatisierender Wirkung. Hier hat er auch Isaak von Sinclair kennengelernt. Vieles aus dieser Periode wissen wir nicht, Briefe Hölderlins aus Jena müssen als verloren gelten. Jena blieb ihm, zumal als der Ort Schillers, erhebend und niederdrückend gegenwärtig. Noch 1801 schrieb Hölderlin in einem Brief an Schiller: „Mein Wunsch, einmal in Jena, in ihrer Nähe, zu leben, ist mir beinahe zur Nothwendigkeit geworden.“ Er äußerte auch den Wunsch, in Jena Vorlesungen zu halten.

Der Erhellung dieser Periode, ihrer Bedeutung für Hölderlin und für die deutsche Geistesgeschichte sind die Vorträge und Arbeitsgruppen dieser Jahresversammlung gewidmet.

Viele haben sich engagiert und geholfen, damit diese Tagung gelinge. Vielen haben wir daher zu danken.

Mein erster Dank gilt den Hausherrn, dem Rektor und dem Prorektor der Friedrich-Schiller-Universität, Herrn Professor Schmutzer und Herrn Professor Meinhold. Ich danke Ihnen für Ihre Gastfreundschaft, für Ihre Hilfe – gerade in dieser für Ihre Universität so schwierigen Zeit des Übergangs. Ich erinnere mich noch gut und dankbar daran, wie Sie, sehr geehrter Herr Meinhold, sich für unser erstes Gespräch, in aller Frühe, viel Zeit nahmen, vor vielen drückenden Terminen – und wie Sie Ihrer Freude Ausdruck gaben über die Aussicht auf diese Tagung in Ihrer Universität. Wir hoffen, daß diese Vorbereitungen und diese Jahresversammlung selbst den Beginn einer fruchtbaren Zusammenarbeit zwischen der Friedrich-Schiller-Universität und der Hölderlin-Gesellschaft bilden. Danken möchte ich an dieser Stelle auch Ihren kompetenten und stets hilfsbereiten Mitarbeitern, Frau Dr. Adam und Herrn Dr. Hendrich. Zu danken habe ich auch der Stadt Jena für ihre Gastfreundschaft. Sie ist vertreten durch ihren Bürgermeister Herrn Dr. Haroske. Herzlich begrüße ich Sie! Ich freue mich, der Versammlung und Ihnen, sehr geehrter Herr Bürgermeister, die Grüße und guten Wünsche der Oberbürgermeister jener Städte zu überbringen, die mit Hölderlins Leben aufs engste verbunden sind, der Städte Lauffen, Nürtingen, Tübingen, Frankfurt am Main, Bad Homburg v.d. Höhe, Heidelberg, Regensburg und Stuttgart. Zu danken habe ich Ihren Mitarbeitern im Romantiker-Haus, Frau Schmied und Herrn Dr. Schwarz, für die Aufnahme der Ausstellung

„Hölderlin in Jena“. Wir verknüpfen mit dem Dank an die Stadt auch die Hoffnung, daß die Bedeutung Hölderlins in dieser Stadt auch öffentlich sich dokumentiere. In Fichtes Wohnhaus, dem heutigen Romantiker-Haus, wird zu Recht an die Jenaer Romantik erinnert. Sie hat nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit Fichte ihr literaturtheoretisches Programm entwickelt. Hölderlin, der begeisterte und kritische Hörer und Leser Fichtes, muß doch in einer solchen öffentlichen Dokumentation jener intellektuellen Epoche Jenas gegenwärtig sein. Wir wünschten sehr, daß die Ausstellung „Hölderlin in Jena“ hier ihren ständigen Ort erhalten könnte. Gerne verbänden wir auch mit dieser Jahresversammlung die Hoffnung auf den Beginn einer guten, zukünftigen Zusammenarbeit mit der Stadt Jena.

Ich begrüße die Literaturreferentin des thüringischen Ministeriums für Wissenschaft und Kunst, Frau Christine Lehmann. Mit Ihrem Ministerium, sehr geehrte Frau Lehmann, wünschen wir auch eine gute Zusammenarbeit.

Besonders freue ich mich über die Anwesenheit der Vizepräsidentin der Universität Tübingen, die mit der Friedrich-Schiller-Universität partnerschaftlich verbunden ist, Frau Professor Gamer-Wallert. Ich begrüße Sie herzlich.

Bei der Vorbereitung der Jahresversammlung haben uns weiter in Jena unterstützt: Frau Ute Fritsch, die mit Engagement und detektivischer Energie den Spuren Hölderlins in Jena nachforschte und die Ausstellung „Hölderlin in Jena“ vorbereitete; sie hat dabei die Adresse „im Vogtischen Garten“, wo Hölderlin zuerst wohnte, wohl sicher identifiziert. Heute befindet sich dort ein Kindergarten – ein schöner Zusammenhang. Frau Dr. Neuland, Frau Keller-Loibl, Herr Professor Brandt und Herr Kahlefeld halfen uns bei der Organisation. Der Vorstandsvorsitzende von Jen-Optik und ehemalige Ministerpräsident von Baden-Württemberg, Herr Lothar Späth, half uns bei der Unterbringung der Teilnehmer. Ihnen allen danke ich sehr.

Einen erreicht unser Dank nicht mehr, den 1991 verstorbenen Ministerialrat Dr. Vogel vom Innenministerium in Bonn. Er hatte uns einen namhaften Zuschuß für die Erarbeitung der Ausstellung bewilligt. Zu dieser Tagung hatte er gerne kommen wollen.

Gutes Gelingen für unsere Tagung wünschen aus der Ferne der Präsident der Kleist-Gesellschaft, Herr Professor Kreuzer, und der Präsident der Goethe-Gesellschaft, Herr Professor Keller, und unser Ehrenmitglied, Herr Professor Kempfer aus Winterthur.

Mit großer Freude begrüße ich unter uns auch unseren Ehrenpräsidenten, Herrn Professor Uvo Hölscher.

Erlauben Sie mir, sehr verehrte Gäste, Ihnen an dieser Stelle die Hölderlin-Gesellschaft vorzustellen. Es ist über 45 Jahre her, daß die Gesellschaft nach dem Kriege neu gegründet wurde. Sie versammelt sich im zweijährigen Turnus in Tübingen und anderen Städten, die mit Hölderlin verbunden sind – nun also hier in Jena. Im nächsten Jahr werden wir von diesem Turnus abgehen, denn 1993 werden wir auf einer Jahresversammlung in Nürtingen des 150. Todesjahres von Hölderlin gedenken. Die Gesellschaft ist in dieser Zeit auf über 1400 Mitglieder angewachsen. Unter den deutschen literarischen Gesellschaften ist sie eine der größten und, was ihre Aktivitäten angeht, nur mit der größeren Goethe-Gesellschaft vergleichbar. Unsere Satzung verpflichtet uns, das Verständnis für das Werk Hölderlins zu wecken und zu vertiefen und die Hölderlin-Gedenkstätten zu pflegen. Wir sind sehr froh darüber, zu unseren Mitgliedern viele aus dem nahen und fernen Ausland und viele Studenten und Schüler zählen zu können. Für Schüler finden eigene Tagungen im Tübinger Turm oder anderswo, z. B. nächste Woche in Erfurt statt.

Die Hölderlin-Gesellschaft gehört gewiß zu den lebendigsten literarischen Gesellschaften. Wie es bei dem Dichter, dem sie sich widmet, wohl nicht anders sein kann, enthält ihre Geschichte fruchtbare Spannungen und Auseinandersetzungen, aber auch die Kraft zur Integration. Für diese Auseinandersetzungen bilden die Jahresversammlungen immer ein Forum. So soll es bleiben.

Grußwort zur Eröffnungsveranstaltung  
der 22. Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft  
am 12. Juni 1992, Aula der Friedrich-Schiller-Universität

Von

Dr. Dietmar Haroske, Bürgermeister der Stadt Jena

Hochverehrte, in Jena herzlich willkommene liebe Gäste, meine sehr geehrten Damen und Herren! Herr Präsident!

Als Bürgermeister dieser Stadt ist mir die Ehre zuteil und damit die Freude bewußt geworden, Sie, die Mitglieder der Hölderlin-Gesellschaft, aber auch alle interessierten Besucher und Gäste, im Namen der Stadt Jena recht herzlich in Jena zu begrüßen. Besonders gilt mein Gruß dabei unseren Gästen auch aus Griechenland, Spanien, Amerika und dem fernen Japan.

Ein herzliches Willkommen sage ich Ihnen allen, die Sie das Gedenken an Hölderlin mit der Wahl Ihres Jahresversammlungsortes nach Jena zurückbringen in eine Stadt, in der der Dichter zwar nur kurz, aber sehr gern gewesen war. Der Zweck Ihres Besuches ehrt damit unsere Stadt, knüpft er doch an die großen geistig-kulturellen Traditionen der Universitätsstadt Jena aus vergangenen Zeiten an.

