

Das HÖLDERLIN-JAHRBUCH 1996-1997 dokumentiert die 25. Jahresversammlung in Bad Homburg v.d.H., die unter dem Thema „Hölderlin und die Natur“ stand und völlig neue Aspekte seines Werks im zeitgenössischen Kontext erschloß. Der Band führt ferner mit einigen Beiträgen das letzte Tagungsthema „Hölderlin-übersetzt“ weiter, zeigt Hölderlin als Rezipienten und Bearbeiter antiker (Empedokles, Heraklit, Aias) und moderner Tradition (Klopstock) sowie Hölderlin in der Rezeption Michel Foucaults. Über 120 Abstracts informieren über die aktuelle Hölderlin-Forschung der Jahre 1994 und 1995.

J. B. METZLER

HÖLDERLIN-JAHRBUCH  
1996-1997 BAND 30

ISBN 3-476-01534-3



9 783476 015341

# HÖLDERLIN JAHRBUCH 1996-1997

VERLAG  
J. B. METZLER

# HÖLDERLIN-JAHRBUCH

*Begründet von  
Friedrich Beißner und Paul Kluckhohn*

---

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

Dreißigster Band  
1996-1997

Verlag J. B. Metzler  
Stuttgart · Weimar

Gedruckt mit finanzieller Unterstützung  
des Regierungspräsidiums Tübingen  
des Bundesministeriums des Innern, Bonn  
des Magistrats der Stadt Bad Homburg vor der Höhe  
der Stiftung Würth, Künzelsau

Der Abdruck des Beitrags von Michel Foucault, »Hölderlin ou le  
non« du père« erfolgt mit freundlicher Genehmigung  
des Rechtsinhabers der Editions Gallimard, Paris.

Redaktionelle Mitarbeit:  
Valérie Lawitschka, Tübingen  
Perdita S. Rösch, Konstanz

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)

NE: Beißner, Friedrich (Begr.); Kluckhohn, Paul (Begr.); Hölderlin-Gesellschaft

Band 27. 1990/91 (1991) -

Verl. Wechsel

ISBN 3-476-01534-3

ISSN 0340 6849

Gedruckt auf säure- und chlorfreiem, alterungsbeständigem Papier.

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.

© 1998 J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung  
und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart  
Einbandgestaltung: Willy Löffelhardt  
Druck und Bindung: Franz Spiegel Buch GmbH, Ulm  
Printed in Germany

Verlag J.B.Metzler Stuttgart · Weimar

## Inhalt

### „Hölderlin und die Natur“: Hauptvorträge

- Vom Ursprung der Naturphilosophie. Von Uvo Hölscher . . . . . 1  
Dissonanzen in der späten Naturauffassung Hölderlins.  
Von Anke Bennholdt-Thomsen . . . . . 15  
Geistige Prozeßnatur. Schellings spirituelle Naturphilosophie zwischen  
1800 und 1810. Von Wilhelm Schmidt-Biggemann . . . . . 42  
„Die göttlichgegenwärtige Natur bedarf der Rede nicht“.  
Wozu also Dichter? Von Jürgen Söring . . . . . 58

### Vorträge und Berichte aus den Arbeitsgruppen

- Reizbarkeit – Bildungstrieb – Seelenorgan. Aspekte der Medizin-  
geschichte der Goethezeit. Von Manfred Wenzel  
und Sigrid Oehler-Klein . . . . . 83  
Der „Trieb in uns, das Ungebildete zu bilden ...“. Der Begriff ‚Bildungs-  
trieb‘ bei Blumenbach und Hölderlin. Von Ulrike Enke . . . . . 102  
Nerventheorie um 1800. Von Karl Braun . . . . . 119  
Rousseaus ‚Naturgeschichte der menschlichen Gattung‘ und Hölderlins  
Dichtung nach 1800. Von Jürgen Link . . . . . 125  
Hölderlins Rezeption von Fichtes ‚Grundlage des Naturrechts‘.  
Von Violetta Waibel . . . . . 146  
„Versöhnung ist mitten im Streit“. Hölderlins Entdeckung Heraklits.  
Von Dieter Bremer . . . . . 173  
„Still hingleitende Gesänge lehrtest du mich ...“. Natur und Natur-  
lichkeit im ‚Redefluß‘ Hölderlins. Von Freyr R. Varwig . . . . . 200  
‚Natur‘ in Hölderlins Trauerspiel ‚Der Tod des Empedokles‘.  
Von Theresia Birkenhauer . . . . . 207  
Jovialität. Anmerkungen zu Hölderlins Ode ‚Natur und Kunst oder  
Saturn und Jupiter.‘ Von Henning Bothe . . . . . 226  
‚Der Prinzessin Auguste von Homburg. Den 28ten Nov. 1799‘.  
Lektüre und Interpretation. Von Gerhard Kurz . . . . . 235  
Die Natur des Geistes. Schellings Interpretation des Platonischen  
‚Timaios‘ in Tübingen 1794. Von Michael Franz . . . . . 237

### Abhandlungen und Dokumentationen

- Aias im ‚Hyperion‘. Von Christiane Lehle . . . . . 239  
Hölderlins Sophokleschöre. Von Manfred Lossau . . . . . 255  
Tsuisô 追想 . Zu einer japanischen Übersetzung von Friedrich  
Hölderlins ‚Andenken‘. Von Peter Pörtner . . . . . 266

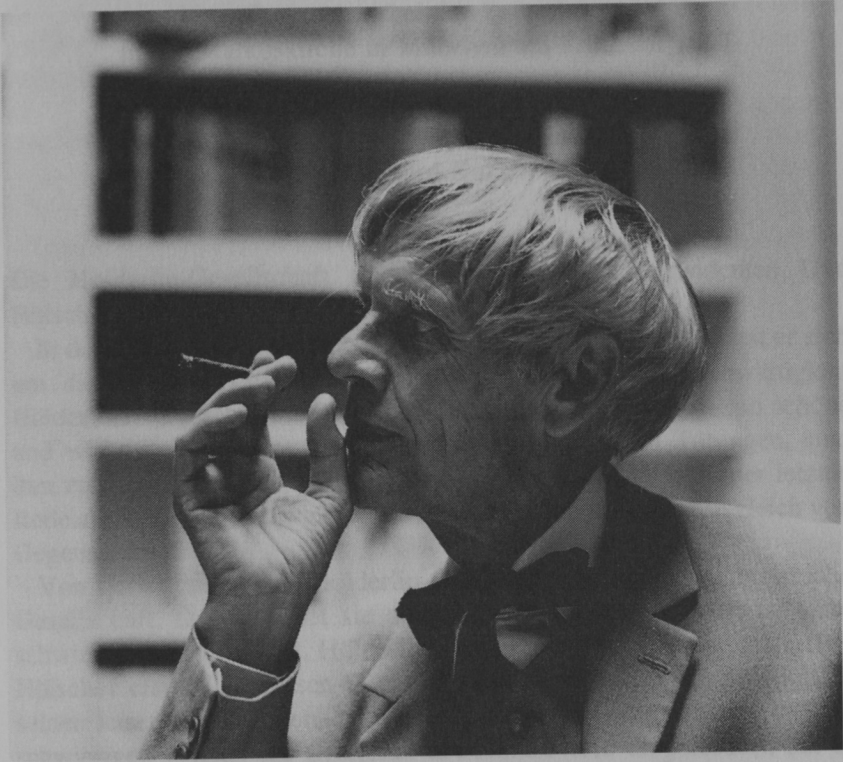
Selbstopfer und Repräsentation. 'Der Tod des Empedokles' und der Tod des Empedokles. Von Sibylle Peters und Martin J. Schäfer .....	282
Hölderlin als Leser von Klopstocks 'Hermanns Schlacht'. Von Christoph Prignitz .....	308
Im Namen des Vaters. Von Michel Foucault. Aus dem Französischen von Klaus Vogel .....	327
Ein ‚verbotenes Wort‘? Mutmaßungen zum Verhältnis von Foucaults Diskurstheorie und Hölderlins Dichtungspraxis. Von Klaus Vogel .....	345
Rudolf Lohbauers Bild 'Hyperions Fahrt nach Kalaurea'. Von Walther Ludwig .....	359
Ein Briefkonvolut in Tübingen aus Neuffers Nachlaß. Neue Dokumente zu Magenu, Neuffer und Rosine Stäudlin. Von Volker Schäfer .....	381
'Der Gelehrten halb'. Von Michael Franz .....	419
Das Haus in der heutigen Nordheimer Str. 5 in Lauffen a.N. Hölderlins Geburtshaus oder Wohnhaus? Eine Expertise. Von Dietrich Uffhausen .....	420
Hölderlin-Rezeption bei den Neugriechen. Eine Ergänzung. Von Vasilis Lazanias .....	430
Zum Text des sogenannten ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus. Von Dieter Bremer .....	432
Zu einem Brief Neuffers an Hölderlin. Von Christoph Prignitz .....	439
Das 'Texturen'-Projekt der Hölderlin-Gesellschaft. Von Ulrich Gaier und Valérie Lawitschka .....	441

*Rezensionen und Abstracts*

Rezension Kerstin Keller-Loibl, „... gib ein Bleiben im Leben, ein Herz uns wieder.“ Der Frieden in Hölderlins Werk, Tübingen/Basel: Francke Verlag 1995. Von Ulrich Gaier ..	451
Hölderlin-Forschung außer Hause 1994-1995. (Mit Nachträgen 1990-1993). Abstracts. ....	454

*Berichte*

Bericht des Präsidenten über die 25. Jahresversammlung in Bad Homburg v.d.H. vom 30. Mai bis 2. Juni 1996. Von Gerhard Kurz .....	499
Die Hölderlin-Gesellschaft .....	511
Vorstand und Beirat der Hölderlin-Gesellschaft .....	512
Anschriften der Mitarbeiter .....	514



### Uvo Hölscher

8. März 1914 – 31. Dezember 1996

## Uvo Hölscher zum Gedenken

Gesprochen bei der Trauerfeier  
in der Markuskirche in München am 7. Januar 1997

Von

Gerhard Kurz

Die Hölderlin-Gesellschaft trauert um ihren Ehrenpräsidenten Uvo Hölscher.

In den zwölf Jahren seiner Präsidentschaft von 1978 – 1990 hat er sich um die Hölderlin-Gesellschaft, mehr noch: um die Gegenwartigkeit Hölderlins verdient gemacht. Viele Unternehmungen, wie die so schöne und wirkungsvolle Erneuerung des Hölderlinturmes in Tübingen, sind ihm zu verdanken. Vor allem ist ihm gelungen, was er in seiner letzten Rede als Präsident sein wichtigstes Bestreben nannte – der Ausgleich von Gegensätzen.

Von jeher war die Hölderlin-Gesellschaft eine spannungsreiche Gesellschaft. Das zeichnet sie aus, das macht sie aber auch zu einer schwierigen Gesellschaft. Hölderlin ist nun eben der Dichter, sagte Uvo Hölscher einmal, in dessen Gemeinde der engagé zum enragé wird. In seiner leisen Entschiedenheit hat Uvo Hölscher in manchmal äußerst schwierigen Phasen die Offenheit der Kontroverse eingefordert, hat er den Zusammenhalt der Gesellschaft, den Ausgleich, die Versöhnung mitten im und nach dem Streit wiederherzustellen gewußt – ohne daß Differenzen umgangen oder übergangen worden wären. Die Möglichkeit des Gesprächs, das wir in Hölderlins Sinne sein können, verwirklichte sich für Uvo Hölscher nicht in der Form einer Gemeinde. In dieser letzten Rede als Präsident hat er auch formuliert: „Unsere Devise muß sein: Wage zu vertrauen!“

Zur Fruchtbarkeit und Lebendigkeit solcher Diskussionen trug auch bei, daß gerade er, der sich in einer reichen kulturellen Überlieferung verstand, gegen das vermeintlich Selbstverständliche dieser Überlieferung seine Fragen, radikale Fragen, richtete. Von diesen Fragen nahm er die Dichtung, nahm er Hölderlin nicht aus. Die Ergriffenheit durch ein Schicksal, die Schönheit der Sprache genügen nicht. Eine Antwort wäre zu finden auf die Frage: Wozu noch Dichtung, wozu noch Hölderlin?

Photo: Isolde Ohlbaum

## Gedenkworte für Alfred Kelletat

Von

Bernhard Böschstein

Eine Tagung der Hölderlin-Gesellschaft, 1984, eröffnete Uvo Hölscher mit der Frage: „Kann man mit Hölderlin alt werden?“ – und mit einer Erinnerung an Goethe. Er bekenne, sagte er damals, daß er nun gern „unter den alten fruchtreichen und schattenspendenden Baum“ Goethes trete – und er fügte hinzu: „mit Hölderlin in der Tasche“. Nein, eine Gemeinde oder Jünger wollte er nicht.

Uvo Hölschers Person stand für den besten Teil der Wirkungsgeschichte Hölderlins und für die beste Tradition der Hölderlin-Gesellschaft: für weite Gelehrsamkeit, für philologische und philosophische Reflexion und Sensibilität, für Weltoffenheit, Liberalität, skeptische Nachdenklichkeit, Nüchternheit und die Fähigkeit zur Begeisterung.

Allen, die das Glück hatten, mit Uvo Hölscher über Fragen der Literatur, der Antike und ihrer Wirkung zu diskutieren oder über Vorhaben und Probleme der Hölderlin-Gesellschaft zu beraten, wird dieser zarte, bestimmte Mann in Erinnerung bleiben:

Das Jugendliche, das er auch in seinem Alter bewahrte, die Aufmerksamkeit in seiner Zuwendung, dabei die skeptische, leichte Neigung des Kopfes zur Seite, seine Konzentration auf das genaue Wort, der Ton seiner Stimme, seine schlichte Herzlichkeit.

Als Zeichen ihres Dankes hat die Hölderlin-Gesellschaft Uvo Hölscher 1990 zu ihrem Ehrenpräsidenten gewählt. Er hat uns weiterhin mit Rat und Tat geholfen. Der letzten Tagung im Frühjahr 1996 hat sein großer Vortrag über 'Die Anfänge der Naturphilosophie' bei den Griechen noch Glanz gegeben.

Wir alle haben ihn verehrt und geliebt. Er bleibt unvergessen. Ein Altersgedicht Hölderlins trägt den Titel 'Der Mensch':

*Wer Gutes ehrt, er macht sich keinen Schaden,  
Er hält sich hoch, er lebt den Menschen nicht vergebens,  
Er kennt den Werth, den Nuzzen solchen Lebens,  
Er traut dem Bessern sich, er geht auf Seegenspfaden.*

Alfred Kelletat gehört zu den Persönlichkeiten, die in den 1950er und 1960er Jahren am meisten für die Hölderlin-Gesellschaft geleistet haben. Heute ist die Gelegenheit geboten, dem vor wenigen Wochen Verstorbenen dafür einen umfassenden Dank zu sagen.

Dies geschehe, indem zunächst an die vielfältigen Forschungen erinnert werde, die in dem von ihm 18 Jahre lang, von 1956 bis 1974, zuerst mit Wolfgang Binder, dann mit mir herausgegebenen Hölderlin-Jahrbuch veröffentlicht wurden oder im Rahmen der Schriften unserer Gesellschaft erschienen.

Schon im Jahrbuch 1953 meldet sich Alfred Kelletat zu Wort, mit einer knappen Übersicht über mehr als 400 Hölderlin-Vertonungen. Zwei Jahre später ermahnt er in einer Rezension einen Klopstock und Hölderlin vergleichenden Forscher, sich nicht einer einseitigen Identifikation mit extremen Ausdrucksformen an der Grenze der Sprachlichkeit hinzugeben und darüber die gewichtige Tradition reflektierter Rhetorik zu vergessen. Ergreifend ist Kelletats Nachzeichnung der glühenden Erotik zwischen Mörikes Freunden im Zeichen von Hölderlins 'Hyperion', angesichts eines Briefes von Lohbauer aus dem 'Peregrina'-Jahr 1824 und des zugehörigen Bildes der Überfahrt nach Kalaurea, das 1970 den Besucher der Hölderlin-Ausstellung in Marbach empfing. Im gleichen Band 1957 brachte Kelletat den damals bedeutendsten Germanisten Italiens, Ladislao Mittner, in unsere Kreise, mit einem Hölderlin-Kapitel aus dessen Buch 'Ambivalenze romantiche'. Im folgenden Jahrbuch erschien dann der objektive, ehrende Nachruf auf Wilhelm Böhm, den Kelletat im Gespräch als sehr trocken schilderte, hier aber in seiner historischen Bedeutung fast monumentalisierte. 1961/62 folgte der Nachruf auf Werner Kirchner. Hier gibt Kelletat sein Bestes, entfaltet er eine höchst differenzierte Porträtkunst aus Neigung und vielfältigem Wissen. Selten wurde ein so reiches und komplexes Bild eines Hölderlin-Forschers entworfen – der Leser ist tief beeindruckt vom Rang eines deutschen Studienrats zwischen 1930 und 1957, dem nur ganz am Rand einige Stunden an der Universität Marburg zuerkannt wurden. Kelletat hat seine Aufsätze und sein

Hauptbuch neu herausgegeben, so wie er noch kurz vor seinem Tode Erich Hocks Schrift über Bad Driburg neu für uns herausgab.

1967 hat er dann Paul Ernst als Briefschreiber sich über Hölderlin äußern lassen – gegen den Zeitgeist, den heutigen wie schon den damaligen, aus dem ihm eigenen Sinn für historische Gerechtigkeit heraus:

Der substantiellste Hölderlin-Beitrag aus seiner Feder ist die Sammlung biographischer Studien von Königsberger Hölderlin-Lesern des 19. Jahrhunderts: Bogumil Goltz, Karl Rosenkranz, Alexander Jung, Ferdinand Gregorovius, im Jahrbuch 1969/70. Hier wird die biographische, philologische, philosophische, historische, poetische Hölderlin-Rezeption einer Zeit gewürdigt, der der Dichter weit mehr durch seine Biographie als durch sein Werk nahestand, einer Zeit, die im Poetischen epigonal war, die aber polyhistorische Neigungen verriet. Auch hier schwimmt Kelletat gegen den Strom, leistet er, auch für seine Vaterstadt, ein Werk der Pietät, wenn er von der Gegenwart zu Unrecht Verdrängte zu Wort kommen läßt, kompetent, kontextgerecht.

1959 erschien die mit Wolfgang Binder veranstaltete mustergültige Ausgabe von Hölderlins 'Friedensfeier', die oft als eines der Vorbilder für die spätere Frankfurter Ausgabe bezeichnet wurde, weil sie neben hervorragenden Photographien der Handschriften deren präzise räumliche Umschrift und deren entstehungsgeschichtlichen Verlauf wiedergab.

1961 schenkte uns Kelletat eine Wirkungsgeschichte Hölderlins im 20. Jahrhundert: von George und den Seinen über Benjamin zu Heidegger und zu Guardini, zu Germanisten wie Böckmann und Beck, zu „Mythologen“ wie Pannwitz und Kerényi, zu Altertumsforschern wie Reinhardt und Schadewaldt führend – eine Mischung aus Dichtern, Essayisten, Literaturforschern, Vertretern anderer Zweige der Geisteswissenschaften. Jochen Schmidt hat 1970 diesen Typus fortgesetzt. Hier zeigt sich Kelletats Neigung zum Harmonisieren. Den Ertrag des Bandes faßt er als „Chor der reinsten Geister ihrer Zeit“ zusammen. Ich erwähne diesen irenischen Charakterzug, weil er deutlich macht, warum Alfred Kelletat in der Zeit sich vorbereitender großer Spannungen in der Hölderlin-Forschung den Weg des Streits zu vermeiden trachtete. So trat er 1963 mit Wolfgang Binder gegen den Abdruck von Adornos 'Parataxis' im Hölderlin-Jahrbuch auf, wegen dessen Polemik gegen Heidegger, und so beschwerte ihn die Auseinandersetzung mit Dietrich Eberhard Sattler, als dieser uns seine ersten Aufsätze sandte, denen er in keiner Weise zuzustimmen vermochte. Daß er sich damals von der so lange mit

Hingabe geleisteten herausgeberischen Aufgabe zu entlasten wünschte, war durchaus einleuchtend.

Ähnlich friedfertig erlebte ich ihn in Debatten um Paul Celan, in Paris (1972) und in Bad Herrenalb (1975), wo er Streitgesprächen abgeneigt war.

Alfred Kelletat habe ich auch mit musisch gerichteten Schülern erlebt, so mit dem Dichter Harald Hartung, der uns längere Zeit beim Hölderlin-Jahrbuch half. 1955 lernte ich ihn als sehr geselligen Teilhaber an der Tübinger Szene kennen, als Wolfgang Binder in Beuron den Teilnehmern am Internationalen Ferienkurs Verse aus dem 'Ister' vorlas. Er bewies eine große Sensibilität für die Dichtung unserer Zeit, als er sich Celan und Bobrowski zuwandte und seine differenzierte Gelehrsamkeit einem so oft interpretierten Gedicht wie 'Sprachgitter' mit einer auch heute noch beeindruckenden Vielseitigkeit zugute kommen ließ. Wie er hier das antike Deutungsschema des accessus mit einem Fragment des Novalis verbindet (dessen Werke und Briefe er herausgegeben hat), als methodische Anregung aufgreift und an diesem Gedicht bewährt, das beweist die ihn charakterisierende ungewöhnliche Kombination traditionsbewußten Humanismus' mit einer musikalischen Neigung zur Erforschung innovatorischer sprachlicher Kompositionen.

So hat er sich mir auch als Freund der Dichter, zumal Michael Hamburgers, eingepreßt, der heute an meiner Stelle hätte sprechen sollen. Zu dessen Ehrung als Hölderlin-Preisträger war der später infolge eines Unfalls von einem langen Leiden Heimgesuchte zum letzten Mal in unserm Kreis gegenwärtig. Seine Ausstrahlung als ruhiger und erfahrener Freund vieler Hölderlinforscher und -liebhaber werden wir nie vergessen.



## Abschied von Walther Killy

Von

Uvo Hölscher

Meine Damen und Herren,

Sie wissen, daß den ersten Vortrag unserer Tagung – gestern abend – Walther Killy halten sollte. Er ist in den letzten Tagen des alten Jahres in Kampen auf Sylt gestorben.

Es war ein unerwarteter und unnötiger Tod. Aber wie wir gern das Gegebene als ein uns Gegebenes nehmen, möchten wir wohl auch in diesem Ende etwas von Vollendung sehen. Im Januar ist sein letztes Buch erschienen, er hat sich seit Jahren mit diesem Buch getragen, im letzten Herbst war es an den Verlag gegangen, die ersten Vorexemplare hat er noch in der Hand gehalten und den nächsten Freunden geschickt. Seine Publikation hat er nicht mehr erlebt – entzogen dem verworrenen Widerhall der Meinungen: 'Bürgerkultur um 1800'. Es ist ein Thema, das von der geistigen Person seines Autors das unmittelbarste Zeugnis gibt; es ist auch eines seiner liebenswürdigsten Bücher geworden.

Von Ihnen werden nur wenige ihn noch gekannt haben. Aber ohne ihn sind die Anfänge unserer Gesellschaft nicht zu denken, ja es gäbe sie vielleicht nicht. Unser früherer Präsident, Theodor Pfizer, hat 1978 bei seinem Abschied diese Anfänge geschildert und Walther Killys entscheidenden Anteil daran hervorgehoben. Darum nur kurz das Faktische.

Killy war damals noch ein junger Student von 22 Jahren. Er hatte in einem Referat über Hölderlins Gedichte die unzulänglichen Textunterlagen der bisherigen Hölderlin-Ausgaben erkannt und beschlossen, dem nachzugehen. Über den Handschrift-Kopien des Hölderlin-Nachlasses in Bebenhausen erkannte er, wie ergiebig eine solche Nachforschung sein würde, und der Plan einer neuen, historisch-kritischen Gesamtausgabe stieg in ihm auf. Er gewann dafür Wilhelm Hoffmann, den späteren Direktor der Stuttgarter Landesbibliothek, und empfahl ihm dafür Friedrich Beißner in Weimar als den Einzigen, der eine solche Aufgabe leisten könnte. Von seiner Korrespondenz mit Beißner, werbend, engagiert, sachlich und überaus geschickt, gewinnen Sie einen Eindruck aus den Auszügen in dem jüngst erschienenen Dokumentationsbuch 'Hölderlin

entdecken'; noch nicht genug von dem praktischen, mutigen Sinn, mit dem er vor keiner Kontaktaufnahme mit Behörden, Verlagen, maßgeblichen Persönlichkeiten zurückscheute. Beißner wurde nach Tübingen berufen.

Das Heikelste war die Finanzierung. Denn es war inzwischen Krieg geworden, und ohne den Staat war nichts mehr zu machen. Doch schon hatte Killy über seinen Vater – integrierter Mann in hoher Position – den Weg geöffnet, von Seiten der Reichsregierung die enormen Mittel für den Druck zu beschaffen. Auf Killys Initiative geht die Gründung des Hölderlin-Archivs in der Stuttgarter Landesbibliothek zurück. Und endlich die Gründung der Hölderlin-Gesellschaft zum 100. Todestag des Dichters – im dritten Kriegsjahr.

Killy war nun schon seit Jahren Soldat – verwundet, wieder Soldat, endlich in humaner amerikanischer Gefangenschaft. Aber in diesem Anfang war schon der ganze Killy.

Die noch einmal Davongekommenen erfüllte die Hoffnung auf einen Staat, der endlich unser Staat sein würde. Als er zurückkehrte, lernten wir uns kennen, ihn und seine anmutige kluge Schwester; verbanden uns in gleichgerichteten Gesinnungen, in der Anknüpfung an das Zerstörte. Sein Mentor in Tübingen wurde Guardini. Er wirkte mit am Aufbau des Leibniz-Kollegs, dieser vortrefflichen Einrichtung eines Orientierungsstudiums, das in den Nachkriegsjahren für die Überbrückung des Bildungshiats bei den jungen, unter der Diktatur aufgewachsenen Studenten so bedeutsam war. An der Freien Universität Berlin engagierte er sich tatkräftig und ideenreich in der Reform der deutschen Universität. Der Aufstand der Studenten überholte alle Reformgedanken – und leider auch die Gesinnungen der Liberalen. Es gibt einen Zustand der Gesellschaft, in dem man, anständigerweise, sich nur zwischen die Stühle setzen kann. In Killy aber war es vorausprogrammiert in der ganz persönlichen Einheit – nicht Zwiespalt – von wachstem Gegenwartsbewußtsein und fester Verwurzelung in der deutschen Bildungstradition.

Seine folgenden akademischen Stationen – Rektor der Universität Göttingen, Gründungsrektor der neuen Bremer Universität, Professor in Bern, Leiter des Forschungsprogramms der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel – nenne ich nur, um auch diese organisatorische Seite seiner Person anzudeuten.

Die beiden letzten Ortswechsel – erst ins Ausland, dann in Lessings Schatzhaus der Literatur – waren doch auch schon Akte der Resignation, des Schmerzes über den erlebten und fortschreitenden Untergang der

alten deutschen Universität, und bedeuteten auch einen Rückzug. Aber der Rückzug war zugleich der in seine geistige Natur.

Denn eigentlich war er ein Leser. Sein Studierzimmer war eine Klausur – der Biedermeier-Sekretär, rings die Bücherregale, dazwischen die Portraits seiner guten Geister von Paul Gerhardt bis Fontane. Keine Gelehrtenbibliothek mit dem Arbeitsmaterial der sogenannten Sekundärliteratur: es waren die erlesenen Ausgaben der Jahrhunderte, die vergessenen Autoren, – das was er brauchte. Sein Tageslauf, in den frühen Morgenstunden beginnend, war diszipliniert, und alleinig wie er in den letzten Jahren lebte, hielt er streng auf die Einhaltung seiner selbstgekochten Mahlzeiten. – Seine ganze Liebe galt der Sprache. Für sie hat er das sensibelste Organ: für das Schmecken des Atmosphärischen, Geschichtlichen, daher das Interesse am Roman des 19. Jahrhunderts, auch die immer wachsende Hochschätzung der englischen Romanliteratur. Die breiteste Aufmerksamkeit galt weiterhin der Lyrik, ihren gattungsspezifischen Formen und geschichtlichen Wandlungen bis zu Trakl und Brecht. (Das nach seinem Entwurf konzipierte Sammelwerk 'Epochen der deutschen Lyrik' gibt davon Zeugnis.) Dabei spielte für ihn, den Leser, das Lateinische des Horaz, als Muster und Bildungshintergrund, immer eine besondere Rolle; und der eigenste, mir der liebste von seinen Aufsätzen ist daraus hervorgegangen: 'Der Widerstand der Texte' – das Nicht-Eingängige als Zugang des Verstehens. Er war ein Lehrer des Lesens. – Hier aber ist auch der Grund für seine kritische Aufmerksamkeit auf unseren eigenen Umgang mit der Sprache: seine 'Bemerkungen zu wissenschaftlicher Prosa'. So hat er sich zuletzt sogar in die Luther-Theologie eingemischt mit einer theologisch fundierten Kritik der modernen Bibelübersetzungen, die in kirchlichen Kreisen nicht überhört wurde. Er war ein Lehrer des Lesens.

Seinen Ruf in der Öffentlichkeit aber hat ihm ja sein Büchlein vom 'Deutschen Kitsch' eingebracht – ein allerdings ganz unakademischer Schritt des Gelehrten auf ein noch unbegangenes Feld. Und dann hatte er überhaupt seine Hobbies. Nie ging er auf Reisen ohne einen Kriminalroman. Da kannte er sich aus, mit fachmännischen Genuß – wobei natürlich wieder die englischen oben an standen. Ich mußte es immer als einen schweren Mangel empfinden, ihm da kein Partner zu sein.

Sein eigener Gebrauch der Sprache war ein ganz persönlicher, obwohl an besten Vorbildern geschult: anspruchsvoll, aber nie esoterisch, immer unmittelbar auf den Gegenstand gerichtet, immer mit glücklich aufgefundenen und aufschließenden Zitaten überraschend. Und hätten Sie ihn

gestern reden gehört, Sie hätten einen ebenso besinnlichen wie beflügelnden Redner erlebt. Den Geschmack davon können Sie jetzt noch aus seinem posthumen Werk schmecken – von dem ein Freund und Fachkollege sagte: er habe da fast eine neue Gattung wissenschaftlicher Prosa geschaffen.