Heute, nach dem Fall der auch geistig trennenden Mauer mitten durch Deutschland, ist eine solche Jahrestagung hier im östlichen Teil der Bundesrepublik Deutschland für mich, für uns ein Ausdruck unserer allen neuen politischen und kulturellen Möglichkeiten. Wir dürfen uns in diesem Sinne wieder in Jena an das Henrik-Steffens-Wort aus seinen Lebenserinnerungen von 1798 über Jena als Aufgabe bewußt werden: „Jena ist jetzt der eigentliche Sitz der geistigen Bestrebungen in Deutschland!“

Ähnlich muß es auch Friedrich Hölderlin empfunden haben, als er 1794 nach Jena kam. Herausragende Persönlichkeiten, wie Johann Gottlieb Fichte, Johann Wolfgang von Goethe und Friedrich Schiller prägten damals das geistige Leben in Jena. Die Monate Hölderlins in Jena waren für ihn eine einzigartige Möglichkeit der Weiterbildung in der, wie er es selbst formulierte, „Nähe großer Geister und mutiger Herzen“. In Jena

konnte er sich erstmalig „ungestört“ der freien Entfaltung seiner schriftstellerischen Talente widmen. In Jena entstand die metrische Fassung des 'Hyperion' und 'Hyperions Jugend'. Die geistige Atmosphäre in Jena war eine wichtige Anregung für seine schriftstellerische Tätigkeit. „Ich war vester und freier geworden in der Schule des Schiksaals und der Weisen [...]“ bekannte Friedrich Hölderlin und meinte damit besonders Fichte und Schiller. Das geistige Klima des Aufbruchs in Jena hatte auch ihn inspiriert.

Lassen Sie mich als Physiker einen kleinen Fachexkurs einfügen und damit Hölderlins wenige Monate in Jena ins folgende Bild mit seinem Ergebnis setzen. Wenn ein Teilchen aus einer Umgebung, einem Feld niedrigen Potentials, in ein solches mit hohem Potential, und sei es auch nur kurzzeitig, gelangt, so erfährt es eine Aufladung, einen Einfluß für seine weiteren Bewegungsverläufe. Hölderlin ist es in diesem Feld Jena bei seinem Durchgang 1794/95 so geschehen!

In einem Brief an Neuffer schrieb er 1794: „Ich bin nun hier [in Jena], wie Du siehst, lieber Bruder! und ich habe Ursache, mich darüber zu freuen, nicht so wol, weil ich hier bin, als weil mich mein Hiersein in dem Glauben bestätigt, daß es uns leicht wird etwas durchzusezen, sobald wir nur nicht ans Ziel getragen sein, sondern mit eignen Füßen gehen wollen, und es nicht achten, wenn zuweilen ein hartes Steinchen die Sohle drückt.“

Ja, und es nicht achten, wenn ein hartes Steinchen die Sohle drückt. Wie sehr gilt dieses Wort doch heute für unser gesamtes Deutschland! Ich denke, unsere deutschen Probleme, gemessen an denen der vielen, vielen anderen Länder mit den gegenwärtig in Mittel- und Osteuropa sowie Asien und Afrika ablaufenden gesellschaftlichen Veränderungen, sind doch nur solche harten Steinchen im Schuh. Wir wollen nicht nur, sondern wir können mit eigenen Füßen trotz drückender Steine jetzt ans Ziel gelangen. Ich möchte, daß wir alle das nicht vergessen, und ich wünsche Ihnen auch für Ihre Tagung in Jena diese 200 Jahre jungen Worte Hölderlins.

Für die Ausstellung im Romantikerhaus am Löbdergraben, die gestern eröffnet und durch die Unterstützung der Hölderlin-Gesellschaft gestaltet werden konnte und mit Dokumenten und Bildmaterial an Stationen von Hölderlins Leben in Jena erinnert, möchte ich namens der Stadt Jena herzlichen Dank sagen.

Ein persönliches Wort noch, ehe ich zum Schluß komme. In Jena, vielleicht der Aufenthaltsdauer Hölderlins entsprechend, gibt es bis heute einen, in den zwanziger Jahren angelegten und damals auch mit wenigen,

etwa 10 Häusern bebauten, steilen und kurzen Hölderlinweg. Ganz in seiner Nähe im Kernbergviertel habe ich als Kind gespielt, das Straßenschild gelesen und aus meiner Familie Namen und Bedeutung des Dichters erfahren – jedoch in meiner Schulbildung kam das im Lehrplan nicht vor. Überreich beschenkt wurde ich hingegen 1986 bei meiner ersten, aus verwandtschaftlichen Gründen genehmigten „Westreise“ durch Freunde, die mich von Nagold nach Tübingen zur Aufführung des Stückes 'HÖLDERLIN' einluden. Dieses, durch die Melchinger Spielleute aufgeführte dreistündige totale Theater in der Bursagasse, am Neckarufer und auf dem Neckar prägten in mir ein Hölderlinerlebnis. Damals konnte ich jedoch keinesfalls ahnen, schon vier Jahre später in freundlicher Umgebung bei städteverbindenden Beratungen mit dem Tübinger Oberbürgermeister Dr. Schmid zusammenzutreffen. Ihm und vielen freundlichen Helfern der Tübinger Stadtverwaltung gebührt mein Gruß – meinen besonderen Dank der Stadt Tübingen für eine großzügige finanzielle Spende für kulturelle und soziale Aufbauarbeit in Jena auszusprechen, gibt mir die Hölderlintagung an dieser Stelle eine angemessene Möglichkeit.

Für meine Stadt wünsche ich mir: Mögen dies alles auch Erinnerungen in die Zukunft sein! Ich wünsche der 22. Jahresversammlung einen guten, forschungsträchtigen und für Jena freundlichen Verlauf!

Grußwort der Friedrich-Schiller-Universität Jena  
zur 22. Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft

Von

Prof. Dr. Gottfried Meinhold

Herr Präsident,  
meine sehr verehrten Damen und Herren!

Unsere Freude darüber, daß sich hier in Jena unter dem Dach dieser Universität ein konzentriertes Nachdenken über Friedrich Hölderlin, den Dichter und sein Werk, ereignen soll, und zwar das erste Mal in unserer Universitätsgeschichte in solcher Form, diese unsere Freude hat mehrere Gründe. Einen Grund erkenne ich vor allen anderen: und der geht weit über die Teilhabe an der Entdeckerfreude bei historiographischen Aufschlüssen oder hermeneutischen Funden hinaus, hat auch nur wenig mit der Ehre zu tun, die dem Namen und der geistigen Aura dieser Universität gerade jetzt gut ansteht und zweifellos angetan ist, Wohltat und Erfreulichkeit für die Gastgeber, wenn wir denn solche sind, zu bieten. Es ist vielmehr so etwas wie eine belebende Hoffnung dabei, daß die geistige Spannkraft und Bewegungsfreude, die man für bereits Gedachtes, Gesagtes, Geschriebenes aufwendet, wenn man sich ihm nur mit gehöriger Ausgiebigkeit und Energie widmet, ins Umfeld überspringt, also ansteckt und sich, wie es Ideen zum Glück oft zuteil wird, vervielfacht. So als tue uns gegenwärtig das not, was Novalis noch drei Jahre nach Hölderlins Jenaer Zeit, nämlich 1798 mit dem Blick auf Jenas geistigen Raum „wahrhafte Fermenta cognitionis in Fülle“ nennt, und als gäbe es latente geistige Kräfte, die über die Zeiten hinweg Kreativität entfachen oder zumindest geistigen Bewegungsdrang bewirken. Die Faszination von Zeugnissen gedanklicher Lebendigkeit aus der Vergangenheit hat ihre Virulenz für den Geist der Zeit.

Die kaum 200 Jenenser Tage Friedrich Hölderlins bilden einen geistigen Raum eigener Art, in dem sich, wie wir wissen oder ahnen, geistige Anstöße und Zusammenstöße, analytische Sondierung und verschmelzende Ideenkraft eines Dichters und philosophisch Reflektierenden in einer vehementen Reifezeit vereinigt haben.

Jena, dazumal mit seiner Universität eine Ideenretorte ohnegleichen und ein Tummelplatz gedanklicher Kreationen wie seither nicht wieder, muß in dem hier erlebbaren Einklang von durchaus strapaziösem intellektuellem Reizklima und kulturlandschaftlicher Herrlichkeit ein Kraftfeld mit beträchtlicher Innovationsspannung für den Dichter gewesen sein, der alle Kräfte durch den Umgang mit den Großen – Schiller und Goethe – ‚in Tätigkeit gesetzt‘ fühlte, wie er in einem Brief vom Januar 1795 schrieb. Zumal er sich auch mitten in die Hochspannung großer gedanklicher Ladungen hineinbegab, wie eben in die polare Spannweite der antipodischen Philosophien von Schiller und Fichte. Aus zwei so grundverschiedenen Philosophemen eine vereinigende, dritte, eigene, originäre Philosophie machen zu wollen, etwas, was darüber hinausreicht, auf einen großen Wurf hin gezielt, dazu ein Stück Selbstüberbietung, eine „Revolution bisheriger Denkungsart“ – so Strack, das freilich läßt sich als hochambitioniertes Unterfangen nicht überbieten und fordert letzte begriffliche Anstrengung, bringt vielleicht auch eine Vorahnung von der Nähe des Scheiterns mit sich und von der schicksalhaften Tragweite derartiger geistiger Aufbrüche, die ja durchaus der Hybris verdächtig und stets vom Mißlingen bedroht sind. Doch muß Hölderlins Wille sich – zumal in jenem bewegten Frühjahr 1795, nach dem Eintritt ins 26. Lebensjahr – mit großer Deutlichkeit manifestiert haben, und er konnte ein halbes Jahr nach seinem Weggang aus Jena Ende des Jahres 1795 reuevoll an Neuffer schreiben: „Wär' ich doch geblieben, wo ich war. Es war mein dummster Streich, daß ich ins Land zurückgieng. Jetzt find ich hundert Schwierigkeiten nach Jena zurückzugehn [...]“.