Und so war er im Umgang: immer geistreich, in Gesellschaft gern lachend-provokativ, ironisch, mit Witz und Charme gewinnend; im intimen Gespräch offen und unverstellt, dabei, mit einer schwer zu beschreibenden Keuschheit, jedes Zunah-Treten meidend. Wenn er zu Besuch in der Wohnungstür stand, in letzter Zeit manchmal ermüdet, war es gleich wie eine Versicherung eines gewohnten Einverständnisses und, im ersten Plaudern schnell belebt, wie eine wechselseitige Erfrischung von Zuversicht.

Denn er war auch ein großer Freund; und bei allem Bühnenwechsel seines Lebens, all dem immer wieder Hintersichlassen, ein treuer. Wohl konnte einem das unverhohlene Verfolgen seiner Interessen nicht verborgen bleiben – das hat ihm auch Feinde geschaffen; aber nicht leicht fand man einen anderen, der sich so ernst, ja selbstlos auch auf die Anliegen, die Gedanken, die Sorgen des Freundes einließ. Und dann klang, unter seiner nie versiegenden berlinischen Positivität, zuweilen eine verborgene Melancholie, wie von den jüdischen Ahnen her die Melancholie eines alten Volks. Gegen halb zehn dann: „Nimm's mir nicht übel, ich muß jetzt schlafen.“

Meist hatte er irgendeine Entdeckung gemacht: einen verschollenen Autor, eine jüngste Begegnung. Und jede hatte jedesmal etwas von Ausschließlichkeit, und seine Stimme nahm einen sonoren Ton an: man verstand, daß einem wohl das Wichtigste entgangen war. Nur wenn er sich allzu mahnend in die Laudes temporis acti einließ, hatte man das Gefühl, daß er sich zuviel antat. Und ganz bequem wurde er erst wieder, wenn er auf den ‚Alten in Weimar‘ kam – und das hatte nichts von dem Schulterklopfen so mancher Germanisten und Regisseure. Um Goethe kreiste mehr und mehr seine Vorliebe.

Hier aber merke ich, daß ich anfangs eine von Goethes vornehmsten Lebensweisheiten zu vergessen, die ein Nahestehender überliefert hat: „Er urteilte nicht über seine Freunde und die Personen die er liebte. «Ich denke nicht über sie» sagte er, wenn man ihm von ihren Eigenheiten und Sonderbarkeiten etwas vorreden wollte.“

Vielleicht ist es Goethes Lebensweisheit gewesen, die ihn von seiner Jugendliebe allmählich entfernt hat. Er hatte sich noch ein Mal Hölderlins

späten Pindar-Fragmenten zugewendet – diesen freilich „widerständigsten“ Texten; ich hatte ihn oftmals eingeladen, in unserer Gesellschaft darüber zu sprechen, es ist nie dazu gekommen. Erst Frau Lawitschka war es gelungen, ihn einmal zum Vortrag in den Turm zu holen, und Herr Kurz hatte nun die offenbar freudig gegebene Zusage ihm abgewonnen. Es ist anders gekommen.

## Gedenken an Ulrich Hötzer

Von

Bernhard Zeller

Zu den Mitgliedern unserer Gesellschaft – ihr zugewandt seit Jahrzehnten mit einem stets wachen und kritischen Interesse, ihr verbunden auch viele Jahre lang als Mitglied des Beirats – gehörte Professor Dr. Ulrich Hötzer, der am 12. September des vergangenen Jahres in Tübingen gestorben ist. Die Krankheit war schwer und lang, bewundernswert die Geduld, mit der sie getragen wurde; bis zuletzt blieb das Denken klar, war der Geist rege und groß der Dank für die Liebe, die ihm von der Frau und den Kindern und von dem mitsorgenden Kreis der Freunde entgegengebracht wurde.

Die Hölderlin-Gesellschaft hat mit Ulrich Hötzer einen Freund besonderer Art verloren. Sie trauert um einen Kenner der Dichtung Hölderlins, der es wie wenige verstanden hat, den Weg zu dieser Dichtung zu öffnen und begehbar zu machen – sei es in Gesprächen, beim Vortrag, in Seminaren und Studien verschiedenster Art, sei es durch strenge philologische Forschung. Aber sie trauert auch um eine Persönlichkeit ausgleichender Besonnenheit, die in schwierigen Lagen Rat wußte und Rat gab, bereit zu Hilfe, wo immer sie gefordert wurde.

Am 18. Oktober 1921 ist Ulrich Hötzer geboren, und schon dieses Datum weist auf die Stationen des Weges, die ihm und seiner Generation in diesem Jahrhundert beschieden waren. Die Schwäbische Alb war seine Heimat, ein musisch geprägtes Lehrerhaus (die schwäbischen Gedichte des Vaters hat der Sohn später zusammen mit der Mutter herausgegeben) die engere Welt, erweitert bald durch die evangelischen Seminare in Schöntal und Urach. Das Ende der Schulzeit führte nicht zum erhofften Studium, sondern fällt zusammen mit dem Beginn des Krieges. Auch Ulrich Hötzer wird Soldat; für sechs lange Jahre; vielleicht waren es die Erfrierungen in Rußland, die ihm das Leben gerettet haben.

In der Alten Aula in Tübingen, bei den Seminaren und Vorlesungen von Paul Kluckhohn und Friedrich Beißner, von Eduard Spranger und Otto Weinreich haben wir uns in jenen ersten Jahren nach dem Kriege kennengelernt, jenen Jahren, deren Aufbruchstimmung nach dem Entkommen aus den Katastrophen heute nurmehr so schwer vermittelbar ist.

Die Liebe zu Dichtung und Musik und der früh bewußt gewordene Eros des Erziehers, Erbgut des elterlichen Hauses, bestimmten die geistige Entwicklung und berufliche Laufbahn. Zunächst stand vor allem Hölderlin im Vordergrund des Interesses. Ihm galten, seit einer ersten Studie im Hölderlin-Jahrbuch von 1950, der besondere wissenschaftliche Eifer und ihm galt auch die Doktorarbeit über 'Die Gestalt des Herakles in Hölderlins Dichtung'. In das Friedrich Beißner zugeeignete Exemplar hat Hötzer die Verse Hölderlins eingetragen:

*Zwei Genien geleiten auf und ab  
Uns Lebende, die Hofnung und der Dank*

Schon diese Herakles-Studie ist in ihrer darstellerischen Struktur eine „organisch verbundene Folge textnaher Einzelinterpretationen“, und die Form der Interpretation bleibt für eine Vielzahl wissenschaftlicher wie auch pädagogischer Arbeiten Hötzers das von ihm gewählte und ihm besonders gemäße Verfahren seiner Aussagen und Darstellungen. Deutung und Vermittlung werden zu zentralen Themen. Erinnert sei an den großen, 1970 mehrfach gehaltenen und dann im Jahrbuch der Hölderlin-Gesellschaft veröffentlichten Vortrag 'Friedrich Hölderlin. Deutung aus heutiger Sicht' oder an den Beitrag zur Festschrift für Beißner mit dem Titel 'Didaktisches Denken vom Gegenstand her', ein Versuch, von der literaturwissenschaftlichen Hermeneutik her den Übergang zu didaktischen Überlegungen aufzuzeigen.

Die wissenschaftliche Arbeit fand in dem beruflichen Werdegang ihre Parallele. Nach Staatsexamen, Promotion und Referendarzeit wurde Hötzer Gymnasiallehrer in Stuttgart, Studienrat am Dillmann- und dann am Mörike-Gymnasium, doch schon nach wenigen Jahren als Dozent an die neugegründete Pädagogische Hochschule nach Ludwigsburg berufen. Von dort führte später der Weg weiter an die Pädagogische Hochschule in Weingarten. Inzwischen aber ist längst die eigene Familie, der eigene Hausstand, gegründet. Doch erst zwölf, zehn und sieben Jahre zählten die Kinder, als jäh und grausam die Mutter der Familie entrissen wurde und ein unbegreifbares Geschick Forderungen diktierte, die von nun an die Linien dieses Lebens bestimmten.

In Weingarten hat Hötzer als engagierter, begeisterter und begeisternder Lehrer eine überaus lebendige Wirkung entfaltet. Beliebt war er bei Studenten wie bei Kollegen. Der Erfolg seiner Lehrtätigkeit spiegelt sich auch in der vielseitigen Festschrift, die ihm, der in ganz besonderem

Maße zur Freundschaft begabt war, als ‚Freundesgabe‘ 1983 bei seinem Ausscheiden überreicht wurde. 'Communicatio enim amicitia' ist ihr geistvoll beziehungsreicher Titel.

Doch längst hatte sich neben der pädagogischen Arbeit und neben Hölderlin ein zweiter Schwerpunkt wissenschaftlicher Aktivität gebildet: Eduard Mörike. Auch Mörikes Dichtung hat sich Hötzer zunächst als Interpret einzelner Gedichte genähert, und reizvolle Studien zeugen von der Liebe und der Behutsamkeit der an dieser Dichtung erwiesenen Kunst des Auslegens und Deutens.

In den 60er Jahren konnte Hötzer als Mitarbeiter für die große, im Auftrage des Landes Baden-Württemberg und in Zusammenarbeit mit dem Schiller-Nationalmuseum in Marbach herausgegebene, historisch-kritische Ausgabe der Werke und Briefe Mörikes gewonnen werden. Im Rahmen dieser Ausgabe hat er in drei gewaltigen Bänden Mörikes Übersetzungen antiker Dichtung vorgelegt. 1971, 1983 und 1993 sind sie erschienen. Mit neuen wissenschaftlichen Methoden wurden Mörikes Übersetzungen und Bearbeitungen erschlossen und präsentiert, wurde eine wissenschaftliche Arbeit erbracht, die seinen Namen für alle Zeiten mit der Mörike-Forschung verbunden halten wird.

Diese akribische Grundlagenforschung, bei der Hötzer auch seine alphilologischen Kenntnisse einbringen konnte, erforderte Verzicht und vielfache Entsagung, denn die Erstellung der Texte ließ zwangsläufig deren Deutung zurücktreten. Dennoch wurde die Interpretation nicht vernachlässigt, ja eher vertieft. Hötzer gewann durch die intensive eigene Beschäftigung mit Mörikes Beschäftigung mit der Antike neue Einsichten für das Verständnis der Genese Mörike'scher Sprachschöpfungen. Er entdeckte die Kunst des ‚zweistimmigen Lesens‘, machte sichtbar, wie durch die Übersetzung neue eigenständige Kunstgebilde entstanden. Hinter den 'Bildern aus Bebenhausen' erscheint Theokrit, und in dem von Hötzer sogenannten ‚Plauderton‘ mancher Mörike'scher Gedichte lassen sich die Satiren von Horaz erkennen.

Das große Ziel, die editorischen Erfahrungen und Erkenntnisse in eine eigene Monographie einzubringen, wurde, so sehr auch Gedanken und Überlegungen dieser Art seine letzten Jahre bewegten, nicht mehr erreicht. So blieb ungeschrieben das Buch, das vielleicht – er hat damit gespielt – den Titel tragen sollte 'Eduard Mörike. Nachfahre des Horaz und Gefährte von Baudelaire'. „Das wäre vielleicht mein Thema“, schrieb er mir schon vor 15 Jahren. Darüber und auch über Mörikes Modernität hat er viel nachgedacht, und wenn Früchte dieser Überlegungen auch nur

noch in den Ansätzen zu einzelnen Interpretationen sichtbar werden, so wurden doch Signale ausgesteckt, die nicht mehr übersehen werden können.

Den musischen Seiten der Philologie war Hötzer stets zugewandt; die Freude an den Kunstgebilden der Sprache, an ihrer Entzifferung und Deutung, am Gespräch über Dichtung, hat sein Tun und seine Haltung bestimmt. Dazu kam das elementare Bedürfnis, die eigenen Entdeckungen und Erkenntnisse dem andern zu vermitteln. Er verstand sich als Literaturpädagoge und war Wanderer zwischen der Wissenschaft und den Künsten. So ist es nicht verwunderlich, daß er, ein aktiver Musiker und trefflicher Bratschist, auch die Vertonungen Mörike'scher Gedichte in seine Deutungen mit einbezog, daß Hugo Wolfs Kompositionen für ihn nicht nur Verwandlungen Mörike'scher Verse in ein anderes künstlerisches Medium bedeuteten, sondern auch zum Verständnis der sprachlichen Formen beitragen. Gedichte sollten nicht nur gelesen, nicht nur vorgelesen und rezitiert, sondern immer wieder auch gesungen werden. Die Hugo-Wolf-Akademie und die Akademie für Gesprochenes Wort gehörten zu den Bezirken, in denen er, einem *magister ludi* gleich, sich als Meister einer sensiblen Interpretationskunst zeigte.

Hohe Dichtung bedarf des auslegenden Wortes. Er wußte es und er hat sich ein Leben lang darum bemüht. Erinnern wir uns an Ulrich Hötzer, so wird er uns als einer derer, die dazu die Wege wiesen, in lebendigem Gedächtnis bleiben.

## Vom Ursprung der Naturphilosophie

Von

Uvo Hölscher

„Zwei Philosophen bin ich auf der Spur, / Ich horchte zu, es hieß: Natur, Natur!“ – Das sagt Homunculus zum Teufel, als die beiden sich in der Klassischen Walpurgisnacht begegnen, – mit freilich sehr entgegengesetzten Interessen.<sup>1</sup>

„Natur! Wir sind von ihr umgeben und umschlungen – unvermögend aus ihr herauszutreten, und unvermögend tiefer in sie hineinzukommen“, – so beginnt ein hymnischer Traktat, den Goethe unter seinen früheren Weimarer Papieren fand und nicht mehr wußte, ob er von ihm stammt.<sup>2</sup>

„Aber du wirst richten, heilige Natur!“ – so bricht Hyperion in seiner großen Anklage der Deutschen gegen Bellarmin aus – die Klage über ihre Unnatur. Er ruft sie an wie eine Göttin. (StA III, 155)

Was heißt das eigentlich: Natur; dies so deutsch gewordene Fremdwort? Am Wochenende fahren wir in die Natur. Wir lassen die Natur schützen. Da wissen wir – natürlich – was das heißt. Aber es leitet sich ja her von *natus*, geboren: *post Christum natum*, nach Christi Geburt. Das heißt also: nach seiner Zeugung, nach seinem Gezeugtwerden. 'De rerum natura' ist der Titel des großen Lehrgedichts des römischen Philosophen Lukrez, das Goethes Jugendfreund Knebel damals ins Deutsche übersetzt hat.<sup>3</sup> Es heißt nicht einfach: 'Über die Natur', sondern 'Die Natur der Dinge'. Wir übersetzen häufig: 'Vom Wesen der Dinge'. Sicher, auch davon handelt es, nämlich daß alle Dinge, auch Gedanken, Träume, Leidenschaften, eigentlich aus Atomen bestehen. Aber wenn, was wir eben sagten, richtig ist, sollten wir wohl richtiger übersetzen: 'Vom Herkommen', 'Herkommen'? 'Vom Ursprung und Werden der Dinge'? Da sind wir mit einemmal weit weg von dem, was wir so meinen, wenn wir gewöhnlich von ‚der Natur‘ reden.

<sup>1</sup> Goethe, Faust, V. 7836 f.

<sup>2</sup> Goethes Werke, Hamburger Ausgabe, hrsg. v. Erich Trunz, Bd. 13, Hamburg 1955, 45 [künftig: HA].

<sup>3</sup> Die Übersetzung, an der Karl Ludwig von Knebel dreißig Jahre lang gearbeitet hatte, erschien in zwei Bänden Leipzig 1821. Vorausgegangen war eine Übersetzung von F.X. Mayr, Wien 1784/85.

Tatsächlich ist das lateinische Wort bereits eine Übersetzung des griechischen Begriffs der ‚physis‘. ‚Physis‘ ist kein konkreter Gegenstand, sondern ein hochabstraktes Wort: es kommt von ‚phyein‘, ‚erzeugen‘ oder ‚entstehen‘, die Wortbildung bezeichnet eigentlich eine Handlung oder einen Vorgang (wie das Wort ‚Handlung‘ selber) und bedeutet also das Entstehen oder Wachsen. Wie aber auch im Deutschen solche Wörter ebenso den Vorgang wie das Ergebnis bedeuten können (denken Sie an das Wort ‚Dichtung‘, das für uns nicht mehr das Dichten, sondern das konkrete Gedichtete bezeichnet), so auch die ‚Physis‘. Sie kommt ein einziges Mal schon bei Homer vor, in der Odyssee, wo der Gott Hermes dem Odysseus die Zauberblume Moly aus dem Erdboden rupft, die ihn gegen die Verführung der Zauberin Kirke immun macht: „und er zeigte ihm seine ‚physis‘: die schwarze Wurzel und die Blüte weiß wie Milch“.<sup>4</sup> Hier also bereits ist aus dem Wachsen der Wuchs, aus der Gestaltung die Gestalt geworden.

200 Jahre später, mit einem Mal die Philosophen. Ihr Auftreten um die Mitte des 6. Jahrhunderts – auf dem selben Boden, der die Heimat Homers war, Jonien an der kleinasiatischen Küste – wurde zum Epoche machenden Ereignis, man darf getrost sagen, der Menschheitsgeschichte. Man nennt sie gemeinhin die Naturphilosophen – Aristoteles sagt: „die Physiker“ und meint damit nicht unsere Spezialwissenschaft, sondern die Naturphilosophie. Philosophie und Wissenschaft waren noch eins. Er ließ sie mit Thales in Milet beginnen – der letzte, Empedokles, lebte in Agrigent auf Sizilien. Es waren praktische und politische Männer. Thales berechnete für den König Kroisos das Eintreten einer Sonnenfinsternis im Jahr 585<sup>5</sup> – das war für ihn also kein willkürlicher Akt dämonischer Mächte mehr, es war ein gesetzlicher Vorgang im Kosmos. Es signalisiert den Beginn der griechischen Aufklärung.

Eine solche Vorhersage setzt aber ein Wissen von der regelmäßigen Wiederkehr dieser Erscheinung in großen Perioden voraus, wie es nur durch jahrhundert-, wenn nicht jahrtausendelange Beobachtung gewonnen werden kann; und dazu die kontinuierliche Weitergabe solcher Kenntnisse über eine lange Reihe von Generationen hin.<sup>6</sup> Davon kann

<sup>4</sup> Homer, Odyssee 10, 303-305.

<sup>5</sup> Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, 8. Aufl. hrsg. v. Walther Kranz, Berlin 1956, Bd. 1, S. 74 [künftig: Diels-Kranz].

<sup>6</sup> Thales' Vorhersage beruhte auf über lange Zeiträume geführten Beobachtungen, „wohl dem chaldäischen Saros-System“ (Diels-Kranz, ebd.).

in Griechenland keine Rede sein. Wir dürfen vielmehr den Berichten trauen, daß Thales diese astronomischen Kenntnisse in Ägypten gelernt hat.<sup>7</sup>

In Griechenland aber vollzog sich nun der eigentliche Schritt, wie man so sagt, vom Mythos zum Logos, d.h. vom Erzählen zum Rechenschaftgeben. Aber schon der Mythos hatte seine eigentümliche erzählerische Kosmologie entwickelt, eine Geschichte vom Ursprung und Wirken der Welt. Die frühesten jonischen Philosophen haben unmittelbar an ihre eigene kosmologische Mythologie angeknüpft, wie sie in den Gedichten Homers und Hesiods überliefert war – und die ihrerseits auch schon in der Tradition des Alten Orients stand. Was aber hier – im Kosmologischen – schon der älteste Mythos geleistet hatte, das wird erst recht klar, wenn wir noch einen Schritt weiter, gegen die menschlichen Anfänge hin, zu denken versuchen. Und fürchten Sie nicht, daß ich mich in anthropologischen Spekulationen verliere – ich behalte unser Thema fest im Auge.

Denn der große kosmologische Mythos steht ja nicht am Anfang. Nicht von Anfang an hat der Mensch, der Primitive, einen Begriff von der Welt gehabt. Die ‚Welt‘ war seine Umwelt; seine Erfahrung – noch wie des Tieres – dumpf, an den momentanen Affekt gebunden, ohne den Zusammenhang eines inneren Bildes. In allem Geschehen sieht er eine übernatürliche, geisterhafte Kausalität. In diese Sphäre der Dämonen glaubt er durch Zauber, durch magische Praktiken punktuell eingreifen zu können. Daher die hervorragende Rolle des Medizinmanns.

Auf eine andere Stufe tritt die menschliche Einbildungskraft mit den großen steinzeitlichen Hochkulturen: der Ägypter, der Babylonier, zuletzt bis an die Neuzeit reichend die der Azteken und Maya. Es ist, als wären dem Menschen zum ersten Mal die Augen aufgegangen für die Wahrnehmung der Welt als eines Ganzen. Daher die enorme Bedeutung der Astronomie. Den territorialen Großherrschaften entsprechen Weltbilder kosmischer Gottheiten; im Sonnenkult tendieren sie auf die Oberherrschaft eines Weltherrschers. Der Mensch, wenn er jetzt Himmel, Erde und Meer mit Namen benannte, erkannte sie wieder als das Dauernde. Er begegnete in Tag und Nacht, Regen und Gewittern einem zwar grösseren, aber bekannten Wesen: mit allem konnte er, im Gebet, in Zwiesprache treten, es wurde zu einem Gegenüber; die Nähe und Ferne füllte sich ihm mit Göttergestalten, Anfang und Ende des Lebens mit Vorstellungen, die

<sup>7</sup> Diels-Kranz 11 A 11 (S. 76).

ihm den Sinn des ihm Widerfahrenden deuteten, – kurz, der Horizont seines Daseins umstellte sich mit Bildern, es entstand ein geistiger Weltraum möglicher Erfahrung als inneres Bild eines schauenden Vermögens, das wir das mythologische nennen. So ist der Mythos gleichsam ein universales Besitzergreifen von der Welt: genauer, ein Entwurf des schauenden Denkens, durch den so etwas wie Welt überhaupt erst möglich ist. Der Mythos hat dem Menschen zum ersten Mal die Welt als Welt erschlossen.

Hesiods universaler Götterstammbaum war noch von dieser Art: das umfassende System der Mächte der Welt und des Lebens, – auch dies schon ein Erbe des Orients.

Aber schon hatte Homers Göttergesellschaft – ebenso universal, doch weniger theologisch als dichterisch – Leben und Welt erfüllt. Sein Verhältnis zur Natur wird unmächtig. In seinen Göttern tritt das Kosmologische auffällig zurück, es wird verschlungen vom Erzählerischen: für die Gesetzlichkeit des Naturgeschehens werden sie nicht mehr bemüht. Ein Moment von Unernst scheint sie befallen zu haben: sie erscheinen wie Menschen, von Leidenschaften beherrscht, und selbst als Naturgötterheiten sind sie die reine und schreckliche Willkür. Wenn aber ihr homerisches Gelächter schallt, dann gilt es dem Komischen; und wo es auf der Erde um Leben und Tod geht, blickt Zeus von fernher mit Ergötzen auf die „elenden Sterblichen“, wie die Menschen schlechthin heißen.<sup>8</sup>

Das haben schon die folgenden Generationen nicht mehr verstanden, und die christlichen Jahrtausende erst recht nicht, – Gott lacht nicht. Was sie damit allerdings auch nicht verstanden, ist die altgriechische, die tragische Frömmigkeit. Man spricht noch heute gern von der ‚anthropomorphen‘ Vorstellung der homerischen Götter; der monotheistische Glaube hat von jeher daran Anstoß genommen. Aber das ist vordergründig. In Wahrheit sind die altgriechischen Götter Kontrastbilder – Grenzvorstellungen des menschlichen Daseins, an denen ein schon erwachtes Bewußtsein sich in seiner Sterblichkeit erkennt: die Leidlosen gegen die Leidenden, die Schicksallosen, Tod-losen gegen die Sterblichen, die ein Schicksal haben. (Hölderlin hat das sehr griechisch in ‚Hyperions Schicksalslied‘ nachempfunden.) Und in dem polytheistischen Olymp erfährt der Mensch die übermenschlichen widersprüchlichen Mächte, deren er nicht mächtig ist.

<sup>8</sup> Homer, Ilias 22, 31.

In die Lücke aber, die der homerische, der nicht mehr kosmogonische Mythos ließ, traten die Philosophen. Es ist eine imponierende Serie von Individualitäten, jene „Genialen-Republik“ wie sie Nietzsche nannte<sup>9</sup> und die Aristoteles als seine Vorgänger interpretierte<sup>10</sup>, von Thales und Anaximander bis zu Anaxagoras und Empedokles. Zum ersten Mal steht der Mensch frei vor der Natur. Natur selber wird zum ersten Mal als solche begriffen: als Physis, das heißt, als das aus sich selber wirkende Wesen der Welt. Erst jetzt wird der Blick frei für das Gesetzmäßige und Notwendige in den Naturvorgängen: zum ersten Mal sind zu ihrer Erklärung Götter und Geister entbehrlich. „Diese Welt, wie sie ist,“ – wird Heraklit sagen – „hat weder einer der Götter noch der Menschen gemacht, sondern sie war und ist und wird sein: ewig-lebendiges Feuer, entflammend nach Maßen und verlöschend nach Maßen.“<sup>11</sup>

Von dem Späteren – was das Motiv ihres Denkens betrifft – schrieb Goethe einmal: „Von Aristoteles bis auf Kant muß man erst wissen, was diesen außerordentlichen Menschen zu schaffen machte, ehe man nur einigermaßen begreift, warum sie sich so viel Mühe gegeben.“<sup>12</sup> Bei den sogenannten vorsokratischen Philosophen bemerkt man wohl eine gewisse Denkform, mit der sie doch gerade wieder an Homer anknüpften: es war eben der Gegensatz des Sterblichen und des Unsterblichen. Er variiert in den Begriffen des Endlichen und Unendlichen, des Ganzen und des Begrenzten, sowohl räumlich wie zeitlich, des Ewigen und des Werden- und Vergänglichlichen. Von Anaximander in Milet ist aus seiner Schrift ein einziger Satz übrig geblieben:

Woraus die Dinge ihr Werden haben, darein geschieht auch ihr Untergang nach der Notwendigkeit. Denn sie zahlen einander Buße und Strafe für das Unrecht, nach der Ordnung der Zeit.<sup>13</sup>

In diesen Worten verrät sich ein eminent existentielles Motiv: Was ihm zu schaffen macht, ist die Vergänglichkeit. Dabei darf man das moralische Vokabular – von Unrecht und Strafe – nicht mißverstehen: Hier ist

<sup>9</sup> Friedrich Nietzsche, Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. In: Nachgelassene Schriften 1870-73, Kritische Gesamtausgabe, Werke Bd. III, 2, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin 1973, 293-366; 302.

<sup>10</sup> Aristoteles, Metaphysik A.

<sup>11</sup> Herakleitos, Frg. 30 Diels-Kranz (Bd. 1, S. 157 f.).

<sup>12</sup> Goethe, Klassiker und Romantiker in Italien, Weimarer Ausgabe (=WA) I, 41.1, 140.

<sup>13</sup> Anaximandros, Frg. 1 Diels-Kranz (Bd. 1, S. 89).

von keiner ‚Sünde‘ die Rede, nicht von einem Ur-Sündenfall, mit dem in der biblischen Schöpfungsgeschichte der Tod in die Welt gekommen ist. Nicht einmal von den Menschen: Er spricht von den Dingen, von jeglichem ‚Seienden‘, das da wird und vergeht. Und ihr Dasein und Leben verdanken sie ihrem Übergriff gegen anderes Lebendige – das ist ihr „Unrecht“: es verschlingt und wird verschlungen, „nach der Notwendigkeit“. Und wie der Mensch sich von den Tieren ernährt, so frißt die Sonne, wie ein weidendes Tier die wechselnden Zonen abgrasend, das Feuchte und die Meere der Erde auf, bis sie am Ende gänzlich trocken ist. Und neue Welten werden entstehen zu neuen Untergängen. Das „Übergreifende“ aber (das ist sein Ausdruck), das Ganze und Unsterbliche ist das „Unendliche“, das keine Grenzen hat, keine räumlichen und keine zeitlichen: der ewig zeugende Ursprung, der „alterslose“, – unendlich muß er sein, „damit das Werden nicht aufhöre“. So versteht er die Vergänglichkeit – Leben und Tod alles Einzelwesens – aus der Notwendigkeit: einem Gesetz des Ganzen. In diesem Verstehen, dem distanzierten Anschauen des Ganzen, findet Anaximander seinen philosophischen Stand.

Es ist ein gewaltsames Weltbild, eine ‚tragische‘ Philosophie, wie Nietzsche dies Denken der griechischen Frühzeit taufte. Und in der Tat, wir müssen weit in die Moderne und bis zum ‚Willen zur Macht‘ vorausblicken, ehe wir einem so schonungslosen Weltbild wieder begegnen.

Ob Anaximander von der ‚Natur‘ – oder vielmehr der ‚Physis‘ – gesprochen hat, können wir aus den wenigen Sprachkrümeln, die von seinen Gedanken übrig geblieben sind, nicht wissen. Die erste Bildung der Welt, der Feuersphäre um die Erde, verglich er dem Wachsen eines Baumes aus einem „Samen des Unendlichen“, dem „Herumwachsen“, periphyenai, der Rinde. So hat er eine ganze Kosmogonie, bis zur Entwicklung des Menschen entworfen. Auch hier hätte ‚Physis‘ noch ‚Wachsen‘ und ‚Werden‘ bedeutet.

Um das Ganze der Welt und das viele Gewordene geht nun die Spekulation all der folgenden Denker. Parmenides, 50 Jahre später, am andern Ende der griechischen Welt, in Elea bei Paestum, radikalisierte die Vorstellungen Anaximanders, indem er den Begriff des ‚Seienden‘ – das ist auf Griechisch ein Plural, die ‚Dinge‘ – beim Wort nimmt.

Wie Homer die ‚unsterblichen‘ Götter ‚die immer Seienden‘ nennt, so stellte er nun die Vielheit der Welt unter das Kriterium des ‚Seins‘: Jenes Umfassende und Unvergängliche allein ist das Seiende: das ‚Eine und Ganze‘ – hen kai pan –, dem die Vielfältigkeit der Dinge als die

Werdenden und Vergehenden entgegenstehen. Hen kai pan – Eins und Alles, es wird die inbrünstige Formel Hyperions und des jungen Hölderlin werden: nicht anders als, um dieselbe Zeit, in dem Titel von Goethes großem kosmologischem Altersgedicht: ‚Eins und Alles‘. Da wird es zu der spinozistischen Parole der „Gott-Natur“.

Wie anders bei Parmenides! „Was ist“ – sagt er mit zwingender Folgerichtigkeit – „kann nicht werden“, nicht wechseln und schwinden. So logisch wird jetzt der Begriff der ‚Notwendigkeit‘, aus der kosmologischen ‚Gerechtigkeit‘ Anaximanders wird jetzt die ‚Richtigkeit des Denkens‘. Und wo er seine erste trockene Deduktion des Seienden, des Einen und Ganzen, hen kai pan, beschließt, da klingt es plötzlich fast wie ein Triumph: „So ist Werden ausgelöscht und verschollen der Untergang.“<sup>14</sup> So in Syllogistik verhüllt tritt jetzt hier die existentielle Motivierung dieses kosmologischen Denkens auf. Der Satz klingt unausgesprochen weiter in allem Folgenden.

Denn auf Kosmologie läuft auch dieser Gedanke des Seins hinaus. Daß aber aus dem Einen Seienden der gegliederte Kosmos in seiner Vielfalt geworden ist, das verdankt sich einem ursprünglichen Irrgang des menschlichen Denkens! – dem ‚Setzen‘ der Gegensätze durch wechselseitige Negation. Und unversehens werden diese Gegensatzformen des menschlichen Verstands, menschlicher Erfahrung zu physischen Formen: Licht und Nacht, deren jede das Nicht-Sein der anderen ist und aus denen der Kosmos entsteht. Und hier tritt nun zum ersten Mal im philosophischen Diskurs der Begriff ‚physis‘ auf. Parmenides verspricht (oder vielmehr seine „Göttin“ dem Adepten), zu erklären, woraus die großen Weltteile sich „gebildet“ haben – und wieder nennt er es „wachsen“, „phynai“, und in diesem Sinne spricht er von der „Bildung“ des Äthers und des Mondes, ihrer „physis“, und „woher der ringsumgebende Himmel“, kurzum: die ganze Welt „sich gebildet hat“.<sup>15</sup> „Woher“: das ist eben jene irrige Ur-Setzung der Menschen; und „Bildung“, „physis“ – noch immer im Sinne des „Entstehens“ – wird zum Prädikat des Gewordenen und Vergehenden, des menschlichen Scheins, über den die Dämonin der „gräßlichen Geburt und der Mischung des Männlichen mit dem Weiblichen“ herrscht.<sup>16</sup>

Was unter und über dieser ganzen, wohl tausend Verse umfassenden

<sup>14</sup> Parmenides, Frg. 8, 19-21 Diels-Kranz (Bd. 1, S. 236 f.).

<sup>15</sup> Parmenides, Frg. 10 Diels-Kranz (Bd. 1, S. 241).

<sup>16</sup> Parmenides, Frg. 12 Diels-Kranz (Bd. 1, S. 243).



Kosmogonie als Generalpaß fortgehört und erst ganz am Ende wieder thematisch wird, das ist die philosophische Wahrheit: das *Sein*, das fast schon metaphysisch die ganze Sinnenwelt verschlingt.

An dieser Stelle muß ich Sie an einen sprachlichen Prozeß erinnern, den ich am Anfang nur andeutete. Natur, *Physis*, war ursprünglich immer die Natur von etwas: *Natura rerum*, die Natur der Dinge, ‚*physis*‘ immer das Wachsen oder der Wuchs, Entstehen oder Wesen einer Sache. Es ist dasselbe wie bei dem Worte ‚*Kosmos*‘: da hieß es immer ‚*Ordnung der Rede*‘, ‚*Verzierung eines Gegenstands*‘, ‚*die Einrichtung des Staats*‘, ein so oder so geordneter Zustand der Welt. Mit einem Mal aber ist es schlechthin: die Welt; so wie wir heute von dem *Kosmos* reden. Wann ist aus der ‚*Natur der Dinge*‘ die Natur geworden: der universale Begriff der Totalität des Seienden?

Die Schriften der Philosophen aus dieser Frühzeit gingen fast allesamt unter dem stereotypen Titel ‚*Von der Natur*‘. Aber hier hört man schon ihre aristotelische generelle Charakterisierung heraus: als die Gruppe der Naturphilosophen. Und soweit diese Schriften überhaupt schon einen Titel trugen, dürfte er ‚*Von der Natur der Dinge*‘ oder dergleichen gelautet haben. Dabei war die Bedeutungsverschiebung vom Werden zum Wesen der Dinge jedenfalls schon vollzogen.

Es könnte aber sein, daß wir einen bedeutsamen Schritt zur Verselbständigung des Naturbegriffs bei Heraklit finden. Er war vermutlich ein etwas jüngerer Zeitgenosse des Parmenides, nun wiederum ein Jonier, in der Tradition Anaximanders und spürbar schon im Geist des 5. Jahrhunderts und der beginnenden Aufklärung. Während Parmenides seine Lehre als die Offenbarung seiner Göttin vortragen konnte, die den Adepten vor dem Vertrauen auf die Sinne warnt, setzt Heraklit das Zeugnis der Sinne wieder in sein Recht ein. Im Sinnlichen und Sichtbaren zeigt sich ihm der Sinn an. Und nun gibt es von ihm den Satz: „Die Natur liebt es, sich zu verbergen.“<sup>17</sup> In Heraklits isolierendem Stil, seiner spruchartigen Redeweise, kann uns vielleicht ein so vereinzelter Satz täuschen; in dem verlorenen Zusammenhang kann ‚*Natur*‘ sehr wohl ‚*die Natur*, das Wesen der Dinge‘ gemeint haben. Trotzdem, wie in dieser Aussage: „sie liebt, sich zu verbergen“ die Natur hier konkretisiert, fast personalisiert wird, zeigt sich gegenüber dem älteren Gebrauch ein Qualitätssprung an. Und so kann Heraklit an anderer Stelle sagen: die „größte Tugend und

<sup>17</sup> Herakleitos, Frg. 123 Diels-Kranz (Bd. 1, S. 178).

Weisheit“ sei, „auf die Natur hinzuhören“.<sup>18</sup> – Aber ich will nicht weiter auf ein Problem eingehen, das eine eingehende Interpretation der Fragmente erforderte.

Genug: mit einem Mal klingt es, durch das ganze 5. Jahrhundert und durch die ganze griechische Welt, von Anatolien bis Sizilien: Natur!

„Die Natur ist sich selbst genug“, schreibt Demokrit<sup>19</sup>, „Die Natur reicht hin, um überall und allem zu genügen“, ein hippokratischer Arzt.<sup>20</sup> Ein Komödiendichter preist den Instinkt der Tiere: „Dies Wissen kennt alleine die Natur, / Denn sie hat selber sich von selbst belehrt.“<sup>21</sup>

Und für Pindar, der seine Konkurrenten als bloß „gelernte“ Dichterlinge verachtet, ist nur der der wahre Dichter, „der von Natur vieles weiß“.<sup>22</sup> Es war das Vorbild, das im 18. Jh. in der Vorstellung des Originalgenies wieder auflebte.

Die Natur wird endlich Erbin des alten Götterglaubens, so daß Hekabe, in den ‚*Troerinnen*‘ des Euripides im Gebet Zeus anruft mit neuem Namen: „Du der Natur Notwendigkeit, / O Luft, du Tragewerk der Erde!“<sup>23</sup> – mit deutlicher Anspielung auf die Lehre des Anaximenes.<sup>24</sup>

Und ein andermal preist der Euripideische Chor „selig den, der fern vom Gezänk der Bürger und von Unrechtstaten die alterslose Ordnung der ewigen Natur betrachtet“.<sup>25</sup>

So steht die Natur mehr und mehr in charakteristischen, die Griechen des 5. Jahrhunderts aufregenden Oppositionen: Naturbegabung und menschlich Erlerntes, Naturzustand und Kultur, natürliche Ordnung und menschlich willkürliche Setzung, Natur und ‚*Techne*‘ (ganz anders als heute, wo Technik ja auf der Seite der Naturwissenschaft steht) – und um es schließlich Hölderlinisch zu benennen: ‚*Natur und Kunst*‘ (d.h. das Künstliche), dies den Diskurs des 18. Jahrhunderts beherrschende Begriffspaar, seit der ‚*Querelle des Anciens et des Modernes*‘, über die Rousseausche Gesellschaftslehre bis in die Ästhetik der Deutschen Klassik.

<sup>18</sup> Herakleitos, Frg. 112 Diels-Kranz (Bd. 1, S. 176).

<sup>19</sup> Demokritos, Frg. 176 Diels-Kranz (Bd. 2, S. 180).

<sup>20</sup> Hippokrates, *De victu* I 15 Diels-Kranz (Bd. 1, S. 189).

<sup>21</sup> Epicharmos, Fr. 4, 6-7 Diels-Kranz (Bd. 1, S. 198).

<sup>22</sup> Pindar, *Olympien* 2, 86.

<sup>23</sup> Euripides, *Troerinnen* 884 ff.

<sup>24</sup> Anaximenes, Frg. 2 Diels-Kranz (Bd. 1, S. 95).

<sup>25</sup> Euripides, Frg. 910 (Nauck).

Hören Sie aber erst noch, wie das am Ende des 5. Jahrhunderts in Athen klang: in dem hinreißenden Plädoyer für den großen Gewaltmenschen, das Platon einen seiner Erzsophisten halten ließ:

Wenn aber, denke ich, einer kommt der die Natur dazu hat, so wirft er dies alles von sich ab und zerreißt es und entrinnt, und tritt unsere Schriften und Zaubermittel und Heilgesänge und gegen die Natur gerichteten Gesetze allesamt mit Füsen, und steht auf und zeigt sich als euer Herr, und da tritt strahlend hervor das Recht der Natur.<sup>26</sup>

Das kommt dann erst wieder in den Blick in Jacob Burckhardts Prophezeiungen von den ‚terribles simplificateurs‘ des 20. Jahrhunderts.

Ich möchte aber noch auf eines aufmerksam machen – wenn Sie sich noch einmal der Seligpreisung des Euripideischen Chores erinnern wollen. Das Motiv gehört zu den gar nicht wenigen Momenten, wo der Chor sich aus der gräßlich-tragischen Situation wegwünscht: in die Heimat, in ein Phantasieland – das Motiv des ‚Eskapierens‘. Hier ist es das ‚weg von dem Elend‘, den Bosheiten der politischen Umwelt. Und da steht nun dagegen: die Natur, die unsterbliche, und ihre alterslose Ordnung. Es ist ein Affekt, der uns modern anmutet: Fort von den Geschäften, hinaus in die Natur! – Aber von diesem sentimentalischen Verhältnis zur Natur ist hier noch nicht die Rede: Was der Chor – sozusagen im Namen des Dichters – preist, ist die *vita contemplativa*, die Beschäftigung mit der Philosophie – und das ist eben Naturphilosophie; aber noch nicht ‚die Natur‘ als jener physische Bereich eines ‚Draußen‘.

Etwas von dem modernen Begriff ‚die Natur‘ bereitet sich aber vor in dem Lebensgefühl der Römer: der Kontrast von ‚Natur‘ und ‚Stadt‘. Es begegnet sogar in den Dialogen Ciceros, wenn die Gesprächsteilnehmer den Ort ihres philosophischen Streitgesprächs, das Landhaus, verlassen, um es in der freien Natur fortzusetzen: nicht ohne damit auch einen freieren Gesprächsraum zu betreten. Vorbild war für Cicero etwa der Wechsel der Szenerie in dem Anfang von Platons Dialog ‚Phaidros‘: Wie da Sokrates sich von dem schönen rede-beflissenen Phaidros verleiten läßt, mit ihm einen Spaziergang außerhalb der Stadtmauer am Ilissos entlang bis zu dem idyllischen Platz unter jener Platane zu machen – Sie mögen sie kennen aus Hölderlins Brief an Neuffer. Sokrates nämlich, so sagt er da selber, ist ein Stadtmensch, „Landschaft und Bäume wollen

<sup>26</sup> Platon, Gorgias 484a-b.

mich nichts lehren, – doch die Menschen in der Stadt“.<sup>27</sup> Er spielt damit auf die Platonischen Dialoge an, wo er in der Tat vorwiegend Probleme menschlichen Verhaltens behandelt. Hier aber, in der freien Natur, wird er, ein einziges Mal, einen kosmologischen Mythos erzählen. So bezeichnend sind also die Positionen – Stadt und Natur – selbst bei Sokrates noch, aber mit vertauschter Bewertung, verteilt. Mit Kosmologie und Naturphilosophie hat er ja eigentlich nichts im Sinn. Allerdings habe auch er einmal mit der Naturphilosophie angefangen, berichtet er den Freunden in der Stunde vor seiner Hinrichtung (und man darf die Ironie nicht überhören, wenn Platon ihn sagen läßt: ‚was sie so ‚Erforschung der Natur‘ nennen‘; denn für Platon bedeutet ‚Natur‘ das wahre Wesen, die Ideen). Er habe aber von ihr keine Antwort erhalten auf seine Frage, warum und zu welchem Zwecke alle diese ‚natürlichen‘ und körperlichen Vorgänge sich abgespielt haben. Und so sei er einen anderen Weg gegangen: den Weg zur Erkenntnis der Ideen, die allen Dingen ihr Sein und ihren Sinn verleihen.<sup>28</sup> – Zum ersten Mal gibt es zwei Philosophien.

Die antiken Philosophiehistoriker haben mit dieser Wendung des Sokrates eine neue Epoche der Philosophie beginnen lassen. Platon hat mit seiner Ideenlehre eine erste eigentliche Metaphysik entworfen: eine Philosophie des Seienden und dessen ideeller Verwirklichung in einem idealen Staat. Bei Aristoteles, der überall von der beobachteten Wirklichkeit, der bewegten Natur ausgeht, treten die Bereiche nach ihren Methoden auseinander: die Physik, die die Ursachen der bewegten Natur erklärt (die Kosmologie), andererseits die Metaphysik, die die Prinzipien des Seins und Erkennens entwickelt. Es kommen hinzu: die Ethik als die Lehre von der individuellen Lebensführung, und die Politik als die Lehre vom Menschen als Gemeinschaftswesen, – um hier von den ungeheuer vielfältigen Gebieten seiner weiteren naturwissenschaftlichen und historischen Forschung abzusehen. In dieser Universalität sind die einzelnen Wissensgebiete nie wieder von einem Einzelnen erfaßt worden. – Aber in dieser Differenzierung in besondere Disziplinen hat die Philosophie ins Mittelalter weitergelebt, und die ‚*philosophia naturalis*‘ wurde eine unter anderen. Zudem wurden in der Neuzeit die meisten von ihnen von den exakten, experimentierenden und Erfahrungswissenschaften übernommen.

<sup>27</sup> Platon, Phaidros 230d.

<sup>28</sup> Platon, Phaidon 96a-97b, 99d-100a.

Blicken wir zurück, so sehen wir in den frühgriechischen philosophischen Schriften noch alles vereint: Physik und Metaphysik, Erkenntnis-kritik, Kosmologie, Physiologie und Psychologie, Ethik und Politik, Theologie und die Fragen nach Leben und Tod. Es haben ja auch die ersten dieser Denker jeder nur eine einzige Schrift geschrieben, und diese waren, wie es scheint, alle nach dem gleichen, wenn auch sich erweiternden Schema angelegt: der Kosmogonie aus der Einheit eines Urprinzips in die Vielheit der entfalteten Welt. Das brachte ihnen den allen gemeinen Titel ein: 'Über die Natur'. Alles ist Natur.

Da war es ein kühner und genialer Schritt, als Hölderlin – und wir dürfen es wohl als Hölderlins Gedanken nehmen – nach den drei Kritiken Kants – der Philosophie der Erkenntnis, der Philosophie des Handelns und der Philosophie des ästhetischen Urteils – aus der Fichteschen Wissenschaftslehre das Konzept eines Systems entwickelte, das das Auseinandergefallene wieder in einer einzigen Philosophie enthielt, welche notwendig Naturphilosophie war. Denn alles ist Natur. In Schellings Naturphilosophie, anders in Hegels Phänomenologie, ist es zur Ausführung gekommen. Pate stand für alle drei die Philosophie der griechischen Frühzeit. Schelling und Goethe – denn auch seinen naturwissenschaftlichen Arbeiten kam diese Denkweise sehr entgegen – faßten damals den Plan eines gemeinsam zu schaffenden „Naturgedichts“, worin „Philosophie und Dichtung wieder zusammentreffen“ sollten<sup>29</sup> – wie es ganz ähnlich im 'Systemprogramm' heißt.<sup>30</sup>

Norbert Elias hat in einem Aufsatz von 1986, 'Über die Natur'<sup>31</sup>, unsern modernen Naturbegriff mit seiner personifizierenden und idealisierenden Tendenz als einen Mythos entlarvt: als „Wunschtraum von Philosophen“, in dem Güte, Harmonie und Schönheit zu einer trostreichen Allmacht sich vereinigen, der aber an der Wirklichkeit der erfahrenen Welt zu Schanden wird und vor dem Weltbild der Wissenschaft sich nicht halten kann. Seine Vorläufer sieht er eben in der Antike. Und wenn Sie wieder an den „alterslosen Kosmos der unsterblichen Natur“ des euripideischen Chores denken, hat er in der Tat solche harmo-

<sup>29</sup> Vgl. HA 10, S. 450.

<sup>30</sup> „Die Poesie bekommt dadurch eine höhere Würde, sie wird am Ende wieder, was sie am Anfang war – *Lehrerin der Menschheit*; denn es gibt keine Philosophie, keine Geschichte mehr, die Dichtkunst allein wird alle übrigen Wissenschaften und Künste überleben.“ (StA IV, 298)

<sup>31</sup> Diese Angabe konnte nicht ermittelt werden. [Die Red.]

nistischen Züge; im höchsten Maß der Hymnus an die Göttin der Liebe, mit dem Lukrez sein philosophisches Gedicht von der 'Natur der Dinge' einleitet. In Goethes später Naturphilosophie befremdet uns heute die Rolle, die er in seinem lebendigen Kosmos der Liebe zuspricht. Denken Sie aber noch einmal an das gewaltsame Weltbild Anaximanders zurück, und bedenken Sie Heraklits Satz: „Wissen muß man, daß das Allgemeine der Krieg ist, und Recht der Streit, und Alles ins Dasein tritt durch den Streit und die Notwendigkeit“<sup>32</sup>, – so werden Sie von den Ursprüngen der Naturphilosophie einen anderen Begriff erhalten.

Was wir von Natur sehn, ist Kraft, die Kraft verschlingt; nichts gegenwärtig, alles vorübergehend, tausend Keime zertreten, jeden Augenblick tausend geboren, [...] schön und häßlich, gut und böse, alles mit gleichem Rechte nebeneinander existierend –

das schreibt nicht Anaximander, nicht Heraklit, sondern Goethe 1772<sup>33</sup> „Ich sehe nichts als ein ewig verschlingendes, ewig wiederkäuendes Ungeheuer“ – Werther.<sup>34</sup> Das sind nun schon Nietzschesche Töne.

Vorläufer freilich ist allen dreien – Spinoza. Alle drei schreiben, wie sie an ihn geraten sind: wie durch einen Zufall, als wie eine glückliche Selbstbegegnung, in der sie sich erkennen und eine entscheidende Förderung erfahren.

Nietzsche: „Ich bin ganz erstaunt, ganz entzückt! Ich habe einen *Vorgänger* und was für einen! Ich kannte Spinoza fast nicht: daß ich *jetzt* nach ihm verlangte, war eine »Instinkthandlung«.“<sup>35</sup>

Goethe: „Nachdem ich mich nämlich in aller Welt um ein Bildungsmittel meines wunderlichen Wesens vergebens umgesehen hatte, geriet ich endlich an die 'Ethik' dieses Mannes. [...] Was mich aber besonders an ihn fesselte, war die grenzenlose Uneigennützigkeit, die aus jedem Satze hervorleuchtete.“<sup>36</sup>

Hölderlin, 1791 (und das Referat verbirgt kaum, daß es ihm selber aus dem Herzen gesprochen ist): „Leßing war ein Spinozist. [...] Die ortho-

<sup>32</sup> Herakleitos, Frg. 80 Diels-Kranz (Bd. 1, S. 169).

<sup>33</sup> Sogenannte Sulzer-Rezension; HA 12, S. 18.

<sup>34</sup> HA 6, S. 53.

<sup>35</sup> Friedrich Nietzsche, Brief Nr. 135 an Franz Overbeck. In: Briefe Jan. 1880 - Dez. 1884, Kritische Gesamtausgabe, Briefwechsel III, 1, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin 1981, 111.

<sup>36</sup> HA 10, S. 35.

doxen Begriffe von der Gottheit waren nicht für ihn. Er konnte sie nicht genießen. *Ev καὶ Πᾶν!* Anders wußte er nichts. [...] Es gebe keine andre Philosophie, als die des Spinoza. – “ (StA IV, 207)

Es geht um einen Begriff des Ganzen, für den die Formel ist: *Deus sive Natura*. Und wieder stellt sich das altgriechische Prädikat ein: ‚das Umfassende‘: „Natur! Wir sind von ihr umgeben und umschlungen [...]“, hieß der Anfang des Goethischen Essays.<sup>37</sup> Und weiter: „Auch das Unnatürlichste ist Natur. Wer sie nicht allenthalben sieht, sieht sie nirgendwo recht.“ Das heißt also: auch das Häßliche, auch das Böse! Hier ist die ‚idealistische‘ Philosophie selber schon über Elias’ ‚Entlarvung‘ hinaus. Und die ‚heilige Natur‘: ist da nicht selbst bei Hölderlin „das heilige Chaos“ (StA II, 118)?

Uns freilich ist es schwer geworden, uns von diesem Ganzen noch ‚umfassen‘, in ihm aufgehoben zu fühlen. Unsere Sterblichkeit – in religiösen Traktaten mahrend uns vorgehalten – ist uns, als intellektuelles Gerede der Alten, ferngerückt. Aber die Wirklichkeit selber hat sie in nie geahnte Nähe gerückt, und die Jungen fragen sich: „Was passiert, wenn der Mensch plötzlich von der Erde verschwindet?“ (Jugendmagazin der SZ, die Antworten natürlich sehr cool.) Die Frage Anaximanders – hier taucht sie plötzlich als das große Fragezeichen der ‚Techne‘ auf, des menschlichen Eingriffs.

Wie steht es jetzt mit Hyperions Vertrauen: „Aber du wirst richten, heilige Natur“ (StA III, 155)? Plötzlich ist die Verantwortung *des Menschen* für die Erde in universalem Ausmaß vor Augen. Haben wir die größere Macht, das Umfassende, aus den Augen verloren?

Spinozas *Deus sive Natura* lief auf die Antwort *Amor Dei* hinaus.<sup>38</sup> Darum war seine Naturphilosophie eine ‚Ethik‘. Seitdem Gott seine Instanz an die Physik abgetreten hat, bedarf es in neuer Weise der Besinnung auf das Ganze, *über* der Naturwissenschaft der *Naturphilosophie* – geboten ist eine andere, eine neue Frömmigkeit.

## Dissonanzen in der späten Naturauffassung Hölderlins

Von

Anke Bennholdt-Thomsen

### I

Der Naturbegriff Hölderlins<sup>1</sup> gilt als ein sein ganzes Werk leitender, der zwar Veränderungen, aber keinem gravierenden Wandel unterlag und zu verstehen ist im Kontext der Naturphilosophie seiner Zeit.

Das Strukturprinzip der Entgegensetzung, das diesen Begriff von Anfang an auszeichnet, tendiert bekanntlich zur harmonischen Entgegensetzung und schließlich zur Vereinigung der Entgegengesetzten. Die Vereinigungsphilosophie wird im ‚Hyperion‘-Roman in den Dialogen der Freunde unter Berufung auf Heraklit und Platon entwickelt. Nun ist auffällig, daß Entgegensetzung qua Dissonanz und Schmerz sowie Harmonie als Prinzipien des Naturganzen am Ende des Romans so nebeneinander konkretisiert werden, daß sie eine Forschungskontroverse hervorriefen, die bis heute nicht entschieden ist. Einerseits führten der persönliche Verlust Diotimas durch deren Tod und die dadurch erfahrene völlige Isolation in Griechenland, nachdem der Freund Alabanda Hyperion bereits verlassen hatte, sowie die politische Enttäuschung über den Befreiungskampf der barbarischen Griechen gegen die Türken dazu, daß Hyperion das Trennungsphänomen auch der Natur attestierte: die heilige Natur leidet, der „Schmerz“ erscheint als ein „Vertrauter“ der Natur (StA III, 150; II, 107, Z. 2 f.); andererseits aber zitiert Hyperion in Deutschland, in der Fremde, eine Art Vision der Alleinheit der Natur, in der er plötzlich die „Dissonanzen der Welt“ (StA III, 160; II, 124, Z. 6) aufgelöst und die Liebenden, Lebende wie Tote, im „Wohllaut“ der Natur ‚zusammenstimmen‘ (StA III, 159; II, 123, Z. 18 f.) sieht.

Angesichts dieses Befundes wurde von den Forschern aus dem Spektrum der Äußerungen über die Natur am Schluß des Romans entweder der ‚Gram‘<sup>2</sup> oder der harmonische Ausgleich, sei es „Ruhe“<sup>3</sup>, sei es

<sup>1</sup> Vgl. Stefan Büttner, *Natur – Ein Grundwort Hölderlins*. HJb 26, 1988/89, 224-247.

<sup>2</sup> Vgl. Wilhelm Böhm, „So dacht ich. Nächstens mehr“. Die Ganzheit des Hyperionromans. In: Hölderlin. Gedenkschrift zu seinem 100. Todestag. 7.6.1943, hrsg. v. Paul Kluckhohn, Tübingen 1944, 224-239; 225 f.

<sup>37</sup> HA 13, S. 45 f.

<sup>38</sup> Benedict de Spinoza, *Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*, übers. von Otto Baensch, Leipzig o.J. (Phil. Bibl. 92), S. 289 (= Buch V Ls. 36).

Heiterkeit<sup>4</sup>, oder, dank der elegischen Erinnerung, die Bejahung des notwendigen Wechsels der trennenden und vereinigenden Vorstellungen<sup>5</sup> als entscheidende letzte Perspektive des Autors geltend gemacht. Die Forschungskontroverse im Falle des 'Hyperion'-Schlusses konvergiert also nicht unbedingt mit der Eindeutigkeit des im Roman vertretenen Programms der Vereinigungsphilosophie, was um so bemerkenswerter ist, als die Hölderlin allgemein zugesprochene Naturauffassung sich in erheblichem Maße auf das Natur-Konzept eben dieses Romans stützt.

Eignet dem Fazit des Romans also eine gewisse Ambivalenz, die die Schwierigkeit des Weges zur Versöhnung der Gegensätze verrät, so bricht die Homburger Arbeit am Trauerspiel 'Der Tod des Empedokles' Ende 1799 da ab, wo der Effekt der Entgegensetzung noch dominiert, während die angekündigte Vermittlung, die das Trauerspiel leisten sollte, aussteht. Diese Vermittlung erscheint objektiv notwendig, weil die Verhältnisse sowohl im Stadtstaat Agrigent wie in der Natur in einen extremen Zustand getreten sind: Das Volk befindet sich im „Aufruhr“ (StA IV, 137, v. 428), was ein Scheiden seines Gottes verrät, und es gibt eine Art göttlichen Aufruhr, für den Hölderlin die Vokabel des Vorsokratikers gebraucht: einen „Streit der Welt“ (v. 386), in dem der höchste Gott, Zeus, seiner Herrschaft nicht mehr sicher ist.

*Es gährt um ihn die Welt, was irgend nur  
Beweglich und verderbend ist im Busen  
Der Sterblichen, ist aufgeregt von Grund aus.  
Der Herr der Zeit, um seine Herrschaft bang,  
Thront finster blickend über der Empörung.  
Sein Tag erlischt, und seine Blize leuchten,  
Doch was von oben flammt, entzündet nur,  
Und was von unten strebt, die wilde Zwietracht.*

(StA IV, 135 f., v. 375-382)

Zwar ist im 3. Auftritt im Dialog des ägyptischen Lehrers Manes mit seinem ehemaligen griechischen Schüler von der Versöhnung durch das

<sup>3</sup> Lawrence Ryan, Hölderlins 'Hyperion'. Exzentrische Bahn und Dichterberuf, Stuttgart 1965, 222 ff.

<sup>4</sup> Ulrich Gaier, Hölderlin. Eine Einführung, Tübingen, Basel 1993, 217 ff.

<sup>5</sup> Vgl. Gunter Martens, „Das Eine in sich selber unterschiedne“. Das Wesen der Schönheit als Strukturgesetz in Hölderlins 'Hyperion'. In: Neue Wege zu Hölderlin, hrsg. v. Uwe Beyer, Würzburg 1994, 185-198; 196.

Leben und von der Reinigung durch den Freitod des Empedokles die Rede (v. 383 ff.), aber Hölderlin gestaltet das Gewitter, den Sprung in den Ätna und seine Folgen nicht mehr. Geschrieben hat er nur noch als Schluß des 1. Akts ein Chorlied, eine Klage des Volks über seinen Zustand, der deutlich als Zustand des Getrenntseins von einer entstellten göttlichen Natur markiert ist, als Ahnung des ‚Untergangs‘ (StA IV, 168, Z. 17). Diese letzten erhaltenen Verse des Trauerspiels (vgl. StA IV, 141) konstatieren „ein ehern Gewölbe“ des Himmels, „Gaaben der Erde [...] wie Spreu“, mit denen diese der Menschen „spottet“, eine „Dürre“, die eine „Fluth“ wünschen läßt. „[...] es lähmt Fluch / die Glieder den Menschen“.

Das Urteil entspricht der Briefaussage Hölderlins vom 16.11.99 aus Homburg seiner Mutter gegenüber:

*So viel ich die allgemeinere Stimmung und Meinung der Menschen, wie sie jetzt sind, bemerken kann, scheint mir auf die großen gewaltsamen Erschütterungen unserer Zeit eine Denkungsart folgen zu wollen, die eben nicht gemacht ist, die Kräfte der Menschen zu beleben und zu ermuntern, und die eigentlich damit endet, die lebendige Seele, ohne die doch überall keine Freude und kein rechter Werth in der Welt ist, niederzudrücken und zu lähmen.*  
(Nr. 199, StA VI, 373 f.)