Er hatte hier – zum ersten Mal in seinem Leben – das Gefühl der Unabhängigkeit, er genoß sie und hoffte, sie werde nicht unfruchtbar bleiben. Er war von der geistigen Bewegung so völlig absorbiert, daß ihn notabene „die Mädchen und Weiber [in Jena] eiskalt“ ließen; und daß er sich nach seinem Weggang „wie ein hohler Hafen“ – ein leeres Gefäß – fühlte, so an Neuffer Ende 1795, mag die Folge einer Erschöpfung sein, die nach Zeiten gedanklicher Verausgabung verständlich anmutet, vielleicht aber auch davon künden könnte, daß er sich übernommen hatte.

Gewiß, Jena mochte ein ambivalenter Ort und der Genius loci ein opalisierendes Phänomen und weniger ein beflügelnder Kraftquell gewesen sein als vielmehr philosophischer Entzündungsherd, eher epidemisch zur Überreizung und Unruhe animierend, ein Milieu des Zusammenpralls von Sinnlichkeit und Abstraktion, von drückender Alltäglichkeit und reinsten ideeller Kristallisation.

Daß die Hölderlin-Gesellschaft in dieser Zeit gründlicher Erneuerung

der Universität – noch nicht ganz zwei Jahre nach der deutschen Einheit – hierher nach Thüringen gekommen ist, läßt uns nicht nur Freude, sondern auch Dankbarkeit bekunden. Immerhin: Es ist ein Signal für einen weiteren Schritt der bereichernden Rückkehr einer jahrzehntelang separierten und politisch vom Eisernen Vorhang abgeschotteten Kulturlandschaft Deutschlands, eben Thüringens, ins allgemeine europäische Bewußtsein. Die Orte großen geistigen, kulturhistorischen Geschehens, das angetan ist, uns noch nach Jahrhunderten in Bann zu schlagen und immer wieder zum gedanklichen Brückenbau reizt, sind auch Wegzeichen unserer Zukunft und deutscher, europäischer Gemeinsamkeit.

Hölderlins Europavision hat eine definierte Blickrichtung, nämlich die nach Süden und Südosten, dennoch in raumzeitlicher Großzügigkeit, mit einem interkontinentalen Weitblick, der von Neckar, Rhein und Ister (Donau) zum klassisch griechischen Archipelagus und über das mediterrane, schon asiatische Patmos hinausreicht bis in die „afrikanischen düren Ebenen“, zum Nil und zum Kaukasus, auch die Städte des Euphrats wie die Gassen des syrischen Palmyra umfaßt. Diese visionäre Großzügigkeit blüht in der nachjenaischen Zeit erst in ihrer ganzen Dimension auf: Die große geoskopische Reichweite, den Blick, der vor allem die mittel- und südeuropäisch-vorderasiatische Großlandschaft in ihrer Zeittiefe umspannt, gab es in der vorjenaischen Zeit noch nicht. Vielleicht, möchte man vorsichtig folgern, hätte ein Genius ihn nicht so schnell, wie in der Hymne 'Patmos' zu hören, „vom eigenen Hause“ nach Süden – nach Patmos – entführt, wäre ihm nicht in jenem Frühling 1795 von Jenas Höhen aus der Blick in die Weite des Saaleales zur Gewöhnung an noch großzügigere Anschauung geweitet worden und hätte nicht hier und damals die visuelle Erfahrung, Landschaft schauend zu überfliegen, so ausgiebig von ihm Besitz ergriffen. Wer weiß. Denn er hat den Frühling 1795 in der Abgeschlossenheit des Sinclairschen Gartenhäuschens mehr als 100 Meter über der Saale genossen und schreibt darüber am 28. April an Neuffer, den Blick auf „das ganze herrliche Thal der Saale“ preisend: „Es gleicht unserem Neckarthale in Tübingen, nur daß die Jenischen Berge mehr Großes und Wunderbares haben.“ Und im nächsten Satz: „Ich komme beinahe gar nicht unter die Menschen“. Mag sein, man muß selbst – soweit man dies heute überhaupt noch kann – Größe und Wunderbarkeit der Saale-Landschaft enthusiastisch erlebt haben, um ermes-sen zu können, welche Erfahrung ihm durch die Faszination des wahrscheinlich ausgiebigen und selbstvergessenen Anschauens, in das man sich verlieren kann, zuteil wurde – und was es bedeutet, diesem zugleich heimisch-vertrauten und doch auch erhabenen, entrückenden Milieu in

seiner ans Exotische gemahnenden Schönheit hingegeben zu sein, dieser so seltenen Harmonie einer Naturlandschaft mit schroffen, im Vergleich zu heute damals fast vegetationslosen, kalkhell leuchtenden Steilhängen und der sorgsam gepflegten Kulturlandschaft der Weinberge, Gärten sowie einer dazumal eher rustikal als urban wirkenden ländlich-städtischen Ansiedlung inmitten jener Gartenlandschaft, die noch keine Vorahnung der heutigen barbarischen Zersiedelung aufkommen ließ.

Nicht das Bedürfnis, eine Landschaft von Punkt zu Punkt nach markanten Stellen, Bauwerken abzutasten, wird den, der über dem Saaleal steht, überkommen, sondern es ist das große Umfassen mit einem Blick, das Aufnehmen der gegliederten Gesamtheit einer hinreißenden Form, die zu sprechen scheint und den Betrachter zu dem ihr ebenbürtigen Gedanken oder Wort als Antwort und Gegenrede drängt.

Immer steht die Hoffnung am Anfang mutiger Unternehmungen und empfiehlt sich als verlässliche Begleiterin. So hoffen und wünschen denn wir – und damit meine ich diese unsere Universität – allen hier Versammelten ein gutes Gelingen und manch neue Entdeckung, nicht nur im Werk und Leben Friedrich Hölderlins, sondern auch im Abglanz derjenigen Reize, die den alten Goethe bewogen, von Jena als der schönsten Gegend, die er auf Dauer gekannt habe, zu sprechen.

Meine Damen und Herren, seien Sie sehr herzlich begrüßt, auch im Namen des Rektors dieser im stürmischen und mühevollen Aufbau befindlichen Universität, und lassen Sie sich erfreuliche Arbeit wünschen.



Bericht des Präsidenten über die 22. Jahresversammlung  
in Jena am 13. Juni 1992

Von

Gerhard Kurz

Die Mitgliederversammlung am Samstagnachmittag war ungewöhnlich gut besucht. Vorausgegangen waren intensive, reiche Tage: Die Eröffnung der Ausstellung „Hölderlin in Jena“ im Romantiker-Haus, Peter Härtlings Lesung aus Jenaer Briefen Hölderlins, die Vorträge von Dieter Henrich, Helmut Brandt, Gerhard Schulz und Günter Mieth zum Thema der Tagung. Lebhaft wurde in den sechs Arbeitsgruppen diskutiert. Die Vorträge und Berichte der Arbeitsgruppen sind in diesem Jahrbuch abgedruckt. Am Freitagabend hatten Mitglieder der Jenaer Philharmonie ein Konzert mit Musik der „Mannheimer Schule“ gegeben, am Samstagabend, nach der Mitgliederversammlung, wurde eine Komposition des Leipziger Komponisten Karl Ottomar Treibmann uraufgeführt, 'Briefe und Gesänge für Bariton, Flöte und Klavier nach Worten von Friedrich Hölderlin'. Bewegter, großer Beifall jeweils für die Künstler und den anwesenden Komponisten. Am Sonntag endete die Jahresversammlung mit einer Fahrt nach Weimar, wo Ute Oelmann über „Charlotte von Kalb“ sprach, und anschließend, bei schönem Wetter, zur Wieland-Gedenkstätte nach Oßmannstedt.

Zu Beginn der Mitgliederversammlung wurden die verstorbenen Mitglieder geehrt:

(1990)

Wilhelm Borchert, Berlin

Prof. Dr. Erich Flinsch, Königstein

Dr. Gottfried Hasenkamp, Münster

Wolfgang Oelbermann, Speyer

Dr. Siegfried Schneider, Aschaffenburg

Dr. h. c. Hans-Georg Siebeck, Tübingen

(1991)

Prof. Dr. Beda Allemann, Bonn

Dr. Erich Heydt, Rockville (Maryland)  
Prof. Dr. Fritz Martini, Stuttgart  
Helmut Joachim Pieper, Berlin

(1992)

Klaus Borrmann, Wertheim

Dr. Heinrich Ellermann, Lichtenstein

Nora Förster, München

Prof. Dr. Käthe Hamburger, Stuttgart

Prof. Dr. Erich Hassinger, Freiburg

Martin Hirsch, Karlsruhe

Karl August Kutzbach, Bonn

Prof. Dr. Klaus Lech, Bonn

Prof. Dr. Heinz Luschet, Tübingen

Dr. h. c. Karl-Erhard Scheufelen, Lenningen

Gerhard Schwebel, Tübingen

Hellmut Siever, Krefeld

Danach berichtete der Präsident über die Aktivitäten der Gesellschaft, über die Vorbereitungen für die Gedenkveranstaltungen 1993 und die Jahresversammlung 1994 in Tübingen. Ausdrücklich dankte er allen, die durch Spenden und Übernahme von Mitglieds-Patenschaften geholfen haben und helfen. Ausführlich wurde über mögliche Verbesserungen der Veranstaltungen bei den Jahresversammlungen und über das Thema der Jahresversammlung in Tübingen 1994 diskutiert. Die Jahresversammlung 1994 soll „Hölderlin in Übersetzungen“ gewidmet sein.