Hölderlin nennt diesen Zustand ein ander Mal ‚bleierne Zeit‘ (StA II, 84, v. 6). Eingeklagt wird am Ende des Chorlieds Empedokles, von dessen Reden das Volk sich Hilfe erwartet: „Aber wo ist er? / Daß er beschwöre den lebendigen Geist“ (StA IV, 141, Z. 14 f.). Diese Erwartung ist im Augenblick des Chorlieds so illusionär wie das Kommen der Flut. Kennzeichnend für den Zustand in Agrigent als Folge des Aufruhrs und als Alternative zu einer neuen Welt ist, aus der Sicht des Chors, die Diskontinuität im Wechselverhältnis von Gott und Mensch, von Natur und Kunst, oder genauer gesagt, der Mensch erfährt diesen Zustand, als sei er unüberholbar, unbeweglich, ohne Aussicht – wie eine ‚Lücke‘ im Weltlauf.

In dem unmittelbar im Anschluß an das Trauerspielprojekt verfaßten Aufsatzfragment 'Das Werden im Vergehen' gebraucht Hölderlin diesen Ausdruck<sup>6</sup> für eine geschichtsphilosophische Übergangssituation, die im

<sup>6</sup> Vgl. StA III, 72; I, 128, Z. 4. Ryan bestimmt die Lücke näher in: Hölderlins Dichtungsbegriff. HJb 12, 1961/62, 20-41; 24 f. und in: Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne, Stuttgart 1960, 26-30; 43-45.

„Kontrast“ zwischen Altem und Neuem besteht. In ihr ist der Mensch im Übergang von einem vergangenen zu einem kommenden Weltzustand dem ‚rohen‘ Schmerz der „Auflösung“ ausgesetzt und fürchtet sich, weil das Untergehende als solches vorzuherrschen scheint und das Entstehende nicht erkennbar ist.

## II

Den Ausdruck der „Lücke“ greift Hölderlin vier Jahre später<sup>7</sup> in seinen Anmerkungen zu Sophokles' Trauerspielen (1803) wieder auf, insofern er in diesen zwei Übergangssituationen in Theben erkennt, die durch Krankheit, die Pest, symptomatisch gekennzeichnet sind. Als Ursachen stellen sich die Ödipus unbekanntes Untat (Vatertötung und Inzest mit der Mutter) heraus so wie Kreons Befehl, einen der gefallenen Herrscherbrüder nicht zu begraben, so daß die Vögel sich vom Leichnam nähren können, was die Opferstätten besudelt (StA V, 171, v. 1053 ff.). Hölderlin spricht in den 'Anmerkungen zur Antigonae' von „der furchtbaren Muße einer tragischen Zeit“ (StA V, 270, Z. 31) und in den 'Anmerkungen zum Oedipus' von „müßiger Zeit“, gottvergessender Zeit. Sie wird überbrückt nur durch die tragische Sprache, die „Darstellung“ durch Chor und Dialog, „damit der Weltlauf keine Lücke hat und das Gedächtniß der Himmlischen nicht ausgehet“ (StA V, 202, Z. 2-4). Nur der Dichter als „Schreiber der Natur“ (της φύσεως γραμματεὺς StA V, 201, Z. 22) kann diesen ‚ungeheuren‘ Vorgang der lückenhaften Unterbrechung im Weltlauf erinnernd übersehen und begreifen. Hölderlin behauptet also, daß die Tragödie einen geschichtlichen „Moment“ dokumentiert, den er als ‚kategorische‘ Wende oder ‚Umkehr der Zeit‘ qualifiziert (vgl. StA V, 202, Z. 11-15).

Diese Wende oder Umkehr, der Moment unmittelbar erfahrbarer Lücke, kann eine extreme Form besitzen, die er in den 'Anmerkungen zur Antigonae' eine „gänzliche Umkehr“ nennt und urteilt, sie sei, „ohne allen Halt, dem Menschen, als erkennendem Wesen unerlaubt“ (StA V, 271, Z. 5-7). Er diagnostiziert somit eine Entgegensetzung, wenn „sich die Zeit wendet“ (StA V, 267, Z. 6), an der der Mensch als denkender

<sup>7</sup> Wie Hölderlin in der Zwischenzeit mit dieser geschichtsphilosophischen Problematik poetisch umgegangen ist, kann hier nicht mehr erörtert werden und wird Gegenstand in einer weiteren Untersuchung sein.

ausdrücklich nicht beteiligt sein darf. Hölderlin verstärkt mit diesem Urteil ex negativo die Bedeutung der Behauptung aus dem Aufsatz 'Das Werden im Vergehen', daß Lücke und Kontrast zwischen Altem und Neuem der tragischen Sprache bedürftig seien, insofern diese erst das Begreifen ermöglicht (StA IV, 283, Z. 11); die Vokabel ‚begreifen‘ ist es, die er auch in den 'Anmerkungen' für diesen Bedarf verwendet (StA V, 201, Z. 21). Der noch unentschiedene Zustand zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen Untergehendem und Werdendem, ist für menschliche Erkenntnis undurchschaubar und soll es sein.<sup>8</sup>

Aus dem Blickwinkel der Menschen handelt es sich bei der ‚Umkehr‘ um eine Veränderung, die das jeweilige Vaterland betrifft, wobei Hölderlin Unterschiede macht; als *eine* mögliche vaterländische Umkehr nennt er den Aufruhr.<sup>9</sup> Von einem solchen Aufruhr war in der 3. Fassung seines Trauerspiels die Rede. Die Tragödien 'Oedipus der Tyrann' und 'Antigonae', die er übersetzte, sind für ihn zwei Modellfälle, an denen antike geschichtliche vaterländische Umkehr demonstrierbar ist.

Grundsätzlich sind zwei Effekte der vaterländischen Umkehr, d.h. der „Umkehr aller Vorstellungsarten und Formen“ (StA V, 271, Z. 5; vgl. Nr. 132, StA VI, 229, Z. 45 f.), „der religiösen, politischen und moralischen“ (StA V, 271, Z. 15 f.), möglich: eine „neue Gestalt“ oder eine „Wildniß“ (StA V, 271, Z. 10), d.h. eine „neue Welt“, wie sie im Chorlied der Agri-gentiner ersehnt wurde – oder eine Art Chaos, aus dem heraus das Chorlied klagte.<sup>10</sup> Der Untergang eines alten Zustands wird hier also – im Unterschied zum Aufsatz vom untergehenden Vaterland – keineswegs nur im Hinblick auf das Werden einer neuen Gesellschaft anvisiert, sondern

<sup>8</sup> In dem Fragment 'Wie wenn am Feiertage...' hatte Hölderlin es schon als Gefahr bezeichnet, wenn der Dichter in den gefürchteten „hochherstürzenden Stürmen / Des Gottes, wenn er nahet“ (StA II, 120, v. 65 f.), schauen (v. 70) und ‚mitdenken‘ (vgl. StA II, 669, v. 29 f.) will, statt nur ‚mitzuleiden‘ (v. 65). Böschstein kommentiert: „Es handelt sich um eine Passion innerhalb der Natur, die keine eigenmächtige Auslegung durch den Menschen duldet.“ (Bernhard Böschstein, „Frucht des Gewitters“. Zu Hölderlins Dionysos als Gott der Revolution, Frankfurt/M. 1989, 131)

<sup>9</sup> „Hölderlin ist wohl der einzige Dichter, der für das Wort »Revolution« mit definitorischer Entschiedenheit ein eigenes deutsches Wort geprägt hat: »Umkehr.«“ (Jochen Schmidt, Hölderlins Entwurf der Zukunft. HJb 16, 1969/70, 110-122; 121)

<sup>10</sup> Vgl. den Brief an Ebel vom 10.1.1797 aus Frankfurt: „Und was das Allgemeine betrifft, so hab' ich Einen Trost, daß nemlich jede Gährung und Auflösung entweder zur Vernichtung oder zu neuer Organisation nothwendig führen muß. Aber Vernichtung giebt nicht, also muß die Jugend der Welt aus unserer Verwesung wieder kehren.“ (Nr. 132, StA VI, 229, Z. 26-30)

es wird sehr wohl erkannt, daß das Kommando als solches nicht gesichert ist, daß eine Wildnis auf Erden als Resultat mißlungenen Werdens entstehen kann.

Anschaulich stellt Hölderlin diese Alternativen, die Natur und Gesellschaft betreffen, in dem hymnischen Entwurf 'Wenn aber die Himmlischen ...' dar. Es ist von einem Gewitter die Rede, das dazu führt, daß die Erde den Vater halten muß, – die Erde, die hier einmal ausdrücklich Tochter (und nicht Mutter) genannt wird (StA II, 222, v. 6 f.).<sup>11</sup> Das Gewitter bzw. der Donnerer kann aber noch eine andere alternative Reaktion zeitigen:

*oder es schafft*

*Auch andere Art,  
Es sprosset aber*

*viel üppig neidiges*

*Unkraut, das blendet, schneller schießt  
Es auf, das ungelenke, denn es scherzet  
Der Schöpferische, sie aber  
Verstehen es nicht. Zu zornig greift  
Es und wächst. Und dem Brande gleich,  
Der Häuser verzehret, schlägt  
Empor, achtlos, und schonet  
Den Raum nicht, und die Pfade bedeket,  
Weitgährend, ein dampfend Gewölk  
die unbeholfene Wildniß.  
So will es göttlich scheinen. [...]*

(StA II, 222 f., v. 28-42)

Für diesen üppigen Zustand auf der Erde wählt Hölderlin das Wort „Wildniß“. „Der Aufruhr“ (v. 10) und der Eingriff „von oben“, für den hier die „Himmlischen“ und der zornige Donnergott Zeus eintreten, können gewissermaßen einen unregelmäßigen kreativen Vorgang, „Unzeitiges Wachstum“ (StA II, 225, v. 96)<sup>12</sup> hervorrufen; keine neue Welt entsteht, sondern eine „Irre“ (v. 44). Der Mediziner Johann Friedrich

<sup>11</sup> Die Tochter wird m.E. als „gerade“ apostrophiert, weil Hölderlin sie als ‚aufwärts-wachsende Erde‘, d.h. vertikal nach dem Himmel gerichtet, im Blick hat (vgl. StA V, 289, Z. 10). – Auf eine Auseinandersetzung mit Gerlinde Wellmann-Bretzigheimers These von der Tochter als Dike muß hier verzichtet werden (HJb 18, 1973/74, 119-132).

<sup>12</sup> Dieses überflüssige Wachstum gebraucht Hölderlin im Falle der Niobe als Zeichen des Hochmuts ('Anmerkungen zur Antigonae', StA V, 267, Z. 29-32).

Blumenbach kennzeichnet in seinem 'Handbuch der Naturgeschichte' (1779) ‚überzähliges, wucherndes‘ Wachstum als ‚Abweichung‘ von der ‚eigentlichen bestimmten Richtung‘ des ‚Bildungstriebes‘ der jeweiligen organischen Natur (vgl. § 11/12, § 204). Lichtenbergs Ausdruck abwandeln, der im Falle der Französischen Revolution von ‚Experimental-Politik‘<sup>13</sup> sprach, könnte man im Falle der Hölderlinschen Konzeption von Experimental-(Natur-) Geschichte reden.

Da die Wildnis in den 'Anmerkungen zur Antigonae' als Alternative zur neuen Gestalt genannt wird, muß sie das Scheitern der vaterländischen Umkehr besagen, das Nichterreichen einer neuen Ordnung in Vernunftform, als wenn der Zustand der ‚wildnen Entstehung‘ (StA V, 270, Z. 32 f.) sich prolongierte und übrigbliebe. Hölderlin gebraucht den Topos der ‚heiligen Wildnis‘ zur Kennzeichnung historischer Übergangszeiten, etwa von der Antike zum Christentum ('Brod und Wein', letzte Fassung) oder vom Christentum zur Moderne ('Friedensfeier', 'An die Madonna'). Die Charakteristika der hier relevanten Wildnis sind dagegen: Sie gibt keine Perspektive, Hölderlin nennt sie ‚augenlos‘ und pfadlos, so daß der Mensch sich erst einen Weg und Ausweg suchen muß, der erschwert wird durch das Unkraut, dessen überschüssiges Wachstum eine ins Extrem gehende Tendenz anzeigt, die Hölderlin als ‚Scherz‘ des ‚Schöpferischen‘ deutet, wie er im Chorlied vom ‚Spott‘ der Erde sprach. Diese Wildnis erscheint somit als Verwirklichung in der Natur des in der Geschichtserfahrung der Lücke Gefürchteten – nicht des völligen Untergangs, sondern des chaotischen Werdens. Wie von Chiron wird die Macht des Unkrauts hier mit einem Feuer, einem Brand verglichen (StA II, 57, v. 30-32, vgl. auch StA II, 225, v. 91). Hölderlin betont also das Kreative im Exzeß, so daß es Zerstörungscharakter annimmt, und unterstreicht damit den vergeblichen, fehlgegangenen Impuls der Veränderung.

Mit dem ungewissen Ergebnis des Werdens ist Hölderlins bisheriges teleologisches Weltbild, das den Roman und das Trauerspielprojekt leitete, in Frage gestellt. Chaos bzw. Wildnis ist kein fortschrittliches Ziel; es ist mit einem geschlossenen Geschichtsmodell, das finale Entwicklung intendiert, nicht vereinbar.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Georg Christoph Lichtenberg, Schriften und Briefe, hrsg. v. Wolfgang Promies. Bd. I: Sudelbücher, München 1968, 899 (= L 322).

<sup>14</sup> Gerhard Kurz spricht in: 'Poetik und Geschichtsphilosophie der Tragödie bei Hölderlin' von einer unklassizistischen Einsicht Hölderlins in ‚die latente Gefahr katastrophaler Fehlentwicklungen.‘ (Text und Kontext Jg. 5 / H. 2, 1977, 15-36; 15)

Die Ursache für das hier vorhandene Eingeständnis von möglicher Wildnis liegt m.E. in einer veränderten Naturauffassung: Im 2. Teil der 'Anmerkungen zur Antigonae' von 1803 ist von einem ‚merkwürdigen‘<sup>15</sup> Sachverhalt die Rede, der die ganze Natur betrifft. Hölderlin unterscheidet zwischen einer „ewigen Tendenz“ (StA V, 268, Z. 9) und ihrer Entgegensetzung im höchsten Gott Zeus bzw. Jupiter. Die ewige Tendenz zielt ‚in die andere Welt‘ im Unterschied zur hiesigen Welt, sie gehorcht einer Sehnsucht ins „Ungebundene“ (StA II, 197, v. 13), wie es in ‚Mnemosyne‘ heißt; diese andere Welt wird ‚die ewig lebende ungeschriebene Wildnis und die Totenwelt‘ genannt (StA V, 266, Z. 18 f.). Es handelt sich bei der ewigen Tendenz um die der elementaren Natur, die der Welt der Zivilisation und Kunst entgegensteht. Hölderlin spricht deshalb auch vom „ewig menschenfeindlichen Naturgang“ (StA V, 269, Z. 26 f.). Das Ziel, das Zeus vertritt, ist dagegen die Erde als feste, begrenzte, gestalthafte, gebundene. Es verlangt eine Tätigkeit des Zeus, eine Aktivität, die durch den widerstrebenden Naturgang bedingt ist: Zeus ‚hält inne‘ zwischen dieser Erde und der wilden Welt der Toten, oder aber er „zwinget“ sogar bzw. ‚kehrt‘ den Naturgang in Richtung Erde; da sein „Karakter“ die Tendenz zur Erde hat, wird er im letzteren Fall diesen Charakter „entschiedener“ zeigen. Die Prädikate bezeugen eine Kehrtwendung im Kosmos, die durch den Widerstreit der Tendenzen von Naturgang einerseits und Zeus andererseits hervorgerufen wird.

Die Erde wird davon gefährlich tangiert, wie Varianten im Spätwerk verraten. In der Überarbeitung des Gedichts ‚Der Einzige‘ heißt es:

[...] *Immer strebet die Welt*  
*Hinweg von dieser Erde, daß sich die*  
*Entblößet. [...]* (StA II, 750, v. 33-35)

und der 5. Strophe von ‚Brod und Wein‘:

*Aber es steht in Gränze die Erde*  
*Aber zu ruhn, reißt hin ewig in Nacht das Geschik*  
 (StA II, 603, v. 4 u. 8 f.)

Der im letzten Zitat hergestellte Zusammenhang der Gefahr mit der Nacht ist auch im Kontext der ‚Antigonae‘-Anmerkungen präsent.

<sup>15</sup> Vgl. Ernst Mögel, Natur als Revolution. Hölderlins Empedokles-Tragödie, Stuttgart/Weimar 1994, 178.

Hölderlin spricht vom „Geist der [...] Wildniß und der Todtenwelt“ als Gegensatz zum „Geist am Tage“. Der Nachtgeist ist „schonungslos“, „wild“ und wird hier apostrophiert als ‚reißender Zeitgeist‘ (StA V, 266, Z. 16-19; vgl. II, 112, v. 293), in den ‚Anmerkungen zum Oedipus‘ zweimal als „Naturmacht“ (StA V, 197, Z. 3 f.; 201, Z. 20).

### III

Die Rede vom ewig menschenfeindlichen Naturgang widerspricht so sehr dem allgemeinen Verständnis von Hölderlins Denken als Vereinigungs- und Harmoniedenken, daß auf der letzten Hölderlin-Tagung diese „Umwertung“ der Natur als Ankündigung von Hölderlins Wahnsinn verstanden wurde.<sup>16</sup> Sie läßt sich aber m.E. sehr wohl als keineswegs Hölderlin fremd verstehen, wenn man berücksichtigt, daß er auf die Spannung innerhalb des Naturganzen jenes Modell kultureller Spannung überträgt, das er in den Briefen 1801/2 an Böhlendorff entwickelt hat. Dafür spricht die Rede im Falle der Antigone von tendenziell *hesperischer* tragischer Darstellung und die Rede von den gegenläufigen Perspektiven von Naturgang und Zeus; diese entsprechen den gegenläufigen Bildungstendenzen der Griechen und Abendländer. Hölderlin überträgt also die Aufgabe der Vermittlung von Eigenem / Fremdem, von feurigem und nüchternem Charakter, die er für die Kulturen beansprucht hatte, auf die Natur selbst als Urgrund und Ziel der Kulturen. Daß er das Streben zur Erde als Analogon zu einem Bildungstrieb<sup>17</sup> versteht, geht vor allem daraus hervor, daß er diesen Zeus den Hesperiern zuordnet; ihr Bildungstrieb geht bekanntlich vom Begrenzten aus, dessen Maßstab die kühlende, nüchterne Erde ist (StA II, 164, v. 98).

<sup>16</sup> Jochen Schmidt, Tragödie und Tragödientheorie. Hölderlins Sophokles-Deutung. HJb 29, 1994/95, 64-82; 73. Zur Auffassung Schmidts vgl. auch seinen Kommentar zum „Spätstil“ in: Werke und Briefe, Bd. I, Frankfurt/M. 1992, 500.

<sup>17</sup> Hölderlin gebraucht den Terminus „Bildungstrieb“ bekanntlich in seinem Aufsatz ‚Der Gesichtspunct aus dem wir das Altertum anzusehen haben‘ (StA IV, 221, Z. 25) und in dem Brief an den Bruder vom Juni 1799 (Nr. 179, StA VI, 329, Z. 101).



*Für uns, da wir unter dem eigentlicheren Zevs stehen, der nicht nur zwischen dieser Erde und der wilden Welt der Todten inne hält, sondern den ewig menschenfeindlichen Naturgang, auf seinem Wege in die andre Welt, entschiedener zur Erde zwinget, [...].*  
(StA V, 269, Z. 24-28)

Aufgrund dieser Zuordnung kann Hölderlin sagen, wir stünden unter dem „eigentlicheren Zevs“ – was also nicht heißt, Zeus eignete uns eher als den Griechen<sup>18</sup>, insofern wir der Herkunft nach, an der Erde orientiert sind – so wird das Attribut gewöhnlich gedeutet –, sondern was heißt, daß Zeus als Vater der Erde diesen „Karakter“, wie Hölderlin ausdrücklich sagt, bei uns, die wir von der Erde wegstreben, deutlicher zeigen muß als bei den Griechen, deren Bildungstrieb sich ohnehin an die Erde hält. Das Attribut „eigentlicher“ verrät also, daß Hölderlin von den beiden entgegengesetzten Bewegungen die, die die Erde anzielt, für die Zeus eigene hält.<sup>19</sup>

Daß Zeus den Naturgang in diese Welt kehrt und zur Erde zwingt, dafür gibt es mehrere deutliche Belege im Spätwerk aus der Zeit nach Bordeaux 1802/3. Unabweisbar scheint mir eine Variante im sogenannten Nachtgesang 'Chiron'. Der Kentaur beschwört die Annäherung von Zeus an die Erde: Er kann und darf ihn nicht sehen, er hört ihn nur als ‚Donnerer‘.

*Den Retter hör' ich dann in der Nacht, ich hör'  
Ihn tödtend, den Befreier, der Erde zu*

(StA II, 57, v. 29 f. u. II, 505, Z. 27)

„der Erde zu“, das ist eben der in den 'Anmerkungen zur Antigonae' genannte Charakter des Zeus. Hölderlin geht in dem Gedicht sogar noch

<sup>18</sup> Binder gibt als Begründung für das Attribut „eigentlicher“ an: „Darum, weil er uns ins Eigene, in Richtung auf unseren Ursprung zurückbiegt.“ (Wolfgang Binder, Hölderlin und Sophokles, hrsg. v. Uvo Hölscher, Tübingen 1992, 171 (= Turm-Vorträge 1992). Michael Franz schließt seinen Aufsatz 'Hölderlins Hesperien' mit einer völlig neuen, m.E. aber unhaltbaren These: „Und so spricht er dann zuletzt in den ›Anmerkungen zur Antigonae‹ von dem »Gott eines Apostels« als dem »eigentlicheren Zevs«, »unter dem (wir) stehen«,“ was Franz als Beispiel dafür anführt, daß Hölderlin freien Gebrauch vom „Eigene“ als vom Christlichen gemacht habe. (In: Poesie und Philosophie in einer tragischen Kultur, hrsg. v. Heinz Kimmerle, Würzburg 1995, 13-24; 24)

<sup>19</sup> So liest auch Klaus Düsing, Die Theorie der Tragödie bei Hölderlin und Hegel. In: Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806), hrsg. v. Christoph Jamme u. Otto Pöggeler, Bonn 1988, 55-82; 65 f.

über die dort geäußerte Vorstellung hinaus und beschreibt das Resultat dieser Neigung zur Erde als eine Art hochzeitliche Verbindung:

*Einheimisch aber ist der Gott dann  
Angeichts da, und die Erd' ist anders.*

(v. 39 f.)

Die Erde als Adresse der Zeus-Richtung verändert sich dank seiner Nähe, derart, das lehren die folgenden Strophen, daß Chiron wieder sehen kann.

Wenn wir vom Spätwerk zurückblicken, variiert Hölderlin mit der Rede vom eigentlicheren Zeus, der innerhalb des Naturverhältnisses von Himmel und Erde zur Erde hält, im Unterschied zum gestaltfeindlichen, unendlichen Naturgang, die Vorstellung aus dem Gedicht 'Die Muße' von 1797 von den beiden entgegengesetzten, aber gleichberechtigten ‚Söhnen‘ der Natur: dem „Geist der Unruh, der in der Brust der Erd' und der Menschen / Zürnet und gährt [...]“ (StA I, 237, v. 29 f.) und dem „Geiste der Ruh“ (StA I, 237, v. 37). Hölderlins Beispiele für den Geist der Unruh, die zürnende Natur als Vulkanausbruch und Überschwemmung so wie ihr geschichtliches Äquivalent: die „ruhelosen Thaten in weiter Welt“ (StA II, 47, v. 25), sind im Bereich normaler zivilisatorischer Auseinandersetzung zwischen Mensch und Natur anzusiedeln. Sie sind zwar ohne Zweifel Symptome eines menschenfeindlichen Naturgangs, einer elementaren Natur, dergegenüber der Mensch sich waffnen muß. Aber sie sind gewissermaßen natürliche „Abweichungen“, „Richtungen“ im Naturgang, durch die der Mensch herausgefordert, aber nicht grundsätzlich gefährdet wird. Die 'Anmerkungen' verzeichnen dagegen eine qualitative Auseinandersetzung, ein streitbares Verhältnis beider ‚Söhne‘: Der Geist der Unruh erscheint jetzt als ein Widersacher von Zivilisation und Kultur, der – im Unterschied zur Aussage in 'Die Muße' – „in der ewigen Ordnung / [...] irre“ macht (v. 34 f.), so daß Zeus um den Erhalt bzw. die Wiederherstellung des Geistes der Ruhe kämpfen muß.

Der Dienst, den der Mensch der Natur erweist, den Hölderlin im Brief vom Juni 1799 aus Homburg an den Bruder am Beispiel der kulturellen Leistungen: Kunst, Religion und Philosophie erläuterte, setzte ausdrücklich „den Urstoff“, „die schaffende Kraft“ der Natur als selbständige und ‚ewige‘ voraus (Nr. 179, StA VI, 329 f.). Wenn er diese jetzt als „Naturmacht“ bewertet, die sich in Opposition zum Menschen im Sinne des Menschenfeindlichen verhält, der sich Zeus selbst im Interesse der Kunst widersetzt, dann scheint für Hölderlin eine Feindschaft möglich zu sein, die die „feindlichen Bewegungen der Natur“, von denen in 'Hyperions Jugend' (StA III, 205, Z. 16 f.) die Rede war, übertrifft. Wenn der

Mensch den „Trieb“ besitzt, wie es 1799 im Brief an den Bruder hieß, „den ewigen Vollendungsgang der Natur zu beschleunigen, – zu vervollkommen“ (Nr. 179, StA VI, 328), dann muß er jetzt die Spannung zwischen einem menschenfeindlichen und einem der Erde zugewandten, menschenfreundlichen Verhalten der Natur gewärtigen, einschließlich der Möglichkeit, daß das dem Menschen Feindliche obsiegen und ihn mitreißen kann.<sup>20</sup>

Im Herbst 1799 schreibt Hölderlin nach dem Abbruch der zweiten Fassung des Trauerspiels den geschichtsphilosophischen Aufsatz, den Beißner summativ betitelt: 'Grund zum Empedokles'. In diesem Aufsatz durchdenkt Hölderlin die Opposition von Natur und Kunst dialektisch und entwickelt ein für das Spätwerk grundlegendes Modell der Entgegensetzung, das mit den begrifflichen Polen des Aorgischen, d.h. Allgemeinen, Unbewußten, Unwillkürlichen, Unbegreiflichen, Unfühlbaren, Unbegrenzten, und des Organischen, Besonderen, Bewußten, Begrenzten charakterisiert und auf den Fall Agrigent: Volk, Polis, Empedokles appliziert wird. In diesem Aufsatz gelingt es ihm, die notwendig entgegengesetzten Bestrebungen des Aorgischen und Organischen, sowohl Kunst wie Natur betreffend, als von komplementären Bewegungen ergriffen zu beschreiben, so daß sie jeweils auch in eine Position geraten, in der sie die des Entgegengesetzten eingenommen zu haben scheinen – eine Vertauschung der Rollen, die sogleich wieder nach Auflösung verlangt: Das anscheinend aorgisch gewordene Organische und organisch

<sup>20</sup> Der Begriff des „Feindlichen“ könnte wie der des „Streits“ durch den Vorsokratiker Empedokles (Diels / Kranz, B 22) angeregt worden sein. Das ‚Feindliche‘ am Naturgang erschöpft sich jedenfalls nicht in der Sterblichkeit, im notwendigen Untergehen der einzelnen Menschen und Völker, auch wenn der Mensch, der nicht nur Gattungswesen, sondern selbstbewußte Individualität ist, das Feindliche primär darin erfährt. Dieses Menschenfeindliche ist es freilich, was Herder im 15. Buch der 'Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit' als Ursache des ‚Zweifels‘, der ‚Verzweiflung‘ und der ‚traurigen Klage‘ der Menschen herausgestellt und dem er den ‚Grundsatz des göttlichen Naturgesetzes‘ entgegengestellt hat, daß die humanitäre Bildung des Menschen den Gang und Zweck der Geschichte ausmache. „Die ‚Ideen‘ sind ein großangelegter Versuch, durch den Nachweis von Gesetzen das Sinnlose und Tragische in der Geschichte zu bannen, um sie als Entwicklung zur Humanität verständlich zu machen.“ (Wolfgang Düsing, Die Gegenwart im Spiegel der Vergangenheit in Herders 'Auch eine Philosophie der Geschichte'. In: Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1983, hrsg. v. Brigitte Poschmann, Rinteln 1984, 33-49; 49) Hölderlins späte Position zeichnet sich hingegen gerade durch die Infragestellung eines solchen, das Empirisch-Tragische denn doch transzendierenden Versuchs aus.

gewordene Aorgische – die „organischentsprungene Allgemeinheit“ und die „aorgischentsprungene Individualität“ (StA IV, 154) – kehren wieder in ihre je ursprüngliche Art und Richtung zurück.

In dem später, aber ebenfalls in der Homburger Zeit verfaßten poetologischen Aufsatzfragment 'Über den Unterschied der Dichtarten' beschreibt Hölderlin denselben Prozeß unter Einbezug der erarbeiteten Begrifflichkeit als Prozeß von Trennen, Teilen, Entgegensetzen und Vereinigen zum harmonischen Ganzen – zwischen den ähnlichen, aber zu unterscheidenden Zuständen ursprünglicher (inniger) und höchster („fühlbarer“) Einigkeit mit der Natur. Das ursprünglich einige, gewissermaßen statische Ganze strebt nach lebendigem beweglichem Zusammenhang der Materialität. In diesem abstrakten Modell nennt er eben an dieser Stelle plötzlich Zeus – gemäß seiner Auffassung, daß „alle Religion ihrem Wesen nach poetisch“ sei (StA IV, 281, Z. 17). Die Zeus zugewiesene paradoxe Aufgabe, damit eine neue Einigkeit der Teile, ein neues Ganzes entstehen kann, ist eben das „Streben des Theilbaren Unendlichem Aorgischem [...] nach Trennung“, was Hölderlin ‚als notwendige Willkür des Zeus‘ bezeichnet (vgl. StA IV, 269, Z. 16-25).

Wenn Hölderlin hier in der Poetik den Reflex des höchsten Gottes wiedererkennt, so ist dieser in dem wenige Jahre später erarbeiteten kulturellen Bildungskonzept wiederum an der entsprechenden Stelle zu erschließen: Die griechischen Bildungsziele der „Nüchternheit“, der „homerischen Geistesgegenwart“, der „Klarheit der Darstellung“ und „Präzision“ hatte er im ersten Brief an den Freund Böhlendorff „junonisch“ genannt, d.h., mit dem Hinweis auf die Göttin Juno, irdisch. Die Voraussetzung dieser griechischen Kulturleistung ist organisierendes, rechnendes, gesetzgebendes Vermögen – eben das, was Zeus' Charakter als „Vater der Zeit oder: Vater der Erde“ (StA V, 268, Z. 8 f.) ausmacht, wenn er gegen das auflösende, zersetzende Streben des Naturgangs ansteuert, gegen seine „aorgisch«-zerstörerischen Energien“.<sup>21</sup> Zeus' Blick für das Organische, in der Erde verkörpert, für Individualität, für die aus dem Ganzen durch Teilung hervortretende Einzelheit erkennt Hölderlin andererseits in dem ursprünglichen Vermögen des Abendlän-

<sup>21</sup> J. Schmidt, Werke und Briefe, Bd. II, 1443. – Holger Schmid stellt den poetologischen Zusammenhang von Naturgang bzw. Naturmacht mit dem „Orientalischen“ her, von dem Hölderlin sich wie von Apollon ‚geschlagen‘ fühlte, als er die extreme Sonneneinwirkung in Südfrankreich erfuhr. (Wörtlichkeit Hölderlins. In: Neue Wege zu Hölderlin, hrsg. v. Uwe Beyer, Würzburg 1994, 243-267; 265)

ders wieder, so daß Zeus als dessen Befürworter und Garant erscheint.

Umgekehrt wird durch die Voraussetzung des Kulturmodells im Argumentationsgang der 'Anmerkungen zur Antigonae' (ermöglicht durch den Hinweis auf die unterschiedliche Bedeutung des Zeus für Griechen und Abendländer) das Verhältnis Naturgang/Zeus als Bildungsverhältnis strukturiert: als sei für Zeus' Charakter das Fremde der menschenfeindliche Naturgang, das er sich aneignen müsse, so daß er dem Lernprozeß der Abendländer näher stehe als dem der Griechen. Ohne Zweifel ist dem Verhältnis Saturn/Jupiter dieses Verhältnis Naturgang/Zeus zu analogisieren. Während in dem Gedicht 'Natur und Kunst' Hölderlin das Verhältnis des Sohns zum Vater als das des „Danks“ verstehen wollte, weil Jupiter Saturn seine „Macht“ verdanke (StA II, 37, v. 13, 20), unterstreicht er hier die Notwendigkeit der kulturell produktiven Entgegensetzung und des Widerspruchs. Denn während in dem Gedicht Saturn inhaltlich der „Frieden“ (v. 20) und ‚die Wiege der Zeit‘ (v. 23 f.) zugeordnet werden, rekurriert Hölderlin hier gewissermaßen auf die der Genealogie der Götter vorausliegende und den Ursprung bildende chaotische „Naturmacht“, deren Charakter eben das ist, was er „aorgisch“ nennt. Hölderlin lotet also gewissermaßen die in seiner Ode 'Natur und Kunst' vor Augen geführte Saturn/Jupiter-Problematik jetzt aus durch Rückbezug auf die chaotischen Umstände der Entstehung von Zeus als dem Vater der sogenannten neuen Götter und durch die Erinnerung an die alten Götter und deren Genesis, wie sie ihm Karl Philipp Moritz' 'Götterlehre'<sup>22</sup> mit den wörtlichen Anklängen an die entsprechenden Passagen in der 'Theogonie' Hesiods bot. Die Verbindung des Bildungstrieb-Modells mit der Naturauffassung läßt darauf schließen, daß Hölderlin die Höhe- und Krisenpunkte der Kulturgeschichte auf ihrem Weg vom Orient zur Neuen Welt<sup>23</sup> – die Etappen der griechischen<sup>24</sup> und abendländischen Umkehr,

<sup>22</sup> Gerhard Kurz hat im Falle der Titanen darauf hingewiesen, daß die bei Hölderlin zu verzeichnende Rezeption des Mythologems womöglich von Moritz' 'Götterlehre oder Mythologische Dichtungen der Alten' (1791) „inspiriert“ wurde. (Mittelbarkeit und Vereinigung, Stuttgart 1975, 125; 259, Anm. 38) Bei der Schilderung der „Erzeugung der Götter“ unterstreicht Moritz Saturns Macht als die „der alles zerstörenden Zeit“ und des „alles verschlingenden Chaos“ (Frankfurt/M. 1979, 18).

<sup>23</sup> Die Opposition: Antike/christliches Abendland scheint mir aber im Spätwerk überholt durch die in Bordeaux erlebte Entdeckung der Neuen Welt, Amerikas und der Südseeinseln. Damit stellt sich die Frage, ob Hölderlin nicht eine Variation des hesperischen Bildungsschicksals hätte ins Auge fassen müssen oder gefaßt hat, wie er denn eine gewisse Ausdifferenzierung der Antike in griechisch/römische Antike und Orient vornahm.

die ihn besonders beschäftigten – als Symptome einer Auseinandersetzung im Rahmen der Natur verstanden wissen wollte, so daß die jeweiligen Bildungsprozesse des Austauschs von Eigenem und Fremdem, von Bindung und Ungebundenheit, als Variationen des Verhältnisses von menschenfeindlichem Naturgang und Zeus zu verstehen wären.

#### IV

Die Auseinandersetzung zwischen den widerstrebenden Tendenzen bzw. der Kampf um Erhalt oder Auflösung der Erde wird, aus menschlicher Sicht, als „Streit [...] an dem Himmel“ (StA II, 195, v. 5) erfahren. Hölderlin gebraucht damit wiederum die Vokabel der empedokleischen Philosophie, die gewissermaßen auch das letzte Wort vor Abbruch seines Trauerspiel-Projekts hatte. Dem Zustand der geschilderten Wildnis auf der Erde vergleichbar, entwirft er einen wilden kosmischen Zustand, in dem „gewaltig / Die Monde gehn“ (StA II, 195, v. 5 f.).

*Denn über der Erde wandeln  
Gewaltige Mächte,*

(StA II, 226 f., v. 18 f.)

Während der ‚Vollendungsgang‘ der Natur im ‚Hyperion‘ an der Sternharmonie seinen Maßstab hatte (StA III, 102; II, 19, Z. 6-16; vgl. IV, 69, v. 1651 f.), wird der menschenfeindliche Naturgang bzw. seine Dominanz an kosmischer Irritation erkannt. Das Meer und die Erde ‚seufzen‘, das Wasser des Meeres, an die Gesetze von Ebbe und Flut gebunden, erscheint orientierungslos wie die Ströme, die jetzt ihre Pfade sich erst „suchen“ müssen (vgl. StA II, 195, v. 7 f.) – wie Mensch und Tier in der Wildnis.

Derartige Aussagen im Spätwerk Hölderlins werden von der Forschung gewöhnlich mit dem Hinweis auf eine Endzeit-Weissagung Jesu (Lukas 21, 25), auf die Apokalypse (12, 7), auf eine Sintflut oder, wie bei Jochen Schmidt, auf die Ekpyrosis-Lehre der Stoa, den periodisch gedachten Untergang der Welt im Feuerelement<sup>25</sup>, gedeutet, – das heißt eschatolo-

<sup>24</sup> Im Falle Griechenlands spricht Hölderlin ausdrücklich vom „Ausgehn“ der ‚alten‘ „Bildung der Erde“ (StA II, 258, v. 37 f.). – Den Gang der Natur als Wandel, einschließlich von ‚Umwälzung‘, Wechsel von ‚Gestalten und Formen‘, Gärung, die zu einem „Untergang“ führen kann, hat Herder im ersten Buch der ‚Ideen‘ beschrieben.

<sup>25</sup> Vgl. Werke und Briefe, Bd. I, 1036, Bd. III, 912.

gisch, und damit als geschichtliche Möglichkeiten entkräftet. Wenn die kosmische Irritation das angespannte Entgegensetzungsgefüge der göttlichen Natur zum Grunde hat, wie ich zu zeigen versuche, dann scheinen mir diese Deutungen nicht den Kern der besorgten Wahrnehmung Hölderlins zu treffen. Die Wildnis und die geschilderten Anomalien sind nicht eschatologisch zu verstehen.

Nun aber ist zu berücksichtigen, daß die Sintflut in der Neuzeit bis ins 18. Jahrhundert hinein nicht so sehr als göttliche Strafe, vielmehr als Beitrag zur Kosmogonie, zur Naturgeschichte der Erde verhandelt wurde.<sup>26</sup> Die Sintflut verwies auf das Chaos, dem die gegenwärtige Erde ihre Bildung verdankte, vor dem gleichwohl immer noch eine große Furcht bestand. Die vorhandenen Ozeane auf der Erde wurden als Relikte der Sintflut verstanden.<sup>27</sup> So sehr Hölderlins Vorstellungen noch erinnern könnten an die naturwissenschaftlichen Theorien des Neptunismus bzw. des Vulkanismus – eine Diskussion seiner Zeit, die ihm sicherlich bekannt war –, so hat er dennoch nicht, wie etwa Herder, die Entstehungsgeschichte, die Vorgeschichte der Erde im Blick. Ebenso wenig sind sie auf einmalige geschichtliche Geschehnisse anzuwenden, auch wenn Hölderlins gewandelte Naturauffassung von der Enttäuschung über die Französische Revolution, ihren Übergang in Gewalttätigkeit, über die Koalitionskriege, über Buonapartes Staatsstreich (Nov. 1799) und den Frieden von Lunéville 1801 genährt worden ist. Zwar kann er die Topoi von Sintflut und Feuer als Phänomenen des Untergangs in einem bestimmten Kontext mit einem geschichtsphilosophischen Index versehen: So erinnert er die biblische Sintflut, etwa im Gedicht 'Der Adler', und erhofft sie im zitierten Chorlied des Trauerspiels für Agrigent als Katharsis, wie er den Untergang der Stadt Xanthos im Feuer in der Ode 'Stimme des Volks' (StA II, 52, v. 41 ff.) als kulturelle Karthasis wertet und auch den Untergang der Antike – angesichts der Asche auf den griechischen Inseln – in der Ode 'Thränen' (StA II, 58). Aber diese Reminiszenzen stehen ganz im Dienste seiner poetischen Aufgabenstellung, einer Geschichtsschreibung der Erinnerung. Es handelt sich vielmehr an den genannten Stellen des Spätwerks um eine bestimmte Möglichkeit seiner Gegenwart – und das heißt nach seinem jetzigen Weltbild auch: jeder Gegenwart, jeder geschichtlichen Situation –, um

<sup>26</sup> Vgl. Alain Corbin, *Meereslust. Das Abendland und die Entdeckung der Küste 1750-1840*. Aus dem Französischen v. Grete Oswald, Berlin 1990 (Paris 1988), 15.

<sup>27</sup> Ebd., 17 f.

einen jederzeit möglichen fatalen Ausgang des ‚Streits der Welt‘.

Was in Moritz' 'Götterlehre' nicht vorkommt, wohl aber bei Hölderlin, ist die Vorstellung einer erkrankten Natur.<sup>28</sup> Es handelt sich um das Gegenteil der ‚schlafenden‘ Natur (StA II, 118, v. 14), vielmehr um eine derartige Umbruchsituation, daß er in den Varianten von 'Brod und Wein' (StA II, 607, v. 2) und 'Mnemosyne' (StA II, 820, v. 21) von einer kranken Erde und einem kranken Meer spricht. Er greift damit auf eine medizinische Symptomatologie zurück, nämlich die Opposition von gesund und krank. Die zeitgenössische Erfahrungsseelenkunde und Medizin definierten die Krankheit als gestörtes Gleichgewicht der Seelenkräfte bzw. der Kräfte und Säfte des Körpers, als Unordnung im Organismus des Menschen. In diesem Sinne wäre ein krankes Meer auf Unordnung in der Natur zurückzuführen, Anzeichen von „Dystonie“. Ich gehe davon aus, daß Hölderlin durch Sophokles zu diesem Urteil über die Natur veranlaßt wurde.

Wie erinnerlich, ist die Krankheit der Pest in Theben in beiden Tragödien Symptom für den bevorstehenden Untergang des Herrscherhauses bzw. für die vaterländische Umkehr und Anlaß, den Schuldigen zu suchen. Die Pest ist ein Zeichen der Götter, das entsprechend gedeutet werden muß, für den fehlerhaften, zu behebenden gegenwärtigen Zustand in der Stadt. Hölderlin attestiert sie der „müßige[n] Zeit“ (StA V, 202, Z. 1-3). Den metaphorischen Gebrauch von νόσος und νοσέω in der 'Antigone' des Sophokles<sup>29</sup>, wenn Teiresias und der Chor von der Krankheit der Stadt Theben sprechen aufgrund von Kreons falschem

<sup>28</sup> Der mit Hölderlin seit Frankfurt bekannte Historiker Nikolaus Vogt, dessen 'Mahlerische Ansichten des Rheins von Mainz bis Düsseldorf' Hölderlin am 12.3.1804 Seckendorf empfiehlt, hatte in seinem Buch 'System des Gleichgewichts und der Gerechtigkeit' (2 Bde., Frankfurt/M. 1802) den Ausdruck „außerordentliche Krankheit der Natur“ gebraucht (Th. II, 240 f.). In seinem stark von Herder beeinflussten Weltbild setzt Vogt für die anorganische Natur, „die Körperwelt“, ständige und notwendige Abweichungen vom Gleichgewicht als dem erstrebten Zustand an, die er – je nach dem vorherrschenden Grundstoff – unterscheidet in „sthenische“ („Stürme, Erdbeben, Ungewitter, Brand“) und „asthenische Krankheiten“ („Fluten, Hagel, Frost, Seuchen“). (Th. II, 52 f.) Die vom Gleichgewicht abweichenden „Uebel“ sind aber, wie die Beispiele zeigen, den genannten Wirkungen von Hölderlins ‚Geist der Unruhe‘ zu vergleichen, wie denn das Weltbild Vogts ausdrücklich von der Vorstellung der „Vorsehung“ Gottes und der Teleologie geprägt ist; ihre Außerordentlichkeit weist noch nicht die vom späten Hölderlin der Natur attestierte Ausbruchsbewegung auf.

<sup>29</sup> Im Vers 384 hat er falsch übersetzt, das Prädikat kränken, vom Menschen gesagt, eingeführt (vgl. J. Schmidt, *Werke und Briefe*, Bd. II, 1415).

Gesetz, hat er korrekt wiedergegeben. Nach Grimms Wörterbuch entspräche dieser Gebrauch den Beispielen der Rede von „unsinnlichen Dingen“, also Abstrakta (Bd. V, Sp. 2026): etwa vom kranken Vaterland, vom kranken Weltplan bei Schiller in dem Gedicht ‘Resignation’, vom kranken Staat, von der kranken Zeit oder, im geistlichen Sinne, von der kranken Welt.<sup>30</sup> In seinem Trauerspiel vergleicht Hölderlin den zu überwindenden politischen Zustand Agrigents mit einem ‚kranken Körper‘ (StA IV, 65, v. 1535).<sup>31</sup>

Seine Applikation auf die beiden Elemente Erde und Meer erscheint dagegen unüblich.<sup>32</sup> So wenig wie bei Platon, der im Mythos des ‘Politikos’ von ‚kranken und aufgelösten Teilen‘ der Welt (273a - e) spricht, die eine ‚Umkehrung‘ – in Hölderlins Sinne „eine gänzliche Umkehr“ – erforderlich machen<sup>33</sup>, handelt es sich bei ihm um metapho-

<sup>30</sup> In Miltons ‘Paradise Lost’ wurde durch Adams und Evas Sünde die Natur krank gemacht (XI, v. 523 f.).

<sup>31</sup> Auch im 2. Band des Romans gebraucht Hölderlin die Vorstellung von Krankheit in diesem Sinne für die Peloponnes und will das Symptom nicht missen; Hyperion schreibt aus dem griechischen Befreiungskrieg an Diotima: „Ists nicht wahr? Ist nicht dem Herzen das genesende Leben mehr werth, als das reine, das die Krankheit noch nicht kennt?“ (StA III, 115; II, 41, Z. 18 f.) Im Brief an Ebel vom 10.1.1797 schreibt Hölderlin, fast wäre Krankheit die natürliche menschliche Reaktion auf „die schmutzige Wirklichkeit“ (Nr. 132, StA VI, 228, Z. 13 f.), wie sie Ebel im nachrevolutionären Frankreich erfuhr. Im allgemeinen Sprachgebrauch der Zeit war es üblich geworden, mit einer pathologischen Terminologie revolutionäre Praxis und Gesinnung zu kennzeichnen, und zwar sowohl im affirmativen wie im kritischen Fall.

<sup>32</sup> Hölderlin hat schon einmal früher, in einem Entwurf, die Erde krank genannt: Die wieder genesende Diotima wird auf der „kranken Erde“ willkommen geheißen – krank also im Sinne des Gegenteils dessen, was Diotimas Wert ausmacht, nämlich „göttlich“ (StA II, 430, v. 17 f.). – In einer späten Variante zu Vers 66 von ‘Stutgard’ wird das Attribut „prächtige“ zu „Sonnen“ (StA II, 88, v. 66) durch „krankende“ ersetzt, während die Drucklegung durch Seckendorf „brennende“ hat (StA II, 587, v. 9 f.). Knaupp konstatiert dank der späten Varianten eine 2. Fassung des Gedichts. (Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke und Briefe, hrsg. v. Michael Knaupp (= MA), Bd. I, München, Wien 1992, 386) Die Überarbeitung demonstriert Hölderlins Interesse im Spätwerk, die Aufgabe der deutschen Kultur- (hier: Neckar-) Landschaft, abhängig vom Strom, zu beschreiben, die darin besteht, das “Nationelle“ durch die Erfahrung mit dem fremden, feurigen (hier: dank dem Einfluß Italiens), in Hesperien womöglich – weil nicht ‚heimisch‘ (vgl. 2. Fa. v. 58) – erkrankenden Licht ‚frei zu gebrauchen‘ (Nr. 236, StA VI, 425, Z. 14 f.; vgl. meine Interpretation des ‘Ister’ in: Gedichte von Friedrich Hölderlin, hrsg. v. Gerhard Kurz, Stuttgart 1996, 186-199).

<sup>33</sup> Platon ‘Politikos’, auf den ich in diesem Zusammenhang als Quelle mit Zitat schon 1986/87 hinwies (Die Bedeutung der Titanen in Hölderlins Spätwerk. HJb 25, 1986/87,

rische Rede. Die Varianten: Erkranken / Zürnen / Reden, vom Meer gesagt (StA II, 820, v. 20-23), als Reaktion auf den gewaltigen Gang der „Gestirne“ (StA II, 820, v. 9), implizieren auf jeden Fall einen aorgischen, höchst dynamischen, stürmischen Zustand des Meeres. Die Erfahrung stürmischer Meere war durch die Reisebeschreibungen, etwa von Bougainville und Forster, weit verbreitet. Zum Topos der Zeit avancierte daher das ‚zornige‘ Meer aus dem 1. Gesang von Vergils ‘Aeneis’ (v. 81-129). Es handelt sich um ein „Zeichen“ – im Sinne des vaterländischen Gesangs ‘Der Mutter Erde’:

*Denn wenn er schon der Zeichen genug  
Und Fluthen in seiner Macht und Wetterflammen  
Wie Gedanken hat der heilige Vater,* (StA II, 123, v. 15-17)

Das Zeichen des erkrankten Meeres demonstriert aber die Grenzen dieser Macht oder deren Infragestellung. Um so weniger läßt sich diese kranke, von der Regel abweichende Natur mit der „Kunst“ der Menschen ‚bezingen‘ (vgl. StA II, 127, v. 46-48).

Hat Hölderlin mit an Vulkanismus und Neptunismus erinnernden Vorstellungen nicht die ehemalige Entstehung und Bildung der Erde im Blick, sondern noch und immer wirkende Strukturmomente, Kräfte, so mit der Krankheit nicht so sehr ein vorübergehend gestörtes Verhältnis, als vielmehr ein latentes Leiden, das jederzeit in Erscheinung treten kann. Wenn er also – und sei es noch so zaghaft – von Krankheit in der Natur redet, so will er damit nicht auf einen Zustand neben anderen hinweisen, sondern auf die entgegengesetzten Kräfte, deren Entgegensetzung nicht aufhebbar erscheint, die die Natur ausmachen und für den Menschen im Wirkungsbereich des Zeus spürbar sind. Der kranke Zustand enthüllt hier das sonst verborgene Wesen, in dem Sinne, wie der Physiker Henrik Steffens in seinen ‘Grundzügen der philosophischen Naturwissenschaft’ urteilt: „Die krankhafte Organisation ist das empfindlichste Maaß für die Oscillationen der totalen organischen Spannung, und die pathologische Beobachtung vermag daher zu enthüllen, was durch alle naturwissenschaftliche Beobachtung sonst verborgen bleibt.“<sup>34</sup>

226-254; 250). Stephan Lampenschurf hat später im Zusammenhang des ‘Hyperion’ den Politikos-Mythos erörtert („Heiliger Plato, vergieb ...“. Hölderlins ‘Hyperion’ oder Die neue Platonische Mythologie. In: HJb 28, 1992/93, 128-151; 146 f.).

<sup>34</sup> Henrik Steffens, Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft, Berlin 1806, 202.

Wenn Zeus sich der Erde nähert, kann eine neue Gestalt entstehen oder die Wildnis Platz greifen, nicht nur auf Erden, sondern auch im Abgrund. Diesen beiden Wildniszuständen ist gemeinsam, daß sie „ungestalt“ sind (StA II, 193, v. 7). Die Anomalien, die im Wesen der Natur liegen, kommen nicht nur im Himmel und auf der Erdoberfläche – als irregende Monde, als Wildnis bzw. als erkranktes Meer – zur Erscheinung, sondern auch im Abgrund, im Erdinneren. Für diesen dramatischen Vorgang unter der Erde gibt es einige Belege.

*Wenn aber*

*Und in die Tiefe greifet  
Daß es lebendig werde  
Der Allerschütterer, meinen die  
Es komme der Himmlische  
Zu Todten herab und gewaltig dämmerts  
Im ungebundenen Abgrund  
Im allesmerkenden auf.*

(StA II, 219, v. 67-74)

Es sind die mythischen Gestalten der „Titanen“ und ihr Schicksal, die der Titel des Fragments nennt, deren modernes Äquivalent in Natur und Geschichte hier aufbegehrt. Die Bewegung im Inneren der Erde korrespondiert der kosmischen unter den Stichworten „Streit“ und „Aufruhr“, wie schon in der dritten Fassung des Trauerspiels. Die Titanen unterminieren das normale tägliche Leben der Menschen; Hölderlin nennt vorher die Bauern (v. 41) und Kaufleute (v. 58 f.). Während die Menschen am ‚geschäftigen Tag‘, im Bereich der Zivilisation bzw. Kunst, mit dem Blitzableiter ausdrücklich das gefährliche göttliche Zeuszeichen abwehren können (v. 50), entsteht von ihnen nicht abwendbare Gefahr, wenn die Erdtiefe auf die Annäherung des Gewittergottes Zeus aggressiv reagiert. Das Aorgische als Widerpart in der Erde, mythologisch mit den Titanen benennbar, wehrt sich notwendig gegen den Charakter des Zeus als „Vater der Erde“ und „Vater der Zeit“ und bewirkt die Erkrankung von Erde und Meer. Dieser erschien in ‚Dichterberuf‘ als Herr seiner Rosse:

*Ihr ruhelosen Thaten in weiter Welt!*

*Ihr Schicksaalstag‘, ihr reißenden, wenn der Gott  
Stillsinnend lenkt, wohin zorntrunken  
Ihm die gigantischen Rosse bringen,*

(StA II, 47, v. 25-28)

Jetzt aber heißt es:

*[...] bös sind  
Die Pfade. Nemlich unrecht,  
Wie Rosse, gehn die gefangenen  
Element‘ und alten  
Geseze der Erd. Und immer  
Ins Ungebundene gehet eine Sehnsucht. [...]*

(StA II, 197, v. 8-13)

Dieses Durchgehn (vgl. StA II, 821, v. 34) der Naturelemente und -gesetze<sup>35</sup>, dieses Unrecht nennt der leidende Chiron tatsächlich „göttliches Unrecht“ (StA II, 57, v. 38). Daher scheint es mir unangemessen, das Titanische nur als „Versuchung“ zu qualifizieren, die abgewehrt werden muß.<sup>36</sup> Der Dichter fürchtet für sein „Vaterland“ und für die „Völker“ und bittet um ‚Schonung‘ (StA II, 226, v. 13). Die Menschen auf der Erde sind besorgt um den Ausgang dieser sie überfordernden Auseinandersetzung; Hölderlin muß den Zweifel am guten Ausgang erwägen, wie er schon die Wildnis als Alternative zur neuen Gestalt ernstgenommen hatte:

*Nicht möcht ich aber sagen  
Es werden die Himmlischen schwach  
Wenn schon es aufgährt.*

(StA II, 219, v. 75-77)

Während Hölderlin am Ende der ‚Friedensfeier‘ (StA III, 538, v. 155 f.) vom Titanischen im Abgrund der Erde noch gesagt hatte: „Denn gerne fühllos ruht, / Bis daß es reift, furchtsamgeschäftiges drunten“, ist der Reifungszustand offenbar jetzt eingetreten; die Titanen sind „Ungebunden“ (StA II, 217, v. 3).<sup>37</sup>

In der Fortsetzung des ‚Titanen‘-Fragments, von der wir mit Uffhausen<sup>38</sup> reden können, vermutet Hölderlin einen Unterschied zwischen der

<sup>35</sup> J. Schmidts Deutung der Rosse aufgrund der Ekpyrosislehre der Stoa erscheint mir nicht plausibel, weil das von ihm herangezogene Fragment 602 einen allgemeinen Vergleich der Weltregierung mit einem Rosse-Gespann voraussetzt, der bei Hölderlin nirgends gegeben ist. Hölderlins Vergleich: Elemente / Rosse basiert darüber hinaus auf der Vorstellung von ‚durchgehenden‘ (vgl. Lesart), durchbrechenden Pferden, die in dem Fragment nicht vorliegt (Werke und Briefe, Bd. I, 1041 f.).

<sup>36</sup> Vgl. Bernhard Böschstein, „Frucht des Gewitters“, 201.

<sup>37</sup> Vgl. meinen Aufsatz: Die Bedeutung der Titanen, 244 f.

<sup>38</sup> Friedrich Hölderlin. „Bevestigter Gesang“. Die neu zu entdeckende hymnische Spätdichtung bis 1806, hrsg. u. textkritisch begründet von Dietrich Uffhausen, Stuttgart

mythologisch überlieferten Lösung, nämlich der Besiegung der Titanen durch die Zeus-Partei der Götter, und der jetzt anstehenden.

*Sonst nemlich, Vater Zevs*

[...]

*Jetzt aber hast du*

*Gefunden anderen Rath*

(StA II, 226, v. 1-4)

Die notwendige aktuelle Auseinandersetzung mit dem Abgrund wird Zeus ‚anders‘ schlichten – wie, bleibt die Frage. Allerdings kommt, bei Hölderlin überraschend und einzig, seine Tochter, die Mondgöttin Diana/Artemis ihm zu Hilfe, was eine Wirkung zeitigt, die der des gewaltigen Gangs der Monde (in ‚Mnemosyne‘) gleicht; eine Variante lautete: „Indeß das Meer seufzt, wenn sie kommt“ (vgl. StA II, 860, v. 26-29).<sup>39</sup> Im Fragment ‚Wenn aber die Himmlischen ...‘ ist noch von dem Sternbild der Dioskuren als Helfer die Rede, die, zwischen Erde und Himmel vermittelnd, „deken den Abgrund / Ihm zu [...] in reißender Zeit“ (StA II, 224, v. 66 f.). Für den Augenblick gilt, was in der späten Überarbeitung der 9. Strophe von ‚Brod und Wein‘ nicht von Dionysos, sondern vom Gewittergott Zeus gesagt wird: „[...] indeß die erkrankte Erde der Gott hält / Langsamdonnernd [...]“.<sup>40</sup> Ich wage die These als Frage: Besteht der Rat des Zeus also letztlich in der Annahme, in der Aneignung eines möglichen titanischen Naturgangs, des „Feindes Gott“ (StA II, 868, v. 6), während der Mythos nur Kampf und Besiegung vorsah?

Für die Auswirkung des Titanischen im menschlichen Horizont gebraucht Hölderlin die oben schon erwähnte Vorstellung vom menschenfeindlichen Naturgang als Nachtgeist:

*offen die Fenster des Himmels*

*Und freigelassen der Nachtgeist*

*Der himmelstürmende, der hat unser Land*

*Beschwäzet, mit Sprachen viel, unbändigen, und*

*Den Schutt gewälzet*

*Bis diese Stunde.*

(StA II, 237, v. 1-6)

1989, 118-120.

<sup>39</sup> Vgl. FHA, Supplement III, Homburger Folioheft, 62, 10. – J. Schmidt (Werke und Briefe, Bd. I, 1075) verweist auf den 27. Homerischen Hymnus auf Artemis (v. 6-9).

<sup>40</sup> So Knaupp, Sämtliche Werke, Bd. I, 380, v. 147 f.

Der einleitende Vers verwendet das alttestamentarische Bild für die Sintflut: ‚und die Fenster des Himmels öffneten sich‘ (1. Mose 7, 11), aber ohne eschatologische, vielmehr mit gegenwärtiger Valenz. Daß dieser nächtliche Weltzustand ein fruchtbarer ist, obwohl es sich nicht mehr um die ‚liebende Nacht‘ handelt, die auf Christi Tod folgte und eine des Gedenkens und Ahnens war (StA II, 176, v. 115-119), dazu muß sich Hölderlin erst überreden, indem er dem schöpferischen Tag hinsichtlich einer möglichen neuen Gestalt Mißtrauen entgegenbringt:

*Nein wahrhaftig der Tag*

*Bildet keine*

*Menschenformen. [...]*

(StA II, 249, v. 19-21)

Meines Erachtens meint der Begriff Krankheit diesen bestimmten Nachtzustand als aorgische Reaktion der Erde auf die Annäherung des Zeus, der jetzt, wie im Falle Agrigents, „um seine Herrschaft bang“ sein muß.