Ein auf der Mitgliederversammlung 1990 in Tübingen angekündigter Antrag auf Auflösung der Gesellschaft war nicht eingegangen und wurde auch nicht gestellt.

Der Vizepräsident, Günter Weinmann, berichtete über die Arbeit der Satzungscommission. Das Verfahren der Diskussion der Satzung wurde beraten und festgelegt. (Inzwischen haben viele Mitglieder zum Satzungsentwurf der Kommission schriftlich Stellung genommen; der Vorstand hat über diese Stellungnahmen beraten. Ein überarbeiteter Satzungsentwurf wird den Mitgliedern rechtzeitig vor der Jahresversammlung 1993 zugehen.)

Herr Zeller erläuterte die Rechnungslegung von 1990. (Das Haushaltsjahr 1991 war vom Rechnungsprüfungsamt noch nicht geprüft.)

Dem Antrag auf Entlastung des Vorstands und der Geschäftsführung wurde einstimmig ohne Enthaltung stattgegeben.

Mitgliederzahl: 1422 (Stand Anfang 1993). Zugänge seit der letzten Jahresversammlung: 192. Löschungen: 153 (nach Bereinigung der EDV: 255).

## Hölderlins Spinoza-Rezeption in Jena

Von

Margarethe Wegenast

Hölderlins Beziehungen zur Philosophie Spinozas liegen bis heute weitgehend im toten Winkel der Hölderlin-Forschung. In der Arbeitsgruppe sollte es daher vor allem darum gehen, den Blick auf die zahlreichen Hinweise auf Hölderlins Beschäftigung mit und Interesse für Spinoza und den Spinozismus gerade während seiner Jenaer Zeit zu lenken.

Ausgangspunkt war die interessante und durchaus erklärungsbedürftige Tatsache, daß Hölderlin, nachdem er sein 'Hyperion'-Projekt in Jena – wenn auch mit unverhohlener Enttäuschung – endgültig abgeschlossen zu haben meinte, kurze Zeit später in Nürtingen eine äußerst umfangreiche Umarbeitung des Romans in Angriff nahm. Tatsächlich gelingt es ihm nunmehr, in der programmatischen Vorrede zur 'Vorletzten Fassung', die Lösung derjenigen Probleme zu formulieren, die die Jenaer Fassung umtreiben. Der Schlüssel dieser Lösung liegt im Gedanken der Alleinheit, den Hölderlin mit der Formel „hen kai pan“ ins Zentrum seines Textes stellt und durch den hier die Extreme exzentrischer Subjektivität einerseits und des Schönen andererseits aufeinander bezogen werden.

Die spinozistische Konnotation dieser Formel ergibt sich zweifelsfrei aus dem Kontext von Hölderlins Spinoza-Rezeption. Sie bildet das Leitmotiv bereits seiner Auseinandersetzung mit Jacobis Spinoza-Buch noch im Tübinger Stift: Unter diesem Vorzeichen befreit sich Hölderlin schon hier von Jacobis tendenziöser Spinoza-Interpretation, deren Widersprüchlichkeit er offenbar durchschaut und deren Strategie er daraufhin geradewegs auf den Kopf stellt. Im „Geiste“ Spinozas expliziert Hölderlins kommentierendes Exzerpt das „hen kai pan“ als „Quelle des Denkens“ und *zugleich* als das „unauflöslche Daseyn“, in das Jacobi sich durch einen „Salto mortale“ vor jenem hatte retten wollen.

Vertieft durch Spinoza-Lektüre in Waltershausen, machen sich die Konsequenzen dieser Umdeutung in Hölderlins Kritik des Fichteschen absoluten Ichs geltend, die er in seinem Brief an Hegel vom 26. 1. 1795 aus Jena entwickelt. Vor allem aber profiliert sich Hölderlins Spinozismus in

der Auseinandersetzung mit Schelling. Dessen im Frühjahr 1795 erschienene Schrift 'Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen' weckte mit ihrer ausdrücklichen Bezugnahme auf Spinoza sofort Hölderlins Interesse und Widerspruch, den der Text 'Seyn Urtheil Möglichkeit' dokumentiert. Seine spinozistischen Implikationen werden nicht zuletzt durch die Querverbindung zu Isaac v. Sinclairs 'Philosophischen Rasonnements' offensichtlich, die ihrerseits mehrfach auf Spinoza verweisen, und zwar ausdrücklich betreffend das Verhältnis zwischen der Substanz, d.h. dem mit „hen kai pan“ begrifflich bezeichneten höchsten Prinzip, und dem reflektierenden, mithin als Substanz sich notwendig verleugnenden Ich. Dieser Gedanke liegt auch der Gegenüberstellung von „Seyn“ und „Urtheil“ zugrunde. Die Absicht der Vorrede zur 'Vorletzten Fassung' ist vor diesem Hintergrund erkennbar als die Integration von Spinozas substanzmonistisch begründeter Ethik und einer kritizistisch restringierten Erkenntnis-, aber eben auch Handlungstheorie. Paradigma dieser Integration wird, scheinbar paradoxerweise, das Schöne – ein Aspekt, der mit der Figur Diotima in der Endfassung des 'Hyperion' zentrale Bedeutung gewinnt. Diese Perspektive war neben der Frage nach den Bedingungen von Hölderlins eigenwilliger Spinoza-Rezeption das bestimmende Thema der Diskussion unter den Teilnehmern.

## Der Vernunftbegriff der Schönheit. Schillers ästhetische Briefe und Hölderlin

Ein Bericht von

Rolf-Peter Horstmann

(1) Daß Schiller für Hölderlin in vieler Hinsicht von Bedeutung gewesen ist, ist auf dieser Tagung bereits durch die Vorträge der Herren Henrich und Mieth hinreichend deutlich geworden. Die Arbeitsgruppe konzentrierte sich auf einen Aspekt des Verhältnisses zwischen Schiller und Hölderlin, nämlich den, der durch Schillers Schrift 'Über die ästhetische Erziehung des Menschen' und deren mögliche Wirkung auf Hölderlin bestimmt ist. Diese Schillersche Schrift als Anknüpfungspunkt zu wählen, ist keineswegs ein Akt der bloßen Willkür, sondern hat seinen gut gesicherten Grund in dem Hölderlinschen Projekt, 'Neue Briefe zur ästhetischen Erziehung des Menschen' zu verfassen. Schon die Namensgebung dieses Hölderlinschen Projektes allein ist sicher ein hinreichendes Indiz dafür, daß gerade mit Schillers ästhetischen Briefen für Hölderlin eine interessante Position verbunden gewesen ist, eine Position, die für Hölderlin offenbar den doppelten Reiz gehabt hat, einerseits einen Anschluß an sie zu suchen, andererseits aber sich auch von ihr zu distanzieren.

Die Frage, die naheliegt, ist natürlich die: woran sucht Hölderlin Anschluß bzw. wovon will er sich distanzieren? Dies genau auszumachen, ist aus den unterschiedlichsten Gründen ein schwieriges Unterfangen. Einer der Hauptgründe ist sicher der, daß unklar ist, auf welcher Ebene man nach Anschluß- bzw. Distanzierungspunkten suchen soll. Verschiedene Vermutungen bieten sich an. So könnten Anknüpfungs- und Distanzierungspunkte 1. auf der Ebene philosophischer Theoriekonstruktion zu finden sein. Auf dieser Ebene könnte z. B. die von Schiller in Anspruch genommene Unterscheidung zwischen Transzendentalphilosophie und Metaphysik und deren mögliche Verarbeitung durch Hölderlin liegen. Solche Punkte können auch 2. auf der inhaltlichen Ebene gesucht werden: so liegt es nahe zu vermuten, daß die Weise, in der Schiller das Verhältnis von Schönheit, Vernunft und Sinnlichkeit bestimmt, für Hölderlin von der Art gewesen ist, daß er zwar an bestimmte Elemente dieser Bestimmung anschließen kann, sich zugleich aber durch wichtige Modifikationen von

ihr distanziert. Eine weitere Ebene, auf der die Frage nach Anschluß bzw. Distanz eine Rolle spielen kann, ist 3. die des Schillerschen Bezugs auf Kant und Fichte: wir wissen ja nicht erst seit den erwähnten Vorträgen auf dieser Tagung, daß Hölderlin ein sehr diffiziles Verhältnis sowohl zur Kantischen als auch zur Fichteschen Philosophie gehabt hat, welches mit dem von Schiller in den ästhetischen Briefen vorgeführten Kant- und Fichte-Verständnis sicher nicht leicht zu vereinbaren ist. Schließlich ist 4. auch die Ebene in Erwägung zu ziehen, die durch die Verfassung des Schillerschen Textes selbst, dessen mögliche Brüche und mögliche Inkonssequenzen vorgegeben ist: es ist sicher nicht von der Hand zu weisen, daß Hölderlin bei einer soz. immanenten Betrachtung der Schillerschen Briefe Stoff genug gefunden hat, um zu der Meinung zu kommen, daß man im Ausgang von Schiller über ihn hinauszugehen, ihn zu fundieren, zu verbessern habe, um so das volle Potential der Schillerschen Position zu erschließen. Man wird recht unterschiedliche Typen von Antworten erwarten können, je nachdem auf welche dieser verschiedenen Ebenen man sich in der Diskussion des Verhältnisses zwischen Schiller und Hölderlin konzentriert. Die Überlegungen des Arbeitskreises berührten alle Ebenen wenigstens im Ansatz.