Keine neue Gestalt der Tochter Erde und nicht eine üppige hypertrophe Wildnis auf ihr sind zu verzeichnen, sondern Zeus‘ Gewitter hat gewissermaßen den menschenfeindlichen Naturgang in der Erde selbst herausgefordert, deren Abgrund, die Titanen als götterfeindlichen Widerstand geweckt und damit das Gleichgewicht der Kräfte im Kosmos gestört. Dies ist eine Gefahr, die den ganzen Himmel irritiert und streitbar macht. Der Titanenkomplex entspricht in seiner Entwicklung dem sich wandelnden Verständnis von Natur bei Hölderlin. Wie der menschenfeindliche Naturgang die unaufhebbare Entgegensetzung innerhalb der Natur akzentuiert, der sich Zeus entgegenstellt, ohne deshalb aus der Natur herauszufallen, so betonen die Titanen den götterfeindlichen, nie endgültig zu besiegenden Widerstand, ohne darum aus der Sphäre des Göttlichen herauszufallen. Die Titanen repräsentieren, es so zu sagen, den ewig götterfeindlichen Naturgang.

Eine Konfrontation der Menschen mit diesem götterkriegsähnlichen Zustand scheint mir in der ersten Strophe (der zweiten Fassung nach Beißner und Schmidt, der letzten nach Sattler und einer Entwurfsstrophe nach Knaupp) von 'Mnemosyne' gegeben. Der Anfang von der sprach- und deutungslos machenden Fremde muß die geschichtsphilosophische Situation betreffen, die Hölderlin als Lücke auffaßt. Sie wird hier offenbar einer ‚gänzlichen Umkehr‘ nahe erfahren.

*Ein Zeichen sind wir, deutungslos  
Schmerzlos sind wir und haben fast  
Die Sprache in der Fremde verloren.  
Wenn nemlich über Menschen  
Ein Streit ist an dem Himmel und gewaltig  
Die Monde gehn, so redet  
Das Meer auch und Ströme müssen  
Den Pfad sich suchen. Zweifellos  
Ist aber Einer. Der  
Kann täglich es ändern.* (StA II, 195, v. 1-10; vgl. MA III, 258)

Ein extrem aorgischer Zustand der Natur wird beschrieben, der etwa den vergleichbaren aorgischen – traditionell erhabenen – Zustand in den Alpen am Beginn des Gedichts 'Heimkunft' weit übertrifft. Dort hieß es:

*[...] kämpft das freudigschauernde Chaos,  
[...] feiert es liebenden Streit* (StA II, 96, v. 5 f.).

Der Streit am Himmel läßt keine solche Liebe erkennen. Er entspricht der Schluß-Vision Hyperions nicht, die in den Sätzen kulminierte: „Wie der Zwist der Liebenden, sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit [...]“ (StA III, 160; II, 124, Z. 6 f.) Dieser Zwist ist mit dem Zwist der Liebenden insofern nicht zu vergleichen, als er genährt wird vom „göttlichen Unrecht“. Die Menschen haben an dem Streit selbst nicht teil; sie scheinen vielmehr Objekte der Auseinandersetzung zu sein – wie im homerischen Streit der Götter über Griechen und Trojaner.

Wie unvorhersehbar und gefährlich für Zeus die Situation ist, geht aus der Differenz der Verse 5/6 zu ihrer Quelle hervor: In einem Chorlied, dem 2. Stasimon der 'Antigone', ist die Rede von der zeitlosen Macht des Zeus, dem weder Schlaf noch der unermüdliche Lauf der Monde, das ist: der Monate, etwas anhaben können. Auf diese Verse, die er über-

setzte (626-634), mußte Hölderlin umso aufmerksamer geworden sein, als Heinse sie im 'Ardinghello'<sup>41</sup> zitierte. Wenn er in 'Mnemosyne' den normalen Ablauf der Monde in ungewöhnliche Bewegung versetzt, kann dies eine Infragestellung der ‚Alterslosigkeit‘, der Unberührbarkeit des Vaters der Erde besagen. Die Gefahr, die Hölderlin sieht, bestünde, um es pointiert zu formulieren, im götterfeindlichen Naturgang.

Daß die folgende Zeile in 'Mnemosyne' mit dem ‚Einen‘ Zeus meint, auf dessen Durchsetzungskraft es ankäme, um die Lage zu ändern, ist wohl ohnehin unzweifelhaft; daß es aber der Zeus mit seiner Tendenz zur Erde ist, geht m.E. aus der Entwicklung der Verse hervor: „wenn aber sich / Zur Erde neiget der Beste,“ (StA II, 820, v. 9 f.; MA I, 436, v. 6 f.); wir könnten also sagen: wenn Zeus' Charakter sich behauptet. Der Inhalt des Satzes, dessen Bedingung Zeus' Neigung ist, charakterisiert nun genau jenen Bildungsgewinn, der für die Hesperier zu erwarten ist wie für Zeus selbst: „[eigen] wird [dann] / Lebendiges“ (StA II, 820, 10 f.). Im Gegensatz zu dieser organischen Aneignung steht in der früheren Fassung die alternative Usurpation durch das Aorgische: „furchtbar gehet / Es ungestalt, wenn Eines uns / Zu gierig genommen.“ (StA II, 819, 9-11; vgl. FHA Suppl. III, Homburger Folioheft, 117; MA I, 434) Dieses „Eines“ steht gegen den „Einer“ (2. Fa., v. 9), also der aorgische Naturgang gegen den ‚Höchsten‘ (1. Fa., v. 9), Zeus. Wie zur Bestätigung seines Gedankengangs im Sinne der 'Anmerkungen zur Antigone' hat Hölderlin im Rahmen seiner letzten Eintragungen am Rande zwischen dieser und der folgenden Strophe vermerkt: „Wohl ist nur die Gestalt / Der Erd“ (StA II, 821, 7 f.).<sup>42</sup>

Mit meinem hermeneutischen Vorurteil kann ich nicht umhin, diese Verse von 'Mnemosyne' geradezu als Beweis für die komplexe, dem 'Hyperion' gegenüber dissonantere Naturauffassung im Spätwerk Hölderlins zu lesen: Wir haben es in den letzten Überarbeitungen dieser Strophe „fast“ (v. 2) mit dem Zustand einer „Lücke“ in kosmischem Rahmen und in kosmischer Konsequenz zu tun. In diesem Zustand fehlt dem Dichter die Sprache, weil er weder erinnern noch ahnen kann. Nur

<sup>41</sup> Wilhelm Heinse, Ardinghello und die glückseligen Inseln, Kritische Studienausgabe, hrsg. v. Max Baeumer, Stuttgart 1975, 267.

<sup>42</sup> Sattler hat im Einleitungsband (1975) der FHA statt „nur“: „uns“ (58), im Supplement III (1986) „mir“ (117). Knaupp (Sämtliche Werke, Bd. I, 438) liest ebenfalls „mir“ und macht die Zeile sogar zur ersten der 2. Strophe. Beißners Lesung scheint mir aber richtig.



die im Vergleich zu den „Himmlichen“ gegebene größere Nähe zum titanischen „Abgrund“ (v. 13-15) gibt ihm jetzt noch eine Perspektive.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die Problematik eines Zustands zwischen den Zeiten, zwischen untergehendem und kommendem neuem Vaterland ist für den unmittelbar betroffenen Menschen nicht begreiflich und erkennbar; Hölderlin nennt ihn in 'Das Werden im Vergehen' „Lücke“, in den 'Anmerkungen': „kategorische Wende der Zeit“ oder „Umkehr“. Bei der Arbeit an der modernen Rezeption der griechischen Tragödie – im Unterschied zu der an seinem eigenen Trauerspiel vier Jahre früher – formuliert er den Gedanken, daß an Stelle einer neuen Welt auch ein Chaos auftreten – daß auf den Untergang der alten Welt keine neue Gestalt folgen kann, sondern die Furcht in der Lücke sich furchtbar bestätigt: Die Auflösung herrscht vor. Diese Erfahrung der Lücke zwischen alter und neuer Welt verbildlicht Hölderlin mit der Vorstellung einer Wildnis als eines gewissermaßen falschen, unzeitigen, überschüssigen Wachstums – im Unterschied zu dem, was Dionysos befördert. Aber damit nicht genug. Die irdische, von Zeus angeregte geschichtliche Alternative: Wildnis contra Gestalt findet ein Äquivalent am Ort der Himmlichen: Dort entsteht ein Streit – wie der Streit, der den olympischen Göttern im antiken Mythos vorausging –, der – wie damals – den Kosmos, die Harmonie der Sterne betrifft und einen fatalen Einfluß auf die Erde hat. Von dieser extremen Bewegung, in die die Welt gerät, war früher bei Hölderlin nicht die Rede. Jetzt spricht er von „göttlichem Unrecht“, für den Menschen notwendig mit Schmerz verbunden. Mythologische Leitfiguren dieser Bewegung sind die Titanen, die Symptomatik auf Erden ist Krankheit. Die Ursache dafür ist bei der Natur selbst zu suchen. Die Entgegensetzung von aorgischer und organischer Natur, repräsentiert einerseits im menschen- und gottfeindlichen Naturgang, andererseits in der Erde und dem ihr und ihren Menschen zugewandten Zeus, bietet ein Weltbild, in dem Liebe und Schönheit nicht mehr wie früher letztendlich als Vermittlungsinstanzen dienen können.

Der Schmerz als Vertrauter der Natur war Hyperions Trost nach dem Verlust Diotimas und dem Untergang seiner politischen Hoffnungen. Der Schmerz behält diese Funktion in Hölderlins Werk bis zuletzt; er bleibt übrig als einzig mögliche, elegische Teilnahme an der Natur, deren Elemente ‚fremd umeinander leben‘ (vgl. StA IV, 95, v. 104 f.). Das Pathos der dichterischen Leistung ist zurückgenommen angesichts eines dramatischen Naturgangs, dessen Zeuge der Mensch nur sein kann – wie im ‚heroischen Eremitenleben‘ (StA V, 268, Z. 19 f.) des halb mensch-

lichen, halb tierischen Chiron und der Johannes-Figur auf Patmos. Hölderlin charakterisiert in den 'Anmerkungen zur Antigonae' Danaes Leiden mit den entsprechenden Merkmalen; sie vermag nicht von der Gegenwart auf die Zukunft zu schließen, sondern folgt „dem Wandel der Zeit mitfühlend“ (StA V, 268, Z. 16 f.). Mit der mutmaßlichen Fortsetzung der 'Titanen'-Hymne gesagt:

*Denn über der Erde wandeln  
Gewaltige Mächte,  
Und es ergreiffet ihr Schicksaal  
Den der es leidet und zusieht,  
Und ergreift den Völkern das Herz.*

*Denn alles fassen muß  
Ein Halbgott oder ein Mensch, dem Leiden nach,  
Indem er höret, allein, oder selber  
Verwandelt wird, fernahnend die Rosse des Herrn,*

(StA II, 226 f., v. 18-26)

## Geistige Prozeßnatur

Schellings spirituelle Naturphilosophie zwischen 1800 und 1810

Von

Wilhelm Schmidt-Biggemann

### *1. Momente des abendländischen Origenismus*

#### a. Trinität mit Willensprimat

Die Trinität mit dem expliziten Willensprimat, der im Vater wurzelt, ist das wesentliche Erklärungsmuster eines dynamischen Trinitarismus: Der Wille wird als Kraft interpretiert, aus der heraus der ursprüngliche Anfang, der Beginn schlechthin, wird. Die Kraft des Anfangs setzt sich ihr Anderes, wird sich dadurch ihrer selbst bewußt, generiert so den Sohn. Die Einheit von Wille und Vernunft ist der heilige Geist, der die Momente des göttlichen Lebens beieinander hält und vereint.

Dieser Dynamismus ist dogmatisch nicht ganz unproblematisch<sup>1</sup>: Er impliziert einen Subordinatianismus des Sohnes unter den Vater, der der athanasischen Fassung des Glaubensbekenntnisses nicht konveniert. Weil die Hypostasen-Personen von ihren prozessualen Charakterisierungen nicht zu trennen sind und weil ihnen der eigenständige Wille, ein notwendiges Merkmal aller Personalität, nicht primär zukommt, sind sie nicht zunächst als personale Einheit definiert, sondern haben eher emanativen Charakter. Die Tendenz ist monoteletistisch; und diese Tendenz zeigt sich bei vielen Autoren des christlichen Platonismus: Sie beginnt bei Marius Victorinus, ist deutlich bei Ps. Dionysius Areopagita, bei Eriugena und Nikolaus von Cues, bei Reuchlin, Böhme, und im Cambridger Neuplatonismus besonders bei More und bei Cudworth.

Die Frage nach der Trinität und ihrem Sinn bestimmt in ganz

<sup>1</sup> Siehe: Wolfgang Marcus, *Der Subordinatianismus als historiologisches Phänomen*. München 1963, bes. 152-163; Ernst Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, Stuttgart 1932; Origenes, *De Principiis* I, 2, 6, 35, 6, hrsg. v. Herwig Görgemanns und Heinrich Karpf, Darmstadt 1976, 134: „Et ideo ego arbitror quod sufficere debeat voluntas patris ad subsistendum hoc, quod vult pater. Volens enim non alia via utitur, nisi quae consilio voluntatis profertur. Ita ergo et filii ab eo subsistentia generatur.“

wesentlicher Weise die Theologie- und Philosophiegeschichte des 18. Jahrhunderts; sie bildet einen Teil der Dissoziationsgeschichte von genuinem Platonismus, Neuplatonismus und Patristik. Je mehr die Geschichte des Neoplatonismus als Geschichte einer antichristlichen Philosophensekte identifiziert wird, desto stärker ist die neoplatonische Färbung der patristischen Theologie selbst Gegenstand der Diskussion.

Der protestantische Biblizismus hat zudem eine theologische Option, die die Geschichte der Dogmen in ihrer Differenz zur biblischen Lehre sehen konnte. Der Genfer Theologe Jean Daillé hat in diesem Sinn gegen die Dogmatik der Kirchenväter geschrieben; und der reformierte Prediger Matthieu Souverain hatte den Biblizismus als Beleg gegen die athanasische Fassung des Trinitätsdogmas benutzt<sup>2</sup>, der lutherische Theologe Johann Lorenz Mosheim hatte die apostolische Einfachheit und fromme Praxis gegen die philosophisch-dogmatische Rationalisierung und Juridifizierung der Kirche gestellt.<sup>3</sup>

#### b. Primordialwelt

Die Primordialwelt ist seit Philo Interpretation der Genesis ein unentbehrliches Merkmal des christlich-jüdischen Platonismus. Sie hat ihr biblisches Pendant im Buch der Weisheit, der apokryphen 'Weisheit Salomonis'. Die Primordialwelt ist die Welt der Archetypen, Begriffe und unveränderlichen Weisheit, die Gott vor der äußeren Realisierung seiner Schöpfung konzipiert hat und die zunächst spiritueller Natur ist, ehe sie im materiellen Sinne real wird. In die Lehre der Trinität, wie sie sich bei Origenes findet, paßt diese Primordialwelt vorzüglich hinein. Während die göttliche Trinität sich in ihren drei Momenten Wille, Logos und Leben selbst ständig stabilisiert und allein auf sich selbst bezieht, wendet sich Gott in dieser Primordialwelt nach außen. Diese Primordialwelt ist der äußere Glanz Gottes, in der er allererst vor der Schöpfung erscheint. Diese Erscheinung Gottes, in der er über sich hinausweist und die die Prädikate zeigt, die er von sich sichtbar machen will, machen seine vierte Hypostase aus, die dann, ein fünfter Schritt, in der äußeren Schöpfung materialisiert wird. Die äußere Schöpfung muß in diesem Prozeß als endlich begriffen werden, weil sie sonst das Unendlichkeitsprädikat

<sup>2</sup> Zum Zusammenhang: Jacob Brucker, *Historia Critica Philosophiae* III, 338 ff. *De Platonismo Patrum*; Ebd., 428-463: Origenes.

<sup>3</sup> Zu Mosheims Auseinandersetzung mit Origenes siehe vor allem seine Einleitung zu: Origenes *Acht Bücher von der Wahrheit der christlichen Religion wider den Weltweisen Celsus*. Übers. Johann Lorenz Mosheim, Hamburg 1745.

Gottes hätte und die Materie = Raum unendlich wäre. Die patristische Interpretation des Beginns der Genesis „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ basiert auf dieser Denkfigur; sie stammt von Philo und ist aus dessen Genesis-Kommentar in die Patristik übernommen worden. Von Origenes über Basilius bis zu Augustinus' 'De Genesi ad literam' wird der Gedanke der Primordialwelt ausgebaut und erläutert; in der jüdischen und der christlichen Kabbala ist sie ein unentbehrliches Interpretationsmuster.<sup>4</sup> Die Welt der Weisheit ist das schöpfungstheologische Kernmotiv des christlichen Platonismus, in dem die Gedanken Gottes als Ideen der Teilhabe des menschlichen Geistes an den göttlichen Ideen gedeutet werden. Selbst wenn die schöpfungstheologischen Konsequenzen des christlichen Platonismus und einer unabhängigen Primordialwelt nicht immer präsent sind, in der Vorstellung der Ideen der Dinge im Gedanken Gottes, in der kosmischen Medizin und in der Sehnsucht der Welt nach ihrem Urbild ist die Theorie der Primordialgründe unentbehrlich.

#### c. Eschatologie

Die Primordialwelt ist das endon eidos der Schöpfung. Weil die ausgedehnte Welt ihr Bildnis, ihr Ideal, immer schon in sich hat und sich dessen in jedem Prozeßmoment erinnert, sehnt sich die Welt insgesamt, dem Pauluswort (Röm 3,24) folgend, nach Erlösung. Die Erlösung ist gefaßt als Wieder-Vereinigung des Getrennten mit seinem perfekten Anfang: Die Welt, deren Sündenfall in der Trennung vom Idealbild besteht, sehnt sich im Zustand ihrer Trennung nach ihrem Ausgang zurück und wird ihn am Ende erreichen, denn es entspricht der Güte und der Allmacht Gottes, daß kein Böses in der Welt zurückbleibt, daß die göttliche Ordnung, die ihren Bereich als Ort der Schöpfung geschaffen hat, wieder in den Zustand der primordialen Weisheit zurückkommt. Diese Apokatastasis Panton impliziert, daß in einem endlich langen Prozeß alle erlöst werden – und das schließt auch den Teufel ein.

Es ist die Idealität des Einen, die einen Sog nach Ver-ein-igung auslöst, der Einheit, die immer merkwürdig oszillierend erscheint: Die Sehnsucht der getrennten Wesen nach ihrem Ursprung wird konterkariert durch das Interesse nach ihrem Selbststand: Der Selbststand wird garantiert dadurch, daß jedes Wesen im Gedanken Gottes ideal und selbständig bleibt – aber die Bosheit, die gegen die ideale Vereinigung agiert, wird aufgehoben sein in Harmonie.

<sup>4</sup> Siehe: Brucker, *Historia Critica Philosophiae II, De Philosophia Judaeorum esoterica, sive Cabalistica*, 916-1069.

#### d. Philosophia adepta

Sofern alles aus der Schöpfung kommt, ist auch die Weisheit, die dem Menschen zukommt, nichts als empfangene Weisheit. Welches Wissen sollte das Geschöpf haben, wenn es nicht ein von Gott empfangenes, an der göttlichen Offenbarung der Weisheit teilhabendes Wissen wäre? Deshalb kann Philosophie, so verstanden, nie eine Philosophie sein, die sich selbst erzeugt und sich als selbständige kritische Instanz des Absoluten sieht, sondern sie begreift sich immer als empfangen und begnadet. Es ist eine Philosophie der begnadeten Teilhabe am innergöttlichen Leben, das sich in der Weisheit der primordialen Ideenwelt äußert und das in der – bewußten und unbewußten – Erkenntnis des Lebens der Welt und seiner göttlichen Herkunft besteht.

#### 2. Prozeßnatur und Teilhabewissen

Die eigentlich wesentliche und dramatische Entwicklung Schellings vollzieht sich von der Vorstellung eines als Freiheit produzierten Wissens des Ich bis zur Neufassung des Freiheitsbegriffs, der nicht länger als Selbstproduktion des transzendentalen Ich begriffen wird. Werden wird als Theogonie beschrieben; die Freiheit als Trennung von der ursprünglichen Einheit. Dadurch wird der Freiheitsbegriff doppeldeutig, denn er impliziert die Entwicklung zum Bösen. Schellings intellektuelle Entwicklung verläuft von der Betonung der unbewußten, ‚spinozistischen‘ Natur und der dazu parallel sich ereignenden transzendentalen Konstruktion des Bewußtseins zur ‚positiven Philosophie‘. Diese positive Philosophie ist konzipiert als Teilhabephilosophie an der Entwicklung der Theogonie und enthält alle Kriterien einer Philosophia adepta. Schellings Entwicklung zeigt sich in den Schriften zwischen dem ‚System des transzendentalen Idealismus‘ (1800) und der ‚Einleitung ins System der Naturphilosophie‘ (1801) bis zur ‚Freiheitsschrift‘ (1809) und den ‚Weltaltern‘ (1810), wo es nicht mehr um Selbstkonstitution, sondern um „Ahnung und Mitwissenschaft“ geht. Es ist der Weg, in dessen Verlauf sich Schellings Entwicklung zum postidealistischen Origenismus vollzieht.

Nun ist Schellings Denken zu keiner Zeit frei von trinitarisch spekulat-

tiven Elementen.<sup>5</sup> Diese trinitarischen Elemente konvergieren mit der Denkfigur von Fichtes Wissenschaftslehre<sup>6</sup>, die Schelling aber stets naturphilosophisch anreichert. Sein ‚Spinozismus‘ in dieser Phase ist, Herder und Schleiermacher folgend, stets die Vorstellung einer Natur, in der sich das ewige Werden lebendig und organisch ereignet, ohne sich seiner selbst schon bewußt zu sein, es ist eine Selbstproduktion ohne Bewußtsein. Selbstproduktion ohne Bewußtsein ist die Definition des anfänglichen Willens, der Leben geworden ist und sich ständig produziert: ein ewiger, unbewußter Anfang, eine Selbstfassung und Selbstverstärkung im Organismus.

Im ‚System des transzendentalen Idealismus‘ wird genau diese Konstruktion des Lebens auch als die des Bewußtseins gefaßt. Dieses Bewußtsein vollzieht sich in Epochen, die den Momenten des Lebens parallel gehen, und so entsteht eine prästabilisierte Harmonie zwischen Bewußtsein und Organismus. Beide, Bewußtsein und Organismus, haben ein vinculum substantiale miteinander gemeinsam, sie stammen beide aus dem drängend-unbewußten Willen.

Im ‚System des transzendentalen Idealismus‘ wird diese Entwicklung in ihren einzelnen Momenten, ‚Epochen‘, dargestellt. Die erste Epoche vollzieht sich „von der ursprünglichen Empfindung bis zur produktiven Anschauung“. Daraus wird erkennbar, daß der Wille als Anfang seine Selbstverdoppelung produziert; es ist die Produktion des Willens, der etwas ihm Gleichartiges hervorbringt. Dieser Prozeß ist analog zum Willen des Vaters, der den Sohn zeugt. Die zweite Epoche erstreckt sich „von der produktiven Anschauung bis zur Reflexion“: Hier wird der erste Akt, die Trennung des Willens von seinem Produkt, sich selbst klar. In diesem Prozeß begreifen sich beide Teile der ursprünglichen Trennung je wechselseitig spiegelnd als Wille und Logos. Die dritte Epoche „von der Reflexion bis zum absoluten Willensakt“ ist begreifbar als die gegenseitige Akzeptanz der sich erkennenden Teile in Liebe, so daß beide sich absolut wollen. Hiermit ist nicht nur die Erkenntnis, sondern auch die Affektion – vielleicht im Sinne des spinozistischen ‚amor Dei intellectualis‘ – anfänglich und absolut beschreibbar.

<sup>5</sup> Siehe: Tanja Gloyna, Schellings Quellen im Platonismus, Magister-Arbeit, Berlin 1996. Michael Franz, Schellings Tübinger Platon-Studien, Göttingen 1996. Werner Beierwaltes, Platonismus und Idealismus, Frankfurt 1972.

<sup>6</sup> Karen Gloy, Die drei Grundsätze aus Fichtes ‚Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre‘ von 1794. Philosophisches Jahrbuch 91, 1984, 289-307.

Diese so selbstbewußte und selbstaffektive Einheit will nun in einem vierten Schritt über sich hinaus, indem sie sich selbstbewußt und selbstwollend als das eine und damit zugleich als ihr anderes, das Objekt, setzt. „*Das Wollen richtet sich ursprünglich nothwendig auf ein äußeres Objekt*“.<sup>7</sup> Dieser Prozeß wiederholt den Typus der ursprünglichen Trennung, die zum selbstbewußten und selbstwollenden Einen führte, und stülpt ihn aus der bewußten Einheit hinaus in das andere der bewußten Einheit, ihren Gegenstand. Freilich, und darin besteht der Idealismus dieser Konstruktion, das Objekt bleibt negativ das andere der bewußten Einheit und wird deshalb nicht in seiner Eigenständigkeit faßbar. Deshalb kann auch nicht beschrieben werden, wie eine wirkliche Empirie statthat, denn die wirkliche Erkenntnis des Objektiven, die nicht nur der Konstruktion des Ich geschuldet ist, ist idealistisch nicht erklärbar. Das Objekt wird in dieser Konstruktion nur sichtbar im ‚Ur-Teil‘, in der ursprünglichen Trennung von Subjekt und Objekt. Selbst wenn es nicht anders denkbar ist, als daß das unbewußte Leben des Organismus sich nach demselben Muster ereignet wie das bewußte des Denkens, so bleibt das Verhältnis beider doch Postulat; eben prästabilisierte Harmonie, wie Schelling im ‚System des transzendentalen Idealismus‘ schreibt. Deshalb bleibt Goethes spöttisches Distichon gegen alle idealistische Philosophie in Kraft:

Fortzupflanzen die Welt sind alle vernünft'gen Discurse  
Unvermögend; durch sie kommt auch kein Kunstwerk hervor.<sup>8</sup>

Es kommt also auch nach dem ‚System des transzendentalen Idealismus‘ noch immer darauf an, die Realität des Realen zu bestimmen; denn die Konstruktion der Materialität als unbewußte Parallele zur Entstehung des Bewußtseins kann die Objektivität des Realen nicht beschreiben; im Idealismus kann nicht erfaßt werden, wie denn das Bewußtsein wirklich empirisch arbeiten, das heißt die Erfahrung des Fremden als des Fremden überhaupt auch nur ahnen könne. Die Versuche, die Objektivität neu zu bestimmen, gehen in zwei Richtungen:

a) Die Verbindung von Geist und Materie muß so eng wie möglich gesehen werden. Das bedeutet, daß das Leben des Geistes sich in jedem infinitesimalen Teil der Materie findet und deshalb aller geistige Prozeß

<sup>7</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, System des transzendentalen Idealismus. Schriften von 1799-1801, Darmstadt 1967, 557.

<sup>8</sup> Goethe, WA I. 1, 353.

auch ein implicite materieller ist. Dadurch wird die Erkenntnis des Objektiven von der Konstruktion des Bewußtseins ununterscheidbar. Daraus aber ergibt sich b), daß auch der Prozeß des Bewußtseins nicht mehr als ursprüngliche Produktion des Ich begreifbar ist, sondern abhängig von etwas ist, was er selbst nicht erzeugt. Bewußtsein ist also empfangenes Wissen, das seinen Anfang im Absoluten reflektiert, das auch dem Bewußtsein fremd ist. Dies ist positive Philosophie und ‚Mitwissenschaft‘. Die Verbindung von Geist und Materie hat Schelling im Dialog ‚Bruno‘ von 1802 an verschiedenen Mustern durchgeführt – „Bruno“ steht für ihn zunächst als die Symbolfigur dafür, daß pantheistisch „eins und alles“ konvergiert. Schelling läßt den Nolaner daran erinnern,

daß wir in jener höchsten Einheit, die wir als den heiligen Abgrund betrachten, aus dem alles hervorgeht und in den alles zurückkehrt, in Ansehung welcher das Wesen auch die Form, die Form auch das Wesen ist, vorerst zwar die absolute Unendlichkeit setzen, dieser aber nicht entgegen, sondern schlechthin angemessen, genügend, weder selbst begrenzt noch jene begrenzend das zeitlos gegenwärtige und unendliche Endliche, beide als *Ein Ding*, selbst nur im Erscheinenden unterscheidbar und unterschieden, der Sache nach völlig eins, doch dem Begriff nach ewig unterschieden, wie Denken und Seyn, ideal und real.<sup>9</sup>

Hier kommen in einer Philosophie, die den Prozeß des Werdens und Zur-Erscheinung-Kommens beschreibt, die Muster der negativen Theologie, zugleich damit die Elemente einer Theogonie zum Tragen. Es ist die Situation, in der sich das Unendliche als die Form zeigt, die dem Einen angemessen ist und die doch nur als die Negation des Endlichen zu begreifen ist. Die Argumentation geht von der Begrenztheit aus, die, schon in ihrer elementarsten Form, das Ideale und das Reale unterscheiden muß, damit Subjekt und Objekt als Erkennendes und Erkanntes sich unterscheiden, und sie hebt diese elementare Unterscheidung dialektisch auf. Dem gnoseologischen Prozeß der Aufhebung der Distinktion zwischen real und ideal, Sein und Denken, entspricht umgekehrt der wirkliche ontologische Prozeß des Werdens, der eine Distinktion, eine Formgebung ist, die sich aus dem Unendlichen heraus ereignet. So entsprechen sich Denken und Sein, weil sie beide aus dem

<sup>9</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Schriften von 1801-1804, Darmstadt 1968, 109-228; 154.

Unendlichen entstehen, das sich als das Eine zuerst zeigt und dessen Einheit von seiner Unendlichkeit ununterscheidbar ist.

Dieses Eine ist selbst, wie Schellings ‚Bruno‘ erläutert, die Fülle aller Differenzen, die sich im Werden und damit in der Zeit zeigen.

Auf diese Weise schläft wie in einem unendlich fruchtbaren Keim das Universum mit dem Ueberfluß seiner Gestalten, dem Reichthum des Lebens und der Fülle seiner, der Zeit nach endlosen, hier aber schlechthin gegenwärtigen, Entwicklungen, in jener ewigen Einheit, Vergangenheit und Zukunft, beide endlos für das Endliche, hier beisammen, ungetrennt, unter einer gemeinschaftlichen Hülle.<sup>10</sup>

Wo alles schon in der Einheit keimhaft beieinander ist, kommt es vor allem darauf an, die Entfaltung dieser Einheit zu begreifen, um die Natürlichkeit und Objektivität der Natur, die durch ihre direkte Abkömmlichkeit vom Absoluten bestimmt ist, als den realen Gegenstand jeder Erkenntnis zu beschreiben. Der „Bruno“ des Dialogs beschreibt dieses Ziel so: „Die höchste Macht also oder der wahre Gott ist der, außer welchem nicht die Natur ist, so wie die wahre Natur die, außer der nicht Gott ist.“<sup>11</sup>

Hier beginnt die Metaphysik des Punkts, die für die spirituelle Naturphilosophie entscheidend ist und wie Schelling sie in den ‚Weltaltern‘ als die Lehre von den geistigen Keimgründen der Welt entfaltet hat. Im Punkt, der, weil er keine Teile hat, am Geistigen partizipiert und der zugleich Element jeder Räumlichkeit ist, konzentriert sich die Kraft des Geistes und platzt in die Ausdehnung, sie wird aber durch die Kraft der Form zusammengehalten: Ein Punkt, der sich nach allen Seiten gleichmäßig ausdehnt, schafft einen unendlichen sphärischen Raum, dessen Zentrum nirgendwo und dessen Peripherie überall ist, wie das ‚Buch der 24 Philosophen‘ sagt.<sup>12</sup> Schellings Bruno faßt diesen Prozeß ähnlich. Für ihn sind die Sphären

durch ihre himmlische Natur angewiesen, durch kreisende Bewegungen das Sinnbild des Alls zu seyn, das sich ausbreitend in alle Naturen, doch stets zurückkehrt wieder in seine Einheit.

<sup>10</sup> Ebd., 154 f.

<sup>11</sup> Ebd., 203.

<sup>12</sup> Le Livre des XXIV Philosophes. Ed. et trad. Françoise Hudry, Grenoble 1989, 93: „Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam.“

Denn das, wodurch sie sich absondern und entfernen von dem Abbild ihrer Einheit, und das, wodurch sie aufgenommen werden in den unendlichen Begriff, ist in ihnen nicht getrennt, wie in den irdischen Dingen, oder in streitende Kräfte gesondert, sondern harmonisch verknüpft, und wie sie allein wahrhaft unsterblich sind, genießen sie allein auch in dem abgesonderten Daseyn die Seligkeit des Universums.<sup>13</sup>

Raum und Geist sind hier als Momente eines Prozesses verbunden, in dem sich die Einheit repräsentiert. Diese Metaphysik des Raumes, zumal des himmlischen, bildet genau den Prozeß ab, den Schelling mit höchster Einheit und „heiligem Abgrund“ bezeichnet, „aus dem alles hervorgeht und in den alles zurückkehrt“.<sup>14</sup> Die Kreisbewegung ist das Bild des pulsierend ewigen Lebens; und der ewig absolut anfänglichen Zeit korrespondiert die „Seligkeit des Universums“.

Der Raum von Schellings 'Bruno' hat in seinem „abgesonderten Daseyn“ noch nicht explizit das Moment der „zarten Leiblichkeit“, das ihm später, in den 'Weltaltern', zugeschrieben wird. Gleichwohl liegt die Interpretation des Raumes als der zarten Leiblichkeit, des Äthers, ganz im Rahmen der Metaphysik auch des historischen Bruno. Denn der hatte der ersten Entäußerung des Vaters, dem Logos selbst, als dem Anderen des ursprünglich unennbaren, sich erst in der Trennung als geistig erweisenden Prinzips, eine latente Materialität zugeschrieben. Das entspricht der subordinatianistischen Logik in der Logik des Origenismus: Wenn das erste Prinzip sich als Wille erweist, dann ist die Zweiheit, die mit dem Logos erscheint, selbst schon vom Charakter der sozusagen intellektuellen Ausdehnung. Sie konstituiert nämlich die Differenz, die als Erklärungsmuster nicht nur die Reflexion des Geistes impliziert, sondern auch den Typ aller räumlichen Ausdehnung, die Entstehung der Zahl, präfiguriert. Nur durch Differenz wird Raum denkbar. Als erste Entgegensetzung gegen den absoluten Anfang, als Definition des Anfangs, ist Raum darüber hinaus selbst vom Charakter des Unendlichen; denn wie sollte die unendliche Kraft des ewigen Anfangs durch einen endlichen Raum begrenzt, d.i. definiert werden? An dieser Stelle geht Bruno sogar noch über den origenistischen Gedanken der notwendig begrenzten Welterschöpfung hinaus, indem er die Materialität selbst in den trinitari-

<sup>13</sup> Bruno, 165.

<sup>14</sup> Ebd., 154.

schen Prozeß integriert.<sup>15</sup> Schelling folgt diesem Gedanken in seinem Dialog, wenn er seinen „Bruno“ betonen läßt, daß wir „in der höchsten Einheit“ „das zeitlos gegenwärtige und das unendliche Endliche“<sup>16</sup> setzen und so die Indifferenz des Anfangs nur in der Differenz der Trennung zur Formalität selbst zu begreifen in der Lage sind. Er entfaltet diesen Gedanken in den 'Weltaltern', wo er den ätherischen Raum, die „zarteste Leiblichkeit“<sup>17</sup> bereits in der göttlichen Trinität konstruiert.

Das Leben des Raumes, sein Pulsieren zwischen Ausdehnungsdrang und Formzwang, ist der Ausdruck geistigen Lebens schlechthin. Die organische Materie, die sich als Raum entfaltet – und der Raum ist nicht anders denkbar als durch lebendigen Geist konstituiert –, lebt, indem sie sich, aus dem Unendlichen dirimierend, vielfältig nach ihren geistigen Urbildern in Abbildern entwickelt: Sie pulsiert und entfaltet die geistigen Urbilder räumlich in systolischen und diastolischen Bewegungen. Schelling stellt sich eine Form von naturphilosophischem Hylemorphismus vor, die die geistigen Formen als Pragemuster der realen Dinge begreift. Es ist zugleich das lebendige Verhältnis von Idealität und Realität, das Verhältnis von Leib und Seele in jedem Organismus, und dieses lebendige Verhältnis, in dem Idee und raum-zeitliche Verwirklichung in Systole und Diastole zugleich erscheinen, ist zugleich das Wesen des Kunstwerks.

Wo nur Seele und Leib gleichgesetzt sind an einem Ding, ist an ihm ein Abdruck der Idee, und wie diese im Absoluten auch das Seyn und das Wesen selbst ist, so ist in jenem, dem Abbild, die Form auch die Substanz, die Substanz die Form.

Von dieser Art ist unter den realen Dingen der Organismus, unter den idealen das, was durch Kunst hervorgebracht und schön ist, indem jener das Licht oder die im Endlichen, dieses aber das Licht jenes Lichtes oder die im Unendlichen ausgedrückte ewige Idee, als das göttliche Princip, dem Stoffe, als dem natürlichen, verbindet.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Siehe dazu das Bruno-Kapitel in Verf., *Philosophia perennis* VI, 10; erscheint Frankfurt 1997.

<sup>16</sup> Bruno, 154.

<sup>17</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Die Weltalter. Fragmente*. In den Urfassungen von 1811 und 1813, hrsg. v. Manfred Schröder, München 1946, 32.

<sup>18</sup> Bruno, 201 f.

Hier, im Dialog 'Bruno', legt Schelling den Grund der Raum- und Zeittheorie, die er in den 'Weltaltern' entfaltet. In den 'Weltaltern' wird – und damit wird zugleich die origenistische Grundstruktur von Schellings Spätphilosophie deutlich – das Leben der Trinität selbst explizit zum Typus allen organischen Lebens gemacht. Während der Vater mit der Geburt des Sohnes aus ihm selbst zur Vergangenheit wird und der Sohn das Wirken der Gegenwart konstituiert, ist der Geist die vereinigende Kraft der Zukunft.

Die ganze Zeit aber ist die Zukunft. Also ist nur der Geist das organische Princip der Zeiten. Der Geist ist frey von dem Gegensatz der contrahirenden Kraft des Vaters und der expandirenden des Sohns. In ihm zuerst sind beyde wieder zur vollkommenen Gleichheit gelangt; denn beyden läßt Er gleiches Recht, weil er ewig aus dem Vater durch den Sohn entfaltet wird, also beyder gleicherweise zu seinem Daseyn bedarf.<sup>19</sup>

Die Natur der Zeit ist trinitarisch, im Prozeß der Trinität wird Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges prätypisiert, es ist die ewige Struktur des Lebens selbst, die sich der Zeit nach in den einzelnen Organismen vollendet und damit die entfaltete Einheit ihres Wesens darstellt. Und diese, die lebendige Einheit der Dinge vollendende Natur der Trinität zeigt sich auch räumlich:

Der Raum im Ganzen ist nichts anders als das schwellende Herz der Gottheit, das jedoch noch immer durch unsichtbare Kraft gehalten und zusammengezogen wird.

An allen sichtbaren Dingen erkennen wir erstens die Realität als solche, sodann ihre Aktualität oder ihr äußeres Für-sich-seyn, endlich ihre Art oder innere Verschiedenheit von andern. Die Realität kann nur die eigentliche Schöpfungskraft; die Aktualität kann nur das aussprechende Princip, die Art nur das frey und besonnen bildende Wesen ertheilen. Der Vater allein ist der Schöpfer, der Sohn ist der Macher, der Geist ist der Bildner der Dinge.<sup>20</sup>

Im 'Bruno' nennt Schelling den Gedanken der Keimgründe noch nicht, den er später in den 'Weltaltern' benutzt. Die Vorstellung der Keimgründe, die selbst Moment der patristischen Naturphilosophie ist, sieht die Urbilder als Potenzen in dem lebendigen, klopfenden Punkt, der der

<sup>19</sup> Weltalter, 82.

<sup>20</sup> Weltalter, 86.

Keim eines jeden Dinges ist und aus dem sich jeder Organismus entfaltet, dabei den Raum und die Zeit seines Lebens erst konstituiert. Daß diese Bewegung der Entfaltung von Keimgründen auch die Zeit und die Weltzeit konstituieren, ist erst ein Moment der 'Weltalter'.

Wie aber kommt der menschliche Geist zu solch einem Wissen? Durch „Mitwissenschaft“. Wenn der Geist das Wesen zur Erscheinung bringt und sich erst durch die Schöpfung und Aktualisierung als deren Essenz konstituiert, dann ist der Geist selbst auch vom Charakter der Aktivität und Passivität zugleich: Er empfängt die Kraft des Ursprungs und faßt den Akt der Aktualisierung, des Ins-Werk-Setzens, des ‚fiat‘, das das Wesen der Schöpfung in die Erscheinung drängt.

Mitwissenschaft nimmt an diesem Prozeß teil, weil alles Wissen auch von diesem Prozeß der göttlichen Entäußerung stammt. Das zeigt die Sprache: Ahnung bedeutet „aus demselben Ursprung“ stammend; Empfindung ist das, was der erkennende Geist vorfindet, ehe er sich seiner Trennung vom Anfang allererst bewußt wird. So besteht die Konsequenz dieser anfänglichen, origenistischen Philosophie darin, die passive, empfindliche Vernunft, die philosophia adepta, als die ursprüngliche anzunehmen. Sie ist die Instanz der Ahnung und der „Mitwissenschaft“, die das Heilige empfindet, die, wie Schelling im Fragment 'Klara' beschreibt, sich am Rand von Vernunft und Traum ereignet und deshalb den ursprünglichen Charakter des Geistes genauer bestimmt, indem sie passiv ist und so dem Ursprung zur Artikulation verhilft. Das heißt später positive Philosophie.<sup>21</sup>

Dem gegenüber ist Transzendentalphilosophie negativ; denn sie empfindet nicht das Absolute, sondern emanzipiert sich – schuldig mit dem negativen Part der Freiheit – gegen ihren Ursprung, sie will sich selbst, konstituiert sich – wenngleich nur sekundär – als autonom und wird blind gegen Empfindungen. Eine solche Philosophie ist welt- und gottvergessen, unfähig, etwas anderes wahrzunehmen als sich selbst, sie ist ebenso blind, wie sie sich emanzipiert und autonom dünkt.

<sup>21</sup> Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833, hrsg. v. Horst Fuhrmans, Hamburg 1972.

### 3. Weltalter und Wiederkehr

Diese Uminterpretation des Freiheitsbegriffs von der transzendental-philosophischen Selbstkonstitution des Ich zur Doppeldeutigkeit des sekundären Ursprungs und Abfalls eines abhängigen Bewußtseins von seinem Ursprung ist die Voraussetzung für die Philosophie der 'Weltalter'. Die Weltalter sind die Philosophie des Werdens und der Vollendung. Diese Philosophie des Werdens wird nach der Typologie der trinitarischen Konstitution allen Geschehens konstruiert; sie enthält die dynamischen Momente jeder Zeitlichkeit, sie zeigt die Typologie der Trinität im Prozeß alles dessen, was ist. Sie deutet das trinitarische Leben als den Prozeß und damit als den Sinn des Werdens und der Vollendung.

„Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird vorgestellt, das Zukünftige wird geahndet“, lautet die Anfangsformel aller 'Weltalter'-Entwürfe. Schelling hat die 'Weltalter' nicht vollenden können, obwohl er es in der zweiten Hälfte seines Lebens immer wieder versucht hat. Gleichwohl wird in den Entwürfen ihr origenistisches Denkmuster deutlich. Ihre Konstitution lehnt sich so eng an den geschichtsphilosophischen Origenismus an, daß auch ihre dritte Phase, die Phase des Geistes, als die Phase der Apokatastasis erkennbar bleibt. Die erste Phase ist die Epoche und das Moment des Vaters: Theogonie und Präkonzeption; die zweite Phase ist die christologische Gegenwart. Die dritte Phase, die Rückkehr in die Seligkeit, ist nicht vollendet – aber sie bleibt abzusehen.

#### 1. Phase: Theogonie und Vergangenheit.

Diese Epoche muß als der ewige Anfang, das ständige Sich-Vollziehen des Beginns eines jeden Werdens begriffen werden; es ist die innere Phänomenologie dessen, was schon geworden ist; denn wie könnte der Anfang anders gefaßt werden als darin, daß er sich ereignet hat und der Beschreibende diesseits des Anfangs steht.

a) Wird das Anfängliche als das Absolute verstanden, kann es sich nur um den Prozeß handeln, in dem Werden, Sein und Nichts noch nicht geschieden werden können; Differenz hat sich noch nicht ereignet. In dieser Phase, die den ewigen Anfang beschreibt, herrscht die „stille Innigkeit“ der „Indifferenz“<sup>22</sup> eines Willens, der sich noch nicht gefunden hat und sich nicht ausübt.

b) Erst wenn sich der Wille selbst in der Innerlichkeit gefunden hat,

<sup>22</sup> Weltalter, 26.

begreift er sich selbst und wird sein eigener Gegenstand. Da er sich als das schlechterdings Anfängliche nur begreifen kann, wenn er etwas von ihm Differentes wahrnimmt – und was kann er anderes wahrnehmen als sich selbst –, sieht er sich selbst als „unbefleckten Spiegel“.<sup>23</sup> Diese Spekulation macht es aus, daß etwas sich zeigt, was in der Indifferenz nicht erfaßbar war, nämlich die Trennung von Aktivität und Passivität. Diese Passivität, das Leiden-Können, ist Merkmal der Materialität und zugleich des Logos. Schelling konzipiert so etwas wie einen unvor-greiflichen Hylemorphismus; die erste Hypostase enthält das Moment der Passivität, das aller Materie innewohnt, und sie enthält wegen der Differenz zum Anfang und der ätherischen Materialität das Moment des Räumlichen, „zarteste Leiblichkeit“.<sup>24</sup> Sie enthält aber auch mit der Differenz die Konzeption des Logos, die lebendige Vernünftigkeit, die sich ohne Materialität gar nicht zeigt. Diese ätherische Materialität, die von Räumlichkeit ununterscheidbar ist, lebt in der Spannung von Ausdehnung und Zusammenhalt, es ist das Leben des Raums in ausdehnendem und widerstehendem Drang.

c) Die Spannung ist selbst durch den anfänglichen Druck, das Zusammenhalten und das Werdenwollen der wesenhaften Differenz bestimmt; und diese Differenz äußert sich als Schmerz und Durchbruch zur Freiheit. Hier wird die Differenz als die Geburt des Anderen – damit potentiell Bösartigen – sichtbar, wie es Böhme in seiner dramatischen Qualitätenlehre als Blitz und verletzendes Feuer in der „vierten Qualität“ beschrieben hatte.<sup>25</sup>

#### 2. Phase: Christologische Gegenwart

Dieser Durchbruch in die Freiheit macht das Andere zum Anderen, und hier hat sich mit dem Werden die Differenz zum Anfang ereignet; damit ist die zweite Phase, die christologische Gegenwart, sichtbar geworden. Die Abspaltung in die Differenz ist das entscheidende typologische Ereignis, das sich im Werden der Differenz immer wieder neu vollzieht. Dieses Werden ist nicht nur das Werden des Sohnes, das den Anfang sichtbar macht, sondern es postfiguriert sich dieses Werden auch im Werden der Welt, das den Gründer der Welt erkennen läßt. Alle Differenz ist hier grundgelegt, und deshalb auch die Differenz der Einzeldinge.

<sup>23</sup> Weltalter, 30; das Zitat stammt aus Sap. VII, 26.

<sup>24</sup> Weltalter, 31.

<sup>25</sup> Das ist gerade damals von Baader in einer Vorlesung behandelt worden. Schellings Terminologie ist sehr eng an Böhme, besonders 'Von der Gnadenwahl'.



### 3. Phase: Geist.

Wie sich der Charakter des Vaters in der Christologie der Gegenwart zeigt, so zeigt sich auch das Moment der Zukunft, das des Geistes, in aller Zeitlichkeit; der Geist ist das Moment der Kontinuität, der Vereinigung von Christologie und Anfang im Ende – und der Geist weist auf dieses Ende voraus. Im Geist werden die Trennungen beseitigt, im Geist ist die Apokatastasis Panton präfiguriert, und es ist der Geist, in dem sich die Menschheitsgeschichte als Ausgleich von Religion und Philosophie ereignet. Die christologische Gegenwart ist die Gegenwart des Logos, der zweiten göttlichen Person, in der primordialen Schöpfung und in Raum und Zeit, und zunächst ist es das Moment der separaten Existenz, das sich im Werden der Wesen erweist. Dieses göttliche Moment in den Dingen ist der Wille zur Existenz und macht den Pantheismus der Natur aus, der den Völkern ursprünglich ist. Es ist derselbe Pantheismus, den Hamann in der 'Aesthetica in nuce' als die Christologie der Sinnlichkeit begreift, als das Reden der Natur durch die Natur, das den Charakter des Logos hat. Der Pantheismus der Natur ist es, der den Logos der Natur sichtbar macht: „Rede, daß ich dich sehe“.<sup>26</sup> Eine geisterfüllte Leiblichkeit macht die sinnliche Überfülle der Mythologie aus. In der Fülle der Sinnlichkeit zeigt sich die Gegenwart der Götter. Eben diese diastolische Exuberanz wird gebremst durch positive Offenbarung, in der sich der eine Gott als die Form der Geschichte manifestiert, in der Fleischwerdung Christi wird die Fülle der Schöpfung, der Logos ihres Werdens und ihres Wesens zusammengefaßt. Die positive Offenbarung ist die Systole der Anwesenheit des Göttlichen. Der Logos des Johannes-Evangeliums zeigt zugleich den Vorschein der himmlischen Herrlichkeit, den Vorschein des himmlischen Jerusalem. Die Eschatologie, die aller Zeit innewohnt und in der die Welt in ihrer Sehnsucht ihr Ende ahnt, das mit dem Anfang konvergiert, ist Indiz des Geistes, der durch den Logos auf den vor-logischen Anfang zurückverweist und in der ersten Einheit der Indifferenz auch das Ende in Herrlichkeit ahnen läßt. Mit der Beschreibung dieser Seligkeit hat Schelling seine Stuttgarter Privatvorlesungen von 1810 beendet:

<sup>26</sup> Johann Georg Hamann, Sokratische Denkwürdigkeiten. Aesthetica in nuce, hrsg. v. Sven-Aage Jørgensen, Stuttgart 1968, 87.

Wollen wir consequent seyn, so müssen wir auch in der *dritten* Periode wieder Perioden oder Potenzen anerkennen. Allein diese sind so weit außer unserem geistigen Gesichtskreis als (um ein schwaches Bild zu brauchen) der fernste Nebelfleck, durch kein Fernrohr mehr auflöslich, außer unserem leiblichen. Also wenn auch hier noch Perioden, so sind sie in ein successives Regiment zu setzen: a) des Menschgewordenen Gottes (vielleicht doch noch besonderes Regiment der Natur- und Geisterwelt, ohne Trennung jedoch). b) Regiment des Geistes. c) Endlich alles dem Vater überantwortet. Vielleicht dieß dann, wenn auch die Hölle nicht mehr ist; und in diese Perioden der Ewigkeit fällt also die Wiederbringung auch des Bösen noch, woran wir glauben müssen. Die Sünde ist nicht ewig, also auch ihre Folge nicht.

Diese letzte Periode in der letzten ist die der ganz vollkommenen Verwirklichung – also der völligen Menschwerdung Gottes, wo das Unendliche ganz endlich geworden ohne Nachtheil seiner Unendlichkeit.

Dann ist Gott wirklich Alles in Allem, der Pantheismus wahr.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Stuttgarter Privatvorlesungen, 1810. Schriften von 1806-1813, Darmstadt 1968, 361-428; 428.

„Die göttlichgegenwärtige Natur bedarf der Rede nicht“

Wozu also Dichter?

Von

Jürgen Söring

Das Tagungsthema unserer 25. Jahresversammlung ist 'Hölderlin und die Natur'. Grundsätzlich gewendet könnte es auch 'Der Dichter und die Natur' lauten. Insofern der Dichter sein Dasein in der Sprache hat, müßte es vielleicht sogar 'Natur und Sprache' heißen.

Das Verhältnis von dichterischer Sprache und Natur birgt indes – auch und gerade für Hölderlin – mindestens ein doppeltes Problem: das der gewandelten Natur und ihres Begriffs einerseits sowie dasjenige der – von diesem Wandel mit-betroffenen – Sprache andererseits, ohne daß die Lösung dieser Probleme schon eine Antwort auf die Frage nach der glückenden Beziehung zwischen beiden wäre.

Nur flüchtig kann hier daran erinnert werden, daß im Zuge der neuzeitlichen Umbrüche, die den Mythos als Instrument der Welt-erklärung und Sinngebung außer Kraft gesetzt haben, die Natur als ein universales und normatives Bezugssystem installiert worden ist, das den transzendenten Schöpfergott, unter spinozistischen Prämissen, gleichsam aufgesaugt bzw., in szientistischer Perspektive, mitsamt dem „bunte[n] Gewimmel der alten Götter“ kurzerhand eskamotiert hat.<sup>1</sup> Es war Schiller, der diesen Sachverhalt 1788 in den 'Göttern Griechenlandes' elegisch zu beschwören Anlaß sah:

Wo jezt nur, wie unsre Weisen sagen,  
Seelenlos ein Feuerball sich dreht,  
Lenkte damals seinen gold'nen Wagen  
Helios in stiller Majestät.

[...]

Fühllos selbst für ihres Künstlers Ehre,  
Gleich dem toden Schlag der Pendeluhr,  
Dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere  
Die entgötterte Natur.

<sup>1</sup> Friedrich Schlegel, KA II, 319.

Den außer Funktion gesetzten „schöne[n] Wesen aus dem Fabelland“ wird ein Überleben einzig im „Gesang“, dem freundlichen „Asyl“ aller exulierten Seelen (StA I, 307, v. 41), zugestanden:

Müßig kehrten zu dem Dichterlande  
Heim die Götter, unnütz einer Welt,  
Die, entwachsen ihrem Gängelbände,  
Sich durch eig'nes Schweben hält.

Doch dieser vom Geist der Zeit bewirkte Selbstentzug der „Bürger des Olympos“ affiziert zugleich das dichterische Sprechen von der Natur:

Ja sie kehrten heim und alles Schöne  
Alles Hohe nahmen sie mit fort,  
Alle Farben, alle Lebenstöne,  
Und uns blieb nur das entseelte Wort:

Eine ernüchternde, den Dichter tendenziell um sein Amt bringende Einsicht, der Schiller nur mit einem Gewaltstreich die berühmte Schlußgnome der zweiten Fassung im Interesse poetischer Selbstbehauptung abzutrotzen vermochte:

Was unsterblich im Gesang soll leben  
Muß im Leben untergehn.<sup>2</sup>

Es scheint nun, als habe sich Hölderlin mit diesem Untergang und jener Diagnose nicht ohne weiteres abfinden wollen oder können. Zu auffallend sind seine Strategien, mit denen er um eine Wiederbeseelung des Wortes durch scheinbar unzeitgemäße Vergöttlichung der Natur ringt, um ihr von neuem Farben, Gefühle, Schönheit, Erhabenheit und Leben einhauchen zu können. Mit diesem Vorsatz hat Hölderlin maßgeblich Anteil an jener – bisweilen angstgetriebenen – Remythologisierung, die dann von den Verfassern des 'Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus' (StA IV, 297 ff.) ebenso wie von Friedrich Schlegel in seiner 'Rede über die Mythologie' zur richtungweisenden Forderung erhoben und als Remedium gegen den Abstraktionsprozeß der Moderne empfohlen worden ist. Indem Hölderlin von früh an einen „Tempel der Natur“ zur Verehrung der allumfassenden „Göttermutter“ und „Meisterinn“ als

<sup>2</sup> Friedrich Schiller, NA 2 I, 363 u. 366.

*personificatio* der schaffenden, ewigen, heiligen Lebensmacht errichtet, die sich – mit Seele, Herz und Geist, aber auch Schoß, Brust und Händen ausgestattet – in Zürnen und Lächeln manifestiert (vgl. StA I, 110, v. 4; 263, v. 23; 298, v. 19; 173, v. 24; 177, v. 36; 191, v. 4; 239, v. 7; 164, v. 70; 141, v. 60; 120, v. 15; 186, v. 58; 188, v. 32), macht er die (mittlerweile dem wissenschaftlichen Forschen und technischen Nutzen preisgegebene) Natur (vgl. StA II, 47, v. 45-52) zu einem ansprechbaren Gegenüber.

Paul Böckmann hat in seinem schönen Aufsatz über 'Sprache und Mythos in Hölderlins Dichten' deutlich gemacht, inwieweit solche Ansprechbarkeit die Bedingung der Möglichkeit für „alle Äußerungen des Bittens, Dankens, Lobens und Preisens“ ist, die zum herkömmlichen Repertoire insbesondere des lyrischen Sprechens gehören<sup>3</sup>, eines Sprechens freilich, das seit dem Verlust jener – die „Einheit von Sache, Wort und Wesen“ verbürgenden – *lingua Adamica* oder Natursprache<sup>4</sup> seinerseits in die Krise geraten ist.

Im 'Stuttgarter Foliobuch' läßt Hölderlin uns nämlich wissen, daß „dem Menschen“ mit der Sprache „der Güter Gefährlichstes [...] gegeben“ sei; deshalb gefährlich, weil ihm in seiner Gottähnlichkeit damit nicht nur „höhere Macht [...] zu vollbringen“, sondern auch „die Willkür [...] zu fehlen“ erteilt und eingeräumt worden ist. Die Sprache ist, wir wissen es alle, ein zweideutiges Gut, tauglich zu ambivalentem Gebrauch: „schaffend“ zugleich und „zerstörend“, jedoch auch dazu erkoren, Zeugnis abzulegen von jenem Göttlichen, das der Mensch im Zeichen allerhaltender, Untergang in Wiederkehr wendender „Liebe“ von seiner „Meisterin und Mutter“: der Natur, geerbt und gelernt hat.<sup>5</sup>

Wie lernfähig aber ist der Dichter? Zeigt er sich solchem Erbe immer und überall gewachsen? Bleibt sein Zeugnis – fern davon, stets „gelungenes Werk“ zu sein (StA IV, 262) – nicht viel öfter vom Fehlgehen oder Mißlingen bedroht? Kann überhaupt noch dichterisch von der Natur gesprochen werden in einem geschichtlichen Augenblick, der dem Dichter durch jene epochalen Veränderungen des Naturbegriffs (und

damit der Naturwahrnehmung) gleichsam die Sprache verschlägt? Kündigt sich hier vielleicht schon „im verringerten Maasstab“ (StA V, 272) eine Konstellation an, die sich unter den katastrophal verschärften Bedingungen unseres Jahrhunderts für Paul Celan etwa wiederholt? Die Erfahrung nämlich, daß die Sprache „keine Worte [mehr] her[gab] für das, was geschah“? Bei Celan mußte die Sprache erst „hindurchgehen durch ihre eigenen Antwortlosigkeiten, hindurchgehen durch furchtbares Verstummen, hindurchgehen durch die tausend Finsternisse todbringender Rede“, bevor sie – „angereichert« von all dem“ – wieder „zutage treten“, geschweige denn beseeltes und belebendes Wort werden durfte. Ein ähnlich tiefgreifender, ‚unterwegs‘ zu einer neuen Sprache sich vollbringender Wirklichkeitsentwurf als poetisch in Gang gesetzter „Versuch, Richtung zu gewinnen“ in der allgemeinen Orientierungslosigkeit<sup>6</sup>, scheint mir bei Hölderlin (nicht nur) in bezug auf Natur und Sprache präfiguriert zu sein.

Die beschwerliche Lektüre der 'Verfahrungsweise des poetischen Geistes' zeigt, welcher Zurrüstungen es bedarf und welche Vorkehrungen Hölderlin trifft, damit „die Natur [...] nicht eher spreche, ehe für ihn [: den Dichter] eine Sprache da ist“ (StA IV, 263 f.). Dieser Kautel entnehme ich einstweilen, daß die Natur nicht durch jede beliebige Sprache, sondern nur durch eine ihr entsprechende Sprache zum Sprechen gebracht werden kann. Solches Entsprechen aber, dem es gelingt, „das jetzt Unbekannte und Ungenannte [...] bekannt und nahmhaft“ zu machen (StA IV, 264), wird das Ergebnis eines näher noch zu bestimmenden *commercium* von Natur und Dichter sein. Denn: „dein wie sein, ist was er“, der „Menschengenius“, im Zusammenwirken mit dem „Sonnengott“, „bildet“ (E I 1552 f.).<sup>7</sup> Oder: „Resultat des Subjectiven und Objectiven, des Einzelnen und Ganzen, ist jedes Erzeugniß und Product“, also auch das Gedicht der Natur (Nr. 171, 24.12.1798, StA VI, 301).