(2) Von welchem Hölderlin spricht man, wenn man versucht, ihn in Beziehung zu Schillers ästhetischen Briefen zu setzen? Es ist natürlich primär der Hölderlin, der sich als Philosoph verstanden hat, der Platon- und Kant-Kenner, der Fichte-Kritiker, der Autor von 'Urtheil und Seyn', der Verfasser der Briefe an Schelling, Hegel, Neuffer u. a., in denen sowohl ästhetische als auch allgemein philosophische Thesen vorgestellt und diskutiert werden. Es ist aber vor allem der Autor, dessen philosophisches Credo vielleicht am plakativsten in der Vorrede zur vorletzten Fassung des 'Hyperion' zum Ausdruck kommt. Obwohl diese vorletzte Fassung nun keineswegs ein Produkt der Jenaer Zeit ist, so ist sie doch offenbar unmittelbar nach dem Weggang aus Jena von Hölderlin niedergeschrieben worden. Es ist daher durchaus anzunehmen, daß das, was in dieser Vorrede formuliert wird, einen programmatischen Charakter hat, der sich zurückbeziehen läßt auf das, was Hölderlin philosophisch in den letzten Monaten seines Jenaer Aufenthaltes beschäftigt hat, die ja wesentlich durch die direkte Auseinandersetzung mit Schiller bestimmt gewesen sind. Es ist besonders folgende Passage, die in diesem Zusammenhang aufschlußreich ist:

*Wir durchlaufen alle eine exzentrische Bahn, und es ist kein anderer Weg möglich von der Kindheit zur Vollendung. Die seelige Einigkeit, das Seyn, im*

*einzigem Sinne des Worts, ist für uns verloren und wir mußten es verlieren, wenn wir es erstreben, erringen sollten. Wir reißen uns los vom friedlichen Ev καὶ Παύ der Welt, um es herzustellen, durch uns Selbst. Wir sind zerfallen mit der Natur, und was einst, wie man glauben kann, Eins war, widerstreitet sich jetzt, und Herrschaft und Knechtschaft wechselt auf beiden Seiten. Oft ist uns, als wäre die Welt Alles und wir Nichts, oft aber auch, als wären wir Alles und die Welt nichts. Auch Hyperion theilte sich unter diese beiden Extreme. Jenen ewigen Widerstreit zwischen unserem Selbst und der Welt zu endigen, den Frieden alles Friedens, der höher ist, denn alle Vernunft, den wiederzubringen, uns mit der Natur zu vereinigen zu Einem unendlichen Ganzen, das ist das Ziel all' unseres Strebens, wir mögen uns darüber verstehen oder nicht. Aber weder unser Wissen noch unser Handeln gelangt in irgend einer Periode des Daseyns dahin, wo aller Widerstreit aufhört, wo Alles Eins ist; die bestimmte Linie vereinigt sich mit der unbestimmten nur in unendlicher Annäherung. Wir hätten auch keine Abndung von jenem unendlichen Frieden, von jenem Seyn, im einzigen Sinne des Worts, wir strebten gar nicht, die Natur mit uns zu vereinigen, wir dächten und wir handelten nicht, es wäre überhaupt gar nichts, (für uns) wir wären selbst nichts, (für uns) wenn nicht dennoch jene unendliche Vereinigung, jenes Seyn, im einzigen Sinne des Worts vorhanden wäre. Es ist vorhanden – als Schönheit; es wartet, um mit Hyperion zu reden, ein neues Reich auf uns, wo die Schönheit Königin ist. – Ich glaube, wir werden am Ende alle sagen: heiliger Plato, vergieb! man hat schwer an dir gesündigt. (StA III, 236 f.)*

Dies ist eine der ganz markanten Stellen, an denen Hölderlin die Grundlagen seiner (Jenaer) Philosophie oder seiner Weltanschauung, wenn man so will, zusammenfaßt. Daß dieser Gedankengang bis in die Formulierungen hinein an das Schillersche Programm der ästhetischen Briefe anschließt, das ist jedem deutlich, der, wenn auch nur flüchtig, die Schillerschen Briefe zur Kenntnis genommen hat. Der Hölderlin, der diese Gedanken äußert, ist der, den man mit dem Schiller der ästhetischen Briefe in Beziehung setzen kann. Denn, wie das Zitat und wie die Schillerschen Briefe zeigen: in beiden wird ein gemeinsames Ziel der Überlegungen deutlich. Man kann diese gemeinsame Zielvorstellung zusammenfassen in die Behauptung, daß es sowohl Schiller als auch Hölderlin um das Phänomen des menschenwürdigen Lebens und der Rolle der Schönheit bzw. des ästhetischen Sinnes bei der Realisierung dieses menschenwürdigen Lebens geht.

(3) Schillers Briefe 'Über die ästhetische Erziehung' sind konzipiert als ein Traktat über das Schöne und die Kunst, der deutlich machen soll, wie sehr die Realisierung der Idee der Menschheit gebunden ist an das gelingende Entwerfen von Produkten schöner Kunst. Dieser Traktat

soll nach Schiller auf Kantischen Grundsätzen beruhen. Die Behauptung, daß Kantische Grundsätze für seine Überlegungen eine Rolle spielen, ist für Schiller schon dadurch gedeckt, daß er stark auf die von ihm gleich anfangs eingeführte Unterscheidung zwischen Vernunft und Natur, verstanden als Mannigfaltiges der Sinnlichkeit, rekurriert. Mit dem Vernunftbegriff sind für Schiller konnotativ die Begriffe Einheit, Sittlichkeit, Freiheit, Verstand, Kultur und Geist verbunden, mit dem der Natur die Begriffe Mannigfaltigkeit, Sinnlichkeit, Willkür, Einbildungskraft und Phantasie. Die Rolle der schönen Kunst soll nun darin bestehen, daß sie Naturbestimmungen und Vernunftelemente miteinander verbindet. Dies soll ihr deshalb gelingen, weil Kunst für Schiller 1. wahrheitsfähig ist, weil sie 2. idealisch ist und weil sie 3. Vernunftbestimmungen sinnlich (natürlich) machen kann. Zu diesen Festsetzungen kommt Schiller auf Grund dessen, was er den Vernunftbegriff der Schönheit nennt. Ihm ist zu entnehmen, daß für Schiller Schönheit ein Vermittlungsbegriff ist, der bezogen werden kann auf eine Konzeption des Menschen, die durch die Annahme eines Antagonismus von Trieben und die Elemente Person und Zustand charakterisiert ist: Schönheit ist Indikator geglückter Vereinigung der Triebe und der sie fundierenden Elemente im Gegenstand. Als bemerkenswert an dieser Schillerschen, hier nur in Schlagworten angedeuteten Konzeption der Schönheit wurde für die Diskussion hauptsächlich zweierlei befunden: 1. der Umstand, daß Schiller sich bei der Entfaltung seines Gedankengangs sehr stark Fichtescher Terminologie und Fichtescher Denkfiguren bedient (besonders deutlich wird dies in Brief 11 und in den Briefen 18 bis 23, die er selbst in einer Mitteilung an Körner als die philosophisch bedeutungsvollsten der Briefe bezeichnet hat), und 2. der Umstand, daß Schiller seine triebtheoretische Konstruktion zwar für transzendentalphilosophisch gerechtfertigt, nicht aber für metaphysisch gültig erklärt.

(4) Es sind auch genau die beiden zuletzt genannten Punkte gewesen, die in der Diskussion Anlaß zu Spekulationen darüber gegeben haben, was denn wohl für Hölderlin an dieser Schillerschen Exposition des Schönheitsbegriffs problematisch gewesen sein mag. Was den ersten Punkt betrifft, so mag Hölderlin in der Frage ein Problem gesehen haben, wie weit überhaupt Fichte für eine Begründung irgendwelcher transzendentalphilosophischer Theorien sinnvoll in Anspruch genommen werden kann. Dieses Problem kann Hölderlin durch seine Weise der Fichte-Aneignung und der Fichte-Kritik entstanden sein. Es ließe sich entwickeln in der Linie etwa folgender Hölderlinscher Bemerkungen in dem berühmten Brief an Hegel vom 26. Januar 1795, wo er

diesem mitteilt, welche Erfahrungen er mit Fichtes früher Philosophie gemacht hat:

*Fichtens spekulative Blätter – Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre – auch seine gedruckten Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten werden Dich sehr interessiren. Anfangs hatt' ich ihn sehr im Verdacht des Dogmatismus; er scheint, wenn ich mutmaßen darf auch wirklich auf dem Scheidewege gestanden zu seyn, oder noch zu stehn – er möchte über das Factum des Bewußtseins in der Theorie hinaus, das zeigen sehr viele seiner Äußerungen, und das ist eben so gewis, und noch auffallender transcendent, als wenn die bisherigen Metaphysiker über das Daseyn der Welt hinaus wollten – sein absolutes Ich (= Spinozas Substanz) enthält alle Realität; es ist alles, u. außer ihm ist nichts; es gibt also für dieses abs. Ich kein Object, denn sonst wäre nicht alle Realität in ihm; ein Bewußtsein ohne Object ist aber nicht denkbar, und wenn ich selbst dieses Object bin, so bin ich als solches notwendig beschränkt, sollte es auch nur in der Zeit seyn, also nicht absolut; also ist in dem absoluten Ich kein Bewußtsein denkbar, als absolutes Ich hab ich kein Bewußtsein, und insofern ich kein Bewußtsein habe, insofern bin ich (für mich) nichts, also das absolute Ich ist (für mich) Nichts. (StA VI, 155)*

Diese Äußerung Hölderlins allein gibt schon einen hinreichend gut gesicherten Anlaß zu der Vermutung, daß Hölderlin gewisse Schwierigkeiten mit der Schillerschen Exposition des Schönheitsbegriffs hat, soweit sie an Fichtesche Voraussetzungen gebunden ist und sich um die Integration fichtescher Elemente bemüht. (Ein ähnliches Problem wie mit Schillers implizitem Fichteanismus mag Hölderlin mit dessen explizitem Kantianismus gehabt haben. Man weiß ja schon aus dem Brief an Neuffer vom 10. Oktober 1794, in dem Hölderlin von einem Aufsatz über die ästhetischen Ideen berichtet, daß er an Schillers 'Anmut und Würde' bemängelt, daß Schiller über die kantische Grenzlinie nicht genügend hinausgegangen sei. Hölderlin charakterisiert seinen Aufsatz wie folgt: „Im Grunde soll er eine Analyse des Schönen und Erhabnen enthalten, nach welcher die Kantische vereinfacht, und von der andern Seite vielseitiger wird, wie es schon Schiller zum Theil in s. Schrift über Anmuth und Würde gethan hat, der aber doch auch einen Schritt weniger über die Kantische Gränzlinie gewagt hat, als er nach meiner Meinung hätte wagen sollen.“ (StA VI, 137) Schillers Kantianismus – wie kritisch steht Hölderlin zu ihm?)

Der zweite Punkt einer möglichen Auseinandersetzung zwischen Hölderlin und Schiller mag das Verhältnis von transzendentalphilosophischer zu metaphysischer Schönheitskonzeption betroffen haben. Man kann ja Schillers merkwürdigen Widerstand gegen eine metaphysi-

sche Interpretation seines Begriffs von Schönheit deuten als den Versuch, dem Programm einer Entontologisierung der Schönheit das Wort zu reden. Ein solches Programm scheint quer zu expliziten Hölderlinischen Interessen zu stehen. Wie man dem anfangs vorgestellten Zitat aus der Vorrede zur vorletzten Fassung des 'Hyperion' entnehmen kann, ist ja für Hölderlin der Begriff der Schönheit ganz stark verbunden mit dem des Seins im einzigen Sinne des Wortes. Dieses Sein im einzigen Sinne des Wortes ist präsent als Schönheit. Wenn man diese Verknüpfung von Schönheit mit Sein als eine Ontologie der Schönheit bezeichnet und festhält, daß Hölderlin ein starkes Interesse an einem ontologisch etwas aufgeladenen Begriff von Schönheit gehabt hat, dann muß ihm natürlich dieser Schillersche Schönheitsbegriff sehr merkwürdig vorgekommen sein aufgrund seiner Verankerung in psychologischen Kategorien, also aufgrund seiner Verankerung in einer Trieblehre, die selber als transzendentalphilosophisch berechtigt dargestellt wird. Es ist ja diese Verankerung in einer als Transzendentalphilosophie gedeuteten Trieblehre, die Schiller berechtigt zu sagen: über den ontologischen Aspekt der Frage nach der Schönheit muß und kann ich mich auch gar nicht äußern. Mich interessiert der Begriff der Schönheit – so könnte man ihn sagen lassen – nur insofern, als er verbindbar ist mit dem Begriff des Menschen, und diese Verbindung kann nur über den Rekurs auf die Trieblehre geleistet werden. Alles andere ist Metaphysik, damit habe ich, Schiller, nichts zu tun. Demgegenüber, so könnte man immerhin vermuten, wird Hölderlin sagen wollen: Schillers Programm ist zu minimalistisch; die in ihm angelegte Psychologisierung des Schönheitsbegriffs muß rückgängig gemacht werden; der Begriff der Vermittlung, das Insistieren auf Vereinigung, dies alles ist das, was den Schillerschen Ansatz bewahrenswert macht, nur darf mit diesen Mitteln keine nur psychologische Theorie der Schönheit etabliert werden, man muß an dem Seinsgehalt der Schönheit festhalten, man muß die Ontologie der Schönheit, eine Metaphysik der Schönheit entfalten.

Die Hölderlin-Gesellschaft ist eine Vereinigung von Freunden des Werkes Friedrich Hölderlins und umfaßt Liebhaber, Forscher und Künstler im In- und Ausland. Sie hat sich zur Aufgabe gesetzt, das Interesse und das Verständnis für das Werk Hölderlins zu wecken und zu vertiefen und die Erforschung und Darstellung seines Werkes, seines Lebens und seiner Welt zu fördern.

Eine weitere Aufgabe der Gesellschaft ist die Pflege der Hölderlin-Gedenkstätten. Die Gesellschaft fördert die Hölderlin-Forschung durch eigene Publikationen und durch das Hölderlin-Jahrbuch, das neueste Ergebnisse der Forschung vermittelt und über die Arbeit der Gesellschaft berichtet. Sie fördert wissenschaftliche Ausgaben von Hölderlins Werk. Mit dem Hölderlin-Archiv in Stuttgart arbeitet sie eng zusammen. Sie pflegt Kontakt mit anderen literarischen Vereinigungen.

Sie veranstaltet Vorträge, Lesungen, Rezitationen, Diskussionen, Ausstellungen und Schülerseminare, und bietet in mehrtägigen Jahresversammlungen – alle zwei Jahre in Tübingen oder anderen Orten – ein öffentliches Forum des Austausches zwischen Publikum und Fachleuten, Studenten, Schülern, Forschern, Publizisten und Künstlern.

Im Auftrag der Stadt Tübingen verwaltet sie das Hölderlinhaus in Tübingen als Gedenk-, Ausstellungs- und Tagungsstätte. Die Gesellschaft wird geleitet von einem von den Mitgliedern gewählten Vorstand unter dem Präsidium von Professor Dr. Gerhard Kurz. Seine Tätigkeiten werden unterstützt von einem Beirat. Ihm gehören Vertreter von Behörden und Institutionen, Künstler, Publizisten und Wissenschaftler an, die sich um das Werk Hölderlins verdient gemacht haben.

Jeder kann Mitglied der Gesellschaft werden. Wer Mitglied werden möchte, wird gebeten, sich bei der Geschäftsstelle, Hölderlinturm, Bur-sagasse 6, D-7400 Tübingen, Tel. 070 71/2 20 40 anzumelden. Der Jahresbeitrag beträgt DM 50.–, für Schüler und Studenten DM 20.–, für Institutionen DM 100.–; für Mitglieder der ehemaligen DDR gelten ermäßigte Jahresbeiträge. Die Mitglieder erhalten das Jahrbuch unentgeltlich. Gleichfalls unentgeltlich ist für die Mitglieder der Besuch des Hölderlinturms in Tübingen. Sie haben außerdem ermäßigten Zugang zu den Veranstaltungen der Gesellschaft und erhalten einen Preisnachlaß bei den Publikationen, die über die Gesellschaft bezogen werden können

(z. B. Stuttgarter Ausgabe, Schriften der Hölderlin-Gesellschaft, Hölderlin-Bibliographie).

Spenden an die Hölderlin-Gesellschaft sind steuerlich abzugsfähig.

**Konten der Gesellschaft:**

Kreissparkasse Tübingen 804 804 (BLZ 641 500 20)

Deutsche Bank Tübingen 15 13 076 (BLZ 640 700 85)

Postgiroamt Stuttgart 397 70-708 (BLZ 600 100 70)

**VORSTAND UND BERATENDER AUSSCHUSS DER  
HÖLDERLIN-GESELLSCHAFT**

*Präsident:*

Professor Dr. Gerhard Kurz, Gießen

*Stellvertretender Präsident:*

Präsident des Oberlandesgerichts a.D. Günther Weinmann, Stuttgart

*Die weiteren Vorstandsmitglieder:*

Professor Dr. Bernhard Böschstein, Genf

Professor Dr. Ulrich Gaier, Konstanz

Peter Härtling, Mörfelden-Walldorf

Professor Dr. Dr. h. c. Günter Mieth, Leipzig

Professor Dr. Dr. h. c. Bernhard Zeller, Marbach a.N.

*Beratender Ausschuß:*

Der Oberbürgermeister der Stadt Tübingen

Der Präsident der Universität Tübingen

Der Direktor der Universitätsbibliothek Tübingen

Der Direktor der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart

Professor Dr. Gerhard Fichtner, Tübingen

Dr. Michael Franz, Bremen

Oberbürgermeister Dr. Ulrich Gauß, Waiblingen

Professor Dr. Jörn Göres, Düsseldorf

Professor Dr. Cyrus Hamlin, New Haven

Professor Dr. Dieter Henrich, München

Professor Dr. Ulrich Hötzer, Tübingen

Dr. Götz Eberhard Hübner, Schorndorf

Professor Dr. Alfred Kelletat, Jameln

Maria Kohler, Stuttgart

Professor Dr. Hans Joachim Kreutzer, Regensburg

Professor Uta Kutter, Stuttgart

Dr. Ute Oelmann, Stuttgart

Professor Dr. Lawrence Ryan, Amherst

Professor Dr. Jochen Schmidt, Freiburg

Dr. Albrecht Seifert, Augsburg

Dr. Dietrich Uffhausen, Tübingen

Dr. Werner Volke, Marbach a. N.

Professor Dr. Werner Weber, Zürich

*Geschäftsführung:*  
Valérie Lawitschka, Tübingen

*Sekretariat:*  
Ellen Eisele, Tübingen

*Ehrenpräsident:*  
Professor Dr. Uvo Hölscher, München

*Ehrenmitglied:*  
Professor Dr. Lothar Kempfer, Winterthur

*Verstorbene Ehrenpräsidenten:*  
Professor Dr. Paul Kluckhohn, Tübingen  
Professor Dr. h. c. Theodor Pfizer, Stuttgart

*Verstorbene Ehrenmitglieder:*  
Professor Dr. Adolf Beck, Tübingen  
Professor Dr. Friedrich Beißner, Tübingen  
Professor Dr. Wilhelm Hoffmann, Stuttgart  
Professor Carl Keidel, Stuttgart  
Professor Dr. Carlo Schmid, Bonn

## EINGESANDTE BÜCHER

(Ausführliche Rezensionen behalten sich die Herausgeber vor.)

- Alter, André: Hölderlin. Le chemin de lumière. Seyssel: Champ Vallon 1992, 440 S.
- Amette, Jacques-Pierre: L'adieu à la raison. Le voyage de Hölderlin en France. Paris: Grasset 1991, 136 S.
- Barnatán, Marcos-Ricardo: La escritura del vidente. Barcelona: La gaya ciencia 1979, 72 S.
- Barnatán, Marcos-Ricardo: Medianoche / Mitternacht. Gedichte spanisch-deutsch. Übertragen von Valérie Lawitschka. Tübingen: konkursbuch 1992, 35 S. (Lyrik im Hölderlinturm)
- Barrios Casares, Manuel: Hölderlin y Nietzsche. Dos paradigmas intempestivos de la modernidad en contacto. Sevilla: Reflexión 1992, 136 S.
- Bock, Emil: Boten des Geistes. Schwäbische Geistesgeschichte und christliche Zukunft. Stuttgart: Urachhaus 1987, 402 S.
- Bonheim, Günther: Zeichendeutung und Natursprache. Ein Versuch über Jacob Böhme. Würzburg: Königshausen und Neumann 1992, 468 S. (Epistemata: Reihe Literaturwissenschaft 87)
- Bort, Klaus: Freiheit und Bezug. Ansätze zu einer phänomenologischen Ethik. Tübingen: Attempo 1993, 56 S.
- Chroniques allemandes. Nr.1, 1992: Roman et histoire. Grenoble: CERAAC, 245 S.
- Dastur, Françoise: Hölderlin. Tragédie et modernité. La Versanne: Encre marine 1992, 141 S.
- Denken und Existenz bei Michel Foucault. Hrsg. von Wilhelm Schmid. Frankfurt a. M.: Edition Suhrkamp 1991, 294 S.
- Deutsche Classiker. Anthologie aus den Gedichten von Johann Heinrich Voß. [1. Teil] Gedichte von Neuffer. [2. Teil] Gotha und New York: Verlag des Bibliographischen Instituts 1828, 1829, 120 und 126 S.
- Doering, Sabine: Aber was ist diß? Formen und Funktionen der Frage in Hölderlins dichterischem Werk. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992, 389 S. (Palaestra. Untersuchungen aus der deutschen, englischen und skandinavischen Philologie 294)
- Engell, Lorenz: Sinn und Industrie. Einführung in die Filmgeschichte. Frankfurt a. M./New York: Campus Verlag 1992, 314 S.
- Festschrift für Siegfried Rother. Hrsg. von Norbert Kruse und Harald Pfaff. Bergatreute: Eppe 1989, 239 S.
- George, Emery E.: Hölderlin and the golden chain of Homer. Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press 1992, 126 S.
- Gerigk, Horst-Jürgen: Die Sache der Dichtung. Hürtgenwald: Guido Pressler Verlag 1991, 271 S.
- Geschichte der Deutschen Literatur. Hrsg. von Lerke von Saalfeld, Dietrich Kreidt und Friedrich Rothe. München: Droemer/Knaur 1989, 752 S.
- Das große deutsche Gedichtbuch. Hrsg. von Karl Otto Conrady. München/Zürich: Artemis & Winkler 1991, 979 S.
- Henrich, Dieter: Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795). Stuttgart: Klett/Cotta 1991, 295 S.
- Friedrich Hölderlin. Elegias. Edição bilingue. Tradução Maria Teresa Dias Furtado. Lisboa: Assírio e alvim 1992, 85 S. (Documenta poética 14)
- Friedrich Hölderlin. Hyperion oder der Eremit in Griechenland. Tübingen: Cotta 1797 und 1799, 124 S. Basel/Frankfurt a. M.: Stroemfeld/Roter Stern 1992 [Nachdruck der Erstausgabe]
- Friedrich Hölderlin. Sämtliche Werke „Frankfurter Ausgabe“. Frühe Aufsätze und Übersetzungen. Band 17. Hrsg. von Michael Franz, Hans Gerhard Steimer und D. E. Sattler. Basel/Frankfurt: Stroemfeld/Roter Stern 1991, 651 S.
- Friedrich Hölderlin. Turmgedichte. Mit einem Vorwort von D. E. Sattler. München: Schirmer/Mosel 1991, 94 S.



- Hölderlins Verstummen. Selbstzeugnisse aus seinem Werk und der Bericht der Madame de S...y. Zusammenge stellt von Ferdinand Schmetz. Frankfurt a.M./Bern: Ars librorum. 21 S.
- Iacovacci, Alberto: Idealismo e nichilismo. La lettera di Jacobi a Fichte: Padova: Cedam 1992, 170 S.
- Kahlefeldt, Nils/Keller, Kerstin. Bericht über die 21. Tagung der Hölderlin-Gesellschaft in Tübingen. Weimarer Beiträge. Heft 5/1991, S. 781-785 (Sonderdruck)
- Kayser, Albrecht Christoph: Adolfs gesammelte Briefe. St. Ingbert: Röhrig 1990, 90 S. (Kleines Archiv des achtzehnten Jahrhunderts 8)
- Klitzke, Gert: Die Gutenberg-Preisträger der Stadt Leipzig 1979-1989. Leipzig: Deutsche Bucherei 1991, 35 S.
- Koch, Dietmar: Zur Hermeneutischen Phänomenologie. Ein Aufriß. Tübingen: Attempto 1992, 60 S. (Phänomena 1)
- Kutulas, Ina-Kathrin: Herbstzeitlose. Tübingen: konkursbuch 1992
- Leider, Kurt: Kritische Anklänge an Kants 'Kritik der reinen Vernunft' in der Philosophie der Menschheit. Lübeck: Gustav Weiland Nachf. 1981, 260 S. (Schriftenreihe der Philosophischen Akademie zu Lübeck)
- Leider, Kurt: Studien zum Wesen des Genies in transzendental-kritischer Durchleuchtung. Lübeck: Gustav Weiland Nachf. 1984, 272 S. (Schriftenreihe der Philosophischen Akademie zu Lübeck)
- Literarische Gesellschaften in Deutschland. Hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft Literarischer Gesellschaften e. V. Berlin: Argon 1991, 320 S.
- Literarische Kultur und gesellschaftliches Leben in Deutschland. Hrsg. von Helmut Richter. Berlin: Rütten & Loening 1988, 477 S.
- Martin, Wolfgang: Mit Schärfe und Zartheit. Zu einer Poetik der Sprache bei Hölderlin mit Rücksicht auf Herder. Bonn: Bouvier 1990, 153 S.
- Mayröcker, Friederike: Das besessene Alter. Gedichte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992, 172 S.
- Nation. konkursbuch 27. Hrsg. von Ulrich Sonnemann. Tübingen: konkursbuch 1992, 215 S.
- Nationalsozialismus in Tübingen. Vorbei und vergessen. Hrsg. von Benigna Schönhagen. Tübingen: Kulturamt 1992, 438 S. (Tübinger Kataloge 36)
- Nummi, Lassi: Welt, noch immer. Gedichte, finnisch und deutsch. Eisingen: Heiderhoff 1992, 186 S.
- Ogden, Mark: The Problem of Christ in the Work of Friedrich Hölderlin. London: The Modern Humanities Research Association 1991, 183 S.
- Platzverführung 1992/93. KulturRegion Stuttgart. Stuttgart: Edition Cantz 1992, 223 S.
- Prignitz, Christoph: Freiheitskrieg oder Reform? Hölderlins Verserzählung 'Emilie vor ihrem Brauttag'. Hamburg: Buske 1992, 108 S.
- Ranalter, Nina: Antwort. Basel/Frankfurt a. M.: Stroemfeld/Roter Stern 1989, 149 S.
- Razumovsky-Fasbender, Katharina: Die ästhetische Rettung der Seinsgewißheit. Würzburg: Königshausen & Neumann 1992, 186 S.
- Reiske, Ernestine Christine: Ausgewählte Briefe. St. Ingbert: Röhrig 1992, 91 S. (Kleines Archiv des achtzehnten Jahrhunderts 16)
- Risi, Armin: Der Kampf mit dem Wertlosen. Lyrische Meditationen. Zürich: Govinda 1992, 380 S.
- Risi, Armin: Völkerwanderung. Epische Galerie. Zürich: Govinda 1992, 260 S.
- Der romantische Aufbruch. Die Frühromantiker in Jena. Ein Museumsführer. Städtische Museen Jena: Romantikerhaus o. J.
- Roth, Stefanie: Friedrich Hölderlin und die deutsche Frühromantik. Stuttgart: J. B. Metzler 1991, 425 S.
- Schmohl, Johann Christian: Über Nordamerika und Demokratie. St. Ingbert: Röhrig 1992, 105 S. (Kleines Archiv des achtzehnten Jahrhunderts 14)
- Schneider, Friedhelm: Die Wahrnehmung der Wirklichkeit. Ein philosophisch-theologischer Essay. Tübingen: Attempto Verlag 1992, 322 S. (Tübinger Phänomenologische Bibliothek)
- Schneider, Gerhard: Naturschönheit und Kritik. Zur Aktualität von Kants Kritik der Urteilskraft für die Umwelterziehung. [Masch. Diss.] Aachen 1992, 168 S.
- Schönhagen, Benigna: Tübingen unterm Hakenkreuz. Eine Universitätsstadt in der Zeit des Nationalsozialismus. Stuttgart: Konrad Theiss 1991, 492 S. (Beiträge zur Tübinger Geschichte 4)
- Seel, Martin: Eine Ästhetik der Natur. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, 389 S.
- Stegreifburlesken der Wanderbühne. Szenare der Schulz-Menningerschen Schauspieltruppe. Hrsg. von Otto G. Schindler. St. Ingbert: Röhrig 1990, 101 S. (Kleines Archiv des achtzehnten Jahrhunderts 11)
- Stierlin, Helm: Nietzsche, Hölderlin und das Verrückte. Heidelberg: Carl Auer 1992, 182 S.
- Der Stuttgarter Hoppenlau-Friedhof als literarisches Denkmal. Bearbeitet von Udo Dickenberger, Waltraud und Friedrich Pfäfflin. Doppel- und Sonderheft Marbacher Magazin 59. Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft 1992, 296 S.
- Tawada, Yoko: Das Bad. Tübingen: konkursbuch 1990
- Tübinger Friedrich Hölderlin Preis. Reden zur Preisverleihung an Michael Hamburger am 21. Oktober 1991. Tübingen: Eberhard-Karls-Universität Tübingen 1992, 54 S.
- Wagner, Heinrich Leopold: Leben und Tod Sebastian Silligs. St. Ingbert: Röhrig 1991, 98 S. (Kleines Archiv des achtzehnten Jahrhunderts 12)
- Wezel, Johann Karl: Prinz Edmund. Eine komische Erzählung. St. Ingbert: Röhrig 1992, 63 S. (Kleines Archiv des achtzehnten Jahrhunderts 8)
- Winkler, Eugen Gottlob: Der späte Hölderlin. Dessau: Karl Rauch 1943, 52 S.
- Wörterbuch zu Friedrich Hölderlin. II. Teil: Hyperion. Tübingen: Niemeyer 1992, 603 S. (Indices zur deutschen Literatur 19)
- Ziegler, Susanne: Heidegger, Hölderlin und die 'Αλήθεια. Berlin: Duncker & Humblot 1991, 403 S.

## ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

- Prof. Dr. Bernhard Böschenstein, 34 rue de Saint-Jean, CH 1203 Genève  
Prof. Dr. Helmut Brandt, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Institut für Germanistische Literaturwissenschaft, Universitätshochhaus, 5. OG, O-6900 Jena  
Dr. Walter Erhart, Universität Göttingen, Seminar für deutsche Philologie, Humboldtallee 13, 3400 Göttingen  
Dr. Michael Franz, Osterstr. 5, 2800 Bremen  
Dr. Katharina Grätz, Albert-Ludwig-Universität, Philosophische Fakultät III, Deutsches Seminar II, Werthmannsplatz, 7800 Freiburg i. Br.  
Dr. Wolfram Groddeck, Oetlingerstr. 19, CH 4057 Basel  
Dr. Dietmar Haroske, Bürgermeisteramt der Stadt Jena, Am Anger 15, O-6900 Jena  
Prof. Dr. Dieter Henrich, Lehrstuhl für Philosophie II, Ludwig-Maximilians-Universität, Geschwister-Scholl-Platz 1, 8000 München 22  
Prof. Dr. Uvo Hölscher, Georgenstr. 20, 8000 München 40  
Prof. Dr. Rolf-Peter Horstmann, Ludwig-Maximilians-Universität, Institut für Philosophie, Lehrstuhl für Philosophie II, Geschwister-Scholl-Platz 1, 8000 München 22  
Prof. Dr. Wilhelm Killmayer, Schloßstr. 8, 8201 Frasdorf  
Dr. Stephan Lampenscherf, Senefelderstr. 6, 5600 Wuppertal 1  
Prof. Dr. Gerhard Kurz, Universität Gießen, Institut für neuere deutsche Literatur, Otto-Behagel-Str. 10, 6300 Gießen  
Prof. Dr. Gottfried Meinhold, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Rektorat, Fürstengraben 1, O-6900 Jena  
Prof. Dr. Dr. h. c. Günter Mieth, Kommandant-Trufanow-Str. 35, O-7022 Leipzig  
Dr. Ute Oelmann, Stefan-George-Archiv, Württembergische Landesbibliothek, Postfach 105441, 7000 Stuttgart 1  
Dr. Guido Schmidlin, Rundstr. 20, CH 8400 Winterthur  
Prof. Dr. Jochen Schmidt, Albert-Ludwig-Universität, Philosophische Fakultät III, Deutsches Seminar II, Werthmannsplatz, 7800 Freiburg i. Br.  
Prof. Dr. Gerhard Schulz, 154 Cashmere Street, Ascot Vale Vic 3032, Australien  
Dr. Klaus Vieweg, Universität Jena, Institut für Philosophie, Universitätshochhaus 21. OG, O-6900 Jena  
Dr. Martin Vöhler, Freie Universität Berlin, FB Germanistik, Habelschwerdter Allee 45, 1000 Berlin 33  
Dr. Margarethe Wegenast, Lengsdorfer Str. 50, 5300 Bonn 1

**Erich Hock**

### »Dort drüben in Westphalen«

Hölderlins Reise nach Bad Driburg  
mit Wilhelm Heinse und Susette Gontard  
Neubearb. Ausgabe  
Mit einem Vorwort von Alfred Kellertat  
Schriften der Hölderlin-Gesellschaft, Band 14  
1993. 119 Seiten, 7 Abb., kart.  
ISBN 3-476-00871-1

**Friedrich Hölderlin**

### Bevestigter Gesang

Die neu zu entdeckende hymnische Spätdichtung bis 1806  
Herausgegeben und textkritisch begründet  
von Dietrich Uffhausen  
1989. XXXVI, 271 Seiten,  
16 farb. Handschriften-Faksimile, geb.  
ISBN 3-476-00648-4

**Stefanie Roth**

### Friedrich Hölderlin und die deutsche Frühromantik

1991. X, 425 Seiten, kart.  
ISBN 3-476-00789-8

**Stephan Wackwitz**  
**Friedrich Hölderlin**

Sammlung Metzler 215  
1985. VII, 157 Seiten, kart.  
ISBN 3-476-10215-7

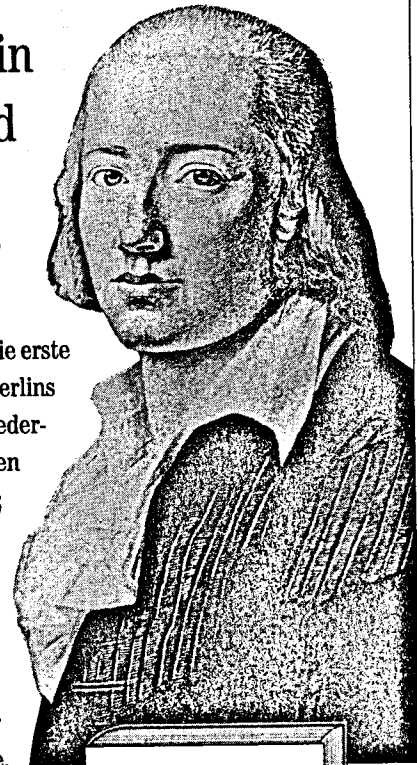
**Verlag J.B. Metzler Stuttgart · Weimar**

HANSER  
HANSE  
HANSE  
HANSE  
H

## Friedrich Hölderlin Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden

Neu herausgegeben von Michael Knaupp

Der Hanser Verlag legt zum 150. Todestag die erste kommentierte Studienausgabe vor, die Hölderlins Orthographie und Interpunktion getreu wiedergibt. Die einzelnen Werkgruppen sind in den beiden Textbänden chronologisch angeordnet; erstmals erscheinen auch Hölderlins Briefe und die Briefe an ihn in zeitlicher Abfolge. Der dritte Band bietet neben dem Stellenkommentar und einer reichen Auswahl von Varianten ein erläuterndes Namensverzeichnis, sowie Verzeichnisse der Sammelhandschriften und Frühdrucke.



Hanser  
Friedrich  
Hölderlin  
Sämtliche  
Werke  
und Briefe  
Band I

Zwei Textbände, ein Kommentarband. Zusammen  
ca. 2.700 Seiten. Dünndruck, Leinen, Fadenheftung.  
Subskriptionspreis je Band ca. DM 78,- Einzel ca. DM 86,-