Mit diesem vorläufigen Befund kontrastiert allerdings das 'Empedokles'-Zitat im Titel meines Vortrags: „Die göttlichgegenwärtige Natur /

<sup>3</sup> Paul Böckmann, Sprache und Mythos in Hölderlins Dichten. In: Die deutsche Romantik, hrsg. v. Hans Steffen, Göttingen 1970, 7-29; 11.

<sup>4</sup> M. Arndt, Natursprache. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie (= HWPh), hrsg. v. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer, Darmstadt 1984, Bd. 6, 633-635; 634.

<sup>5</sup> Aus diesem – in StA II, 325 unter dem Titel 'Im Walde' abgedruckten – Material hat Dietrich Uffhausen die Schlußpartie der 'Feiertags'-Hymne zu rekonstruieren versucht. In: Friedrich Hölderlin, „Bevestigter Gesang“. Die neu zu entdeckende hymnische Spätdichtung bis 1806, Stuttgart 1989, 7 (= BG).

<sup>6</sup> Paul Celan, Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen. In: Gesammelte Werke (= GW), hrsg. v. Beda Allemann u. Stefan Reichert unter Mitwirkung v. Rolf Bücher, Frankfurt/M. 1986, Bd. 3, 186.

<sup>7</sup> Der Empedokles (= E) wird, mit lateinischen Ziffern nach seinen drei Fassungen sowie der Reinschrift (= R) differenziert, unter Angabe der Verszahl nach dem von Katharina Grätz hergestellten Text in der Ausgabe des Deutschen Klassiker Verlags: Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden, hrsg. v. Jochen Schmidt (= DKV 2), Frankfurt/M. 1994 zitiert.

Bedarf der Rede nicht“ (E I 1596 f.). Wenn man den als Zuspruch an das verwaiste Agrigent gedachten Spruch beim Wort nehmen wollte, möchte sich nicht nur das Dichten, sondern auch manches von dem, was bei Gelegenheit unseres Homburger Treffens über Natur gesagt worden ist und noch gesagt werden wird, zu erübrigen scheinen, da die Natur offenbar für sich selber spricht. Aber wie? Und in welcher Sprache?

Glücklicherweise fällt mir als Gegenthese jenes – von Mekades schon kolportierte – „Gerede“ ein, das Empedokles in der zweiten Fassung mit der Behauptung: „Denn stumm ist die Natur“ (E II 97, 103) eingeleitet haben soll. Muß man ihr also doch sprechend auf die Sprünge helfen?

In der dritten Fassung jedenfalls hören wir Empedokles schon wieder unverdrossen „Naturgesang“ singen (E III 17), so als ob dieser sich von selbst verstünde. Was also gilt?

Abgesehen davon, daß die zitierten Stellen philologisch korrekt in ihrem situativen, überdies von einem Wechsel der Figurenperspektive bestimmten Kontext aufgesucht werden müßten, möchte ich sie gleichsam als Treibsätze für die systematisierende Darlegung eines Problems nutzen, dessen Symptomatik Hölderlin mit Hilfe der Empedokles-Gestalt auseinandersetzt.

Empedokles, von dem es bekanntlich heißt, daß er „nach allem“, was er sonst noch ist oder hat sein sollen, „zum Dichter geboren [scheint]“ (StA IV, 156), wird, wie zuvor schon Hyperion, zu einer Projektionsfigur, an deren Verhalten und Schicksal die exponierte Frage nach dem Verhältnis von Natur und Sprache, den Bedingungen seiner Möglichkeit, seines Ge- oder Mißlingens wie seiner Sinn-Bestimmung erörtert wird – mit einer Pointe freilich, die den legendären Tod des Empedokles poetologisch folgendermaßen zu begründen erlaubt: Weil er die Natur mit seinem Sprechen verfehlt, muß er sich selber im Ätna zum Verschwinden und damit zum Schweigen bringen. Indem aber dem Dichter diese letzte Konsequenz für seinen Doppelgänger zu ziehen versagt bleibt, hält er sich paradoxerweise die Möglichkeit eines Dichtens jenseits allen Fehlgehens offen. Das Scheitern der Tragödie wird damit unversehens zum Glücksfall. Gewinnt Hölderlin doch im selbstkritischen Durchgang durch diese niederstreckende Erfahrung allmählich eine Sprache, die der Natur, wie ich zeigen möchte, wahrhaft gewachsen ist.

Von dieser – hoffentlich einigermaßen tragfähigen – Basis aus werde ich jetzt den Absprung in den ‚Beweisgang‘ riskieren, der Plausibilität indes nur unter der Voraussetzung aktiven Mitdenkens wird gewinnen können.

Um von vornherein den geeigneten Blickwinkel für die Betrachtung

des Verhältnisses von Natur und Sprache auf der ‚Empedokles‘-Stufe zu gewinnen, ist es nützlich, die Problemstellung vom ‚Hyperion‘-Roman her anzubahnen, wofür – neben der als thematische Schwelle fungierenden – Anspielung auf den großen „Sicilianer“ auch die vieldeutige Schlußwendung „Nächstens mehr“ eine Lizenz erteilt (StA III, 151 u. 160). Tatsächlich schreibt der Tragödien-Plan den ‚Hyperion‘ nicht einfach fort; vielmehr kann er, zumal unter gattungspoetischem Aspekt, als eine gesteigerte Wiederholung der Romandichtung gelten, wobei die Strukturanalogien in den Geschichten der Titelfiguren bis ins Detail gehen.

Hölderlin läßt seinen jugendlichen Helden als politisch-kriegerisch Handelnden und Liebenden scheitern und daraufhin „Frieden“ in der Einsamkeit, in den „Arme[n] der Natur“ finden (StA III, 159 u. 8), wo ihm zum Ausgleich seiner Versagungen eine Zukunft als Dichter in Aussicht gestellt wird (vgl. ebd., 149). Diesen von „Menschendingen“ gründlich enttäuschten Jüngling (ebd., 159) versetzt der ‚Frankfurter Plan‘ als „längst zu Kulturhaß gestimmt[en]“, obendrein „mit Weib und Kindern“ bestückten Mann (StA IV, 145 f.) aus der Natur zurück in die ‚Kunst‘-Sphäre der Polis und damit erneut in Kontakt mit Gesellschaft und Politik. Es ist, als habe sich Hölderlin, der ja schon in Maulbronn von nie gestilltem „heiße[m] Durst nach Männervollkommenheit“ geplagt war (StA I, 28), einmal noch in der Maske des Empedokles dem An- und Widerspruch des objektiven Geistes in einem Gemeinwesen aussetzen wollen – freilich mit katastrophalem Ausgang.

Über Hyperion hinaus begibt Empedokles sich nach „häusliche[m] Zwist“ und öffentlichem Zerwürfnis „in eine einsame Gegend des Aetna“, wo er „durch freiwilligen Tod sich mit der unendlichen Natur zu vereinen“ gedenkt (StA IV, 146, 145, 147). Dieser Rück- und Selbstentzug in eine letzte Einsamkeit, deren Unwiderruflichkeit er mit seinem Sturz „in den lodernden Aetna“ tödlich besiegelt (StA IV, 148), vollzieht sich im Wege fortschreitender Entfernung aus der Menschenwelt. Zuerst finden wir Empedokles „allein in seinem Garten“, wo er mit einem „Gebet an die Natur“ „seiner Andacht“ pflegt. Dann folgen wir ihm auf den Ätna, wo wir der „entschiednere[n] Devotion des Empedokles gegen die Natur“ teilhaftig werden, bevor er sich schließlich, unseren Blicken entrückt, durch einen Sprung mit der Natur vereint, der ihm jede weitere Möglichkeit der Rede oder Anrede abschneidet, da er das Gegenüber-sein von Ich und Natur aufhebt. Damit ist Empedokles auch als Dichter untergegangen. Wo Hyperion noch von seiner Naturerfahrung gesprochen hat, zieht sich Empedokles in das Schweigen: den Tod, zurück. Warum?

Mein Versuch einer Antwort auf diese Frage fördert ein im weitesten Sinne *sprachskritisches* Argument zutage, das bereits in dem – bezeichnenderweise „auf der Rückseite“ des „ersten Entwurfs zu der Ode Empedokles“ niedergeschriebenen (StA I, 552) – Odenfragment ‘Buonaparte’ von 1797 anklingt:

*Heilige Gefäße sind die Dichter,  
Worinn des Lebens Wein, der Geist  
Der Helden sich aufbewahrt,*

*Aber der Geist dieses Jünglings  
Der schnelle, müßt' er es nicht zersprengen  
Wo es ihn fassen wollte, das Gefäß?*

*Der Dichter laß ihn unberührt wie den Geist der Natur,  
An solchem Stoffe wird zum Knaben der Meister.*

*Er kann im Gedichte nicht leben und bleiben,  
Er lebt und bleibt in der Welt.* (StA I, 239)

Von der – für Empedokles noch bedeutsam werdenden – Gefäßmetapher abgesehen, wird die das Gedicht zunichte machende Unmöglichkeit, „den Geist der Natur“ poetisch „fassen“ zu können, im ‘Frankfurter Plan’ indirekt mit der Beschaffenheit der Sprache, genauer: mit den Restriktionen des Mediums selber, begründet.

Wir hören, daß Empedokles sich nur wohlfühlt, wenn er „mit allgegenwärtigem Herzen innig, wie ein Gott, und frei und ausgebreitet, wie ein Gott“, mit-sein und mit-lieben kann (StA IV, 145). Der Konflikt entsteht dadurch, daß der erstrebte „große[] Akkord mit allem Lebendigen“ durch die Bindung „ans Gesez der Succession“ vereitelt wird (ebd.). Seine ‚Übersetzung‘ in eine Sequenz von Einzeltönen hebt ihn als Akkord gerade auf.

Die Anwendung auf das Problem von Natur und Sprache fällt nun nicht mehr schwer. Denn: „Jede Sprache wird“, André Martinet zufolge, „durch den linearen Ablauf von Sprechakten manifestiert, den man oft als das Sprechkontinuum [...] bezeichnet. Diese *Linearität* der menschlichen Sprache rührt letzten Endes von ihrem *lautlichen Charakter* her: Die lautlichen Äußerungen laufen notwendig in der Zeit ab und werden vom

Gehör notwendig als eine Abfolge wahrgenommen.“<sup>8</sup> Das *totum simul* der von Empedokles ersehnten Naturerfahrung läßt sich darum sprachlich ebensowenig artikulieren, d.h. in eine gegliederte Reihenfolge bringen, wie der unzerlegbare Schrei oder das Ganze jener „Totalempfindung“, von der im ‘Allgemeinen Grund’ die Rede ist. (StA IV, 151). Als Negation aller Differenz ist die Vereinigung mit der Natur in einer „ans Gesez der Succession gebunden[en]“ Sprache nicht mehr mit-teilbar.

Anders, so Martinet, „verhält es sich, wenn die Mitteilung bildlicher Art ist und mit dem Auge wahrgenommen wird: Zwar malt der Maler die Elemente seines Bildes nacheinander, doch der Betrachter nimmt die ‚Nachricht‘ als ein Ganzes auf oder wendet ihren Elementen in beliebiger Reihenfolge seine Aufmerksamkeit zu, ohne daß die Reihenfolge einen Einfluß auf den Wert der Nachricht hätte.“ Dieser Befund läßt sich mit folgenden Versen aus Schillers ‘Künstlern’ illustrieren:

Der Schätze, die der Denker aufgehäufet,  
Wird er in euren Armen erst sich freun,  
Wenn seine Wissenschaft, der Schönheit zugereift,  
Zum Kunstwerk wird geadelt seyn –  
Wenn er auf einen Hügel mit euch steigt,  
Und seinem Auge sich, in mildem Abendschein,  
Das mahlerische Tal – auf einmal zeigt.<sup>9</sup>

Demgegenüber muß das Gedicht sich, von gewissen Formen visueller Poesie vielleicht abgesehen, in einer Folge sprachlicher Ereignisse darstellen, auch wenn das dichterische ‚Bild‘ deren linearen Ablauf mindestens tendenziell zu einer – die Zeit fast anhaltenden – Inständigkeit zu versammeln vermag, die als Erfahrung des *Nunc stans* für den Empedokles des ‘Frankfurter Plans’ gleichwohl unaussprechlich bleibt.

Die von Empedokles vorerst nicht in Rechnung gestellte Pointe wäre demnach, daß die mit seinem „freiwilligen“ Tod vollzogene Selbstaufhebung der „Ur-Theilung“ ins „Seyn“ (StA IV, 216) mit dem Verzicht auf poetische Mitteilung, d.h. mit seiner ‚Null-Setzung‘ als Dichter erkaufte werden muß: Einer ‚Null-Setzung‘ indes, deren andere Pointe sein könnte, daß sie den „verborgene[n] Grund jeder Natur“, wie wir in der ‘Bedeutung der Tragödien’ lesen, überhaupt erst sichtbar macht, indem

<sup>8</sup> André Martinet, Grundzüge der Allgemeinen Sprachwissenschaft, Stuttgart 1963, 24.

<sup>9</sup> Schiller, NA 2 I, 394.

sie die „göttlichgegenwärtige“ „gerade heraus“ für sich selber sprechen läßt. (StA IV, 274) Bis zu dieser Erkenntnis ist freilich noch ein Stück Weges zu gehen.

Einstweilen ist das Fazit durchaus desaströs. Mit seinem Hyperion ist Hölderlin als Held und Liebender gescheitert; aber als Dichter hat er sich aus dem Zusammenbruch, dank der Natur, retten können. Mit dem fatalen Sprung des Empedokles droht er sich nunmehr auch als Dichter zu verhindern. Beides aber: Held und Dichter (vom Liebenden ganz zu schweigen) hat Hölderlin immer sein wollen. Seine knabenhafte Alexander-, Pindar- und Klopstock-Begeisterung (vgl. StA I, 10 u. 28) bezeugt den unwiderstehlichen „Vorsatz“ (ebd.) und ‚Wunschtraum‘, „ein großer Mann zu werden“, dem sogar noch „größere Rollen winken“ (ebd., 46)! Wir alle wissen, daß keiner dieser Blümenträume zu Lebzeiten gereift und die voller „Ehrsucht“ (ebd., 38) beschrittene „steile Laufbahn“ (ebd., 6) früh und gefährlich eingeknickt ist. Den im ‚Frankfurter Plan‘ manifesten Rückzug des Empedokles in den Tod, den Hölderlin zu einer „aus [...] innerste[m] Wesen“ folgenden „Nothwendigkeit“ verklärt (StA IV, 148), bin ich deshalb als Reflex einer Resignation zu interpretieren versucht, die lebensgeschichtliche Gründe hat und darum auch psychologisch durchleuchtet werden darf.

Jedenfalls ist klar, daß die hiermit erreichte Position für das Überleben als Dichter kaum zuträglich ist. Dieser Empedokles des ‚Frankfurter Plans‘ ist der Beispielfall für einen, der sich, wie Hyperion hell-sichtig schon bemerkt hatte, „mehr und mehr der seeligen Natur [...] und fast zu endlos“ (StA III, 158): nämlich bis zum Verstummen als Ich und Subjekt, hingibt. Er wird dadurch zum Paradox eines Dichters, der sich, weil er nicht „ans Gesez der Succession gebunden“ sein will, dem Sprechen versagt. Sich in ein ausgeglichenes, die Sprache wiederfindendes Verhältnis zur Natur zu setzen, gewinnt daher für Hölderlin zwangsläufig an existentieller Dringlichkeit.

Dabei kann die offenkundige Aporie, in welche der ‚Frankfurter Plan‘ führt, folgerichtig zum Beweggrund für die veränderte Ausgangssituation in der ersten Fassung werden, wo Empedokles sein Schweigen, freilich frevelhaft, bricht. Anders als im ‚Frankfurter Plan‘ wird der allzu vertraulich gewordene ‚Vertraute der Natur‘ (EI 49) nunmehr von vornherein als mit dieser entzweit, d.h. im selbstverschuldeten Mißverhältnis mit der Natur, exponiert. Seine Schiefelage kann am Orts- und Beleuchtungswechsel abgelesen werden: Der einstmals „[...] oft / Auf ferner Bergeshöhe saß und staunend / Des Lebens heilig Irrsal übersann,“ (E I

397 ff.) findet sich jetzt „[...] drunten in der Grotte Dunkel [...]“ vor (E I 280). Für diesen tiefen Fall wird man vorderhand jenen „Übermut des Genies“ verantwortlich machen müssen (vgl. Anm. zu EI 190), das sich – im Gegenzug zur annihilierenden Selbstaufgabe – zu einem ‚Eigenschaftigen‘ aufschwingt (E I 597), der sich alles zu sein anmaßt. Noch im ‚Homburger Folioheft‘ steht geschrieben: „[...] Allda bin ich / Alles miteinander [...]“ (StA II, 250).

Kein Zweifel, daß wir es hier, auf dem anderen Extrem, mit einer – die tatsächliche Ohnmacht kompensierenden – Projektion von Allmachtsphantasien des Dichters zu tun haben, die jedoch umgehend abgestraft werden, indem er seinen Helden „[...] den frechen Mutwill büßen“ läßt (E I 709). Empedokles, der nicht mehr „nur im großen Akkord mit allem Lebendigen“, sondern „gerne“ auch „über allem“ sein möchte (: offenbar eine deutsche Unart im griechischen Gewande), muß unversehens ohne alles auskommen. Kein mythisches Exempel ist zu hoch gegriffen, weder Tantalus (E I 329) noch Prometheus (E II 38 f.), um den titanischen Wechsel des Glücks zu illustrieren.

Und doch deutet erst Pantheas Gleichnisrede: „O du! – wie wirst du enden? müde ringst / Du schon am Boden fort, du stolzer Adler!“ (E I 1050 f.), auf den für unsere Zwecke entscheidenden Punkt. Sichtlich haben wir es mit einer Metapher des Geniesturzes zu tun, den schon Goethe, mehr als zwanzig Jahre zuvor, in seinem Gedicht ‚Adler und Taube‘ thematisiert hat, wobei der „sich mühsam kaum am Boden“ weghebende Vogel für eine Sangart und einen Sänger steht, der sich, vergeblich wetteifernd, in Sprache und Ton vergriffen hat.<sup>10</sup> Ein solcher Fehlgriff in bezug auf die Rede von der Natur ist es, der Empedokles zum Verhängnis wird. Worin besteht er?

Da dem vom ‚guten Geist Siziliens‘ zum ‚Verfluchten von Agrigent‘ Gewordenen (E I 1108 u. 1116 f.) von seinen Gegnern nur vorgehalten wird, was er sich selbst zum Vorwurf macht, darf die Antwort darauf aus beiden Quellen schöpfen. Im Gespräch mit Pausanias bekennt Empedokles etwa:

<sup>10</sup> Vgl. dazu Wolfgang Bunzel, Das gelähmte Genie. Versuch einer Deutung von Goethes Gedicht ‚Der Adler und die Taube‘ (1772/73). In: *Wirkendes Wort* 41, 1991, 1-14; sowie Jürgen Söring, *Translatio* als poetologisches Prinzip. Dichter-Aporien und ihre Metaphern. In: *Zwiesprache. Theorie und Geschichte des Übersetzens*, hrsg. v. Ulrich Stadler u.a., Stuttgart 1996.

*Ich sollt es nicht aussprechen, heilige Natur!*

[...]

*Verachtet hab' ich dich und mich allein*

*Zum Herrn gesetzt, ein übermütiger*

*Barbar! [...]*

[...]

*Ich kannt' es ja ich hatt' es ausgelernt,*

*Das Leben der Natur, wie sollt' es mir*

*Noch heilig sein, wie einst, die Götter waren*

*Mir dienstbar nun geworden, ich allein*

*War Gott, und sprachs im frechen Stolz heraus –*

(E I 466-479)

„[...] Das kühne Wort“, das der Jünger seinem Meister nachsehen zu dürfen meint (EI 490), ist bekanntlich ein Zitat jener Selbstapotheose des historischen Empedokles, die uns in den Fragmenten der Vorsokratiker überliefert ist und die da lautet: „Ich wandle unter euch als unsterblicher Gott, nicht mehr als Mensch.“<sup>11</sup> Diese Selbsternächtigung und -vergottung deutet Hölderlin in eine Entmachtung der Natur und ihrer Götter: in eine Rebellion um, die die mythologische Anspielung auf den „neuen Jupiter“, der den ‚alten Saturn‘ um seine Herrschaft bringen möchte, scheinbar rechtfertigt. (E II 355 f., EI 562) Sie ist die letzte Staffel einer ‚exzentrischen‘ Tendenz (StA III, 163), die sich – durch falsche Gewöhnung, Gleichgültigkeit und Mißachtung, durch Indienstnahme und Mißbrauch – von der Natur als dem durchwaltenden und umfassenden Grund alles Seins und Werdens<sup>12</sup> zerstörerisch entfernt. Die Entzauberung des ‚Zauberers‘ (E I 200) allerdings zeigt, daß seinem Wort keine „höhere Macht [...] zu vollbringen“, wohl aber der freche Frevelmut willkürlichen Fehlgehens innewohnt.

Diesen Befund vertieft die zweite Fassung durch einen Aspekt, der Empedokles – unter Berufung darauf, daß die Natur angeblich „stumm“ sei (E II 103) – gleichsam ein *Sprachmonopol* sichert. Deutlicher noch als in der ‚Reinschrift‘ oder deren Vorstufe wird im ersten Entwurf zu dieser Partie Sprachlosigkeit als Grund für eine Entfremdung zwischen den Menschen und ihrem Element geltend gemacht, die nur dann aufgehoben werden könne, „wenn Eine Sprache sie (wieder) regt und knüpft“

<sup>11</sup> Vgl. Hermann Diels / Walther Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, Hildesheim 1951 ff., 31 B 112 (= VS).

<sup>12</sup> Vgl. Jürgen Söring, Zur Poetologie von Naturerfahrung in Hölderlins ‚Hyperion‘. In: Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts 1994, 82-107; 100.

und „bindet“ (FHA 12, 334, Z. 34 u. 333, Z. 39):

[...] *es leben Sonn und Luft*

*Und Erd und ihre Kinder umeinander /*

*(Stillschweigend), / als gehörten sie / sich nicht,*

*Sie sind, wie Fremdlinge – sich unvernünftig,*

(vgl. ebd., 333, Z. 31-37).

Abhilfe schafft hier nur „Einer“ (E II R 117), „der die Fremdverschloßenen / (Erkennt) und ihnen Sprache giebt“, damit die „Schweigenden“, wieder zum Sprechen gebracht, einander vernünftig werden. Und dieser Eine ist Empedokles, der, indem er „die Lebenden den Lebenden verkündigt“, zu einem „Priester der Natur“ wird, dessen „[...] Wort / Den verschlossenen Göttern die Brust [öffnet]“. (FHA 12, 333, Z. 41/43; 334, Z. 36; 333, Z. 20/22/24; 334, Z. 19 u. 337, Z. 26 f.) Dieser – Sprache als Medium gelingender Kommunion von Natur und Mensch behauptende – Kern der Problematik wird zugleich veranschaulicht und verdunkelt durch die heute etwas zweischneidige Saat-, Grund- und Boden-Metaphorik in der ‚Reinschrift‘, die Empedokles nunmehr als Gärtner der – als *agricultura divina* verstandenen – Schöpfung zu erkennen gibt, der Kulturarbeit leistet, indem er – ausgleichend, beseelend und „verjüngend“ – Zusammenhang zwischen Natur und „fühlenden Menschen“ stiftet und auf diese Weise ‚das Fremde gesellt‘ (E II 116-128 u. R 122-132):

*Wohl wandeln immerkräftig*

[...] *die [...]*

*Unsterblichen Mächte der Welt<sup>13</sup>*

*Rings um der andern*

*Vergänglich Leben,*

*Doch wilde Pflanzen*

*Auf wilden Grund*

*Sind in den Schoß der Götter*

*Die Sterblichen alle gesät*

*Die Kärglichgenährten und tot*

*Erschiene der Boden wenn Einer nicht*

*Deß wartete, lebenerweckend,*

*Und mein ist das Feld. [...]*

(E II R 107-119)

<sup>13</sup> Die *stoicheia tou kosmou*, griechisch gesprochen.

Insofern es auch hier sein – Verständigung zwischen Mensch und Natur ermöglichender – Weckruf ist, der Tod in Leben wendet, maß sich Empedokles eine *sprachliche Verfügungsgewalt* an, die nicht nur alle *Sprachskepsis* hinter sich läßt, sondern darüber hinaus einen prophetischen Anspruch erhebt: „Das Unbekannte nennet mein Wort“ (E II R 127).

Erst daran, so scheint es, entzündet sich der Konflikt mit Hermokrates, der seinem Widersacher im Dialog mit Mekades vorhält, „[...] verwegen / Unauszusprechendes aussprechen [...]“ zu wollen. (E II 172 f.) Damit bestätigt Hermokrates die Geltung eines *Sprechverbots*, dessen Übertretung als Sakrileg bzw. als ein ‚Verrat‘ inkriminiert wird (E II 180), der eben nicht nur „das keuschverschwiegene Leben“ schwatzhaft ‚entwürdigt‘ (E II 188 u. 218), sondern „Verborgenherrschendes / In Menschenhände“: in die Hände Unberufener also, „liefert“ und dadurch „Göttliches“ verfügbar macht. (E II 180 ff.)

Abgesehen davon, daß Hermokrates sein Privileg als Vermittler durch die Mitteilbarkeit des Empedokles gefährdet sieht<sup>14</sup>, bewegt sich sein Vorwurf im Horizont einer Vorstellung, die den meisten von uns aus dem ‚Dekalog‘ hoffentlich noch vertraut ist, dessen zweites Gebot „das »Ausprechen des Namens Gottes zu unerlaubten Zwecken« untersagt.“<sup>15</sup> Diese – einer ebenso mißbräuchlichen wie mißdeutenden Verwendung des Gottesnamens vorbeugende<sup>16</sup> – Bestimmung ist dann „zum Ende der alttestamentlichen Zeit hin“, sei es aus Scheu oder „aus Furcht vor Profanierung“<sup>17</sup>, zu dem Verbot verschärft worden, „»den Namen« überhaupt auszusprechen“<sup>18</sup>: Eine Weisung, die Diotima in ‚Hyperions Jugend‘ fromm befolgt, wenn sie bekennt: „Den Einen, dem wir huldigen, nennen wir nicht; [...] wir sprechen ihn nicht aus“. (StA III, 224)

Neben dem mitschwingenden „Eingeständnis“, daß nichts und niemand „in der Lage ist, das Geheimnis des Numinosen [...] zu begreifen“<sup>19</sup>: – „kein Tempel ist ihm angemessen“, fährt Diotima fort (StA III, 224) –, hat die Tabuisierung ihren apotropäischen Beweggrund wohl in der „Absage an alle Formen“ der – auf einer zuletzt falschen Identifikation

von Name und Existenz beruhenden<sup>20</sup> – (Namen-), „Magie“ im Interesse der Vermeidung oder Vereitelung von „Besitzerklärung“, „Herrschaftsanspruch“<sup>21</sup> oder sonstiger manipulativer Machenschaften.<sup>22</sup>

Mir will nun scheinen, als habe Hölderlin diese – der biblischen Tradition entstammenden – Vorstellungen vom Umgang mit dem Namen Gottes auf die zur Gottheit hypostasierte Natur übertragen, und zwar in der leicht erkennbaren Absicht, die Natur dadurch dem ‚meisternden‘ Zugriff des Menschen zu entziehen. (E II 499) Indem Empedokles das Tabu bricht und mit den sarkastisch gegen sich selbst gerichteten Worten:

*Was wäre denn der Himmel und das Meer  
Und Inseln und Gestirn, und was vor Augen  
Den Menschen alles liegt was wär es  
Dies tote Saitenspiel, gäb' ich ihm Ton  
Und Sprach' und Seele nicht? [...]*

(E II 508-512)

eine Natur von seinen Gnaden statuiert, versündigt er sich an ihr nach religiösem Verständnis, obwohl uns das ominöse Wort nur bericht- oder gerüchtweise zu Ohren kommt, also eigentlich vorenthalten bleibt! Empedokles verfehlt, so sollen wir glauben, die Natur durch vermessenes Aussprechen, das darum, ebenso wie das selbstvergessene Schweigen, als eine Fehlform betrachtet werden muß.

Wie aber kann man angemessen von der Natur sprechen? Kann man unter solchen Bedingungen überhaupt von ihr sprechen? Muß nicht auch sie – wie Gott – im Wort bezeugt werden, um für den Menschen ansprechbar zu bleiben?

Die Tradition gibt darauf eine verfängliche Antwort: Nur eigens Berufene, mithin Autorisierte, sind befugt zu sprechen. Nur sie sollen die fast unmerkliche Grenzlinie zwischen heilsamer Offenbarung und heilloser Preisgabe des Göttlichen wahren können. Wer aber erteilt eine solche Legitimation im Falle der Natur? Eine Frage, die schlagartig die Untiefen der ganzen Inszenierung offenlegt.

Dem geschichtlichen Augenblick gehorchend, der gerade auch im ‚Ältesten Systemprogramm‘ mit der „absolute[n] Freiheit aller Geister, die [...] weder Gott noch Unsterblichkeit *außer* sich suchen dürfen“,

<sup>14</sup> Vgl. dazu „Die Folgen des Priesterunterrichts. Jakobinische Flugschrift“ (1800). In: Klassenbuch 1, hrsg. v. Hans Magnus Enzensberger u.a., Darmstadt u. Neuwied 1972, 79 f.

<sup>15</sup> Religion in Geschichte und Gegenwart (= RGG) IV, 1960, 1303.

<sup>16</sup> Theologische Realenzyklopädie (= TRE) 13, 1984, 634.

<sup>17</sup> TRE 23, 1994, 753.

<sup>18</sup> RGG IV, 1960, 1303.

<sup>19</sup> TRE 23, 1994, 746.

<sup>20</sup> Vgl. The Anchor Bible Dictionary 4 (1992), 1002.

<sup>21</sup> RGG IV, 1960, 1303 f.

<sup>22</sup> Vgl. auch Anm. 19 a.a.O.



zugleich den „Umsturz alles Afterglaubens, Verfolgung des Priesterthums“ proklamiert (StA IV, 298), glaubt Empedokles nämlich, sich die fragliche Vollmacht selbst erteilen zu können. Daß er dafür mit Verstoßung sanktioniert wird (E I 420), zeigt, inwieweit die als Kritik an der Selbstüberschätzung des Subjekts intendierte „Zurechtweisung“ (StA III, 163) des Empedokles Gefahr läuft, reaktionär zu entgleisen.

Sein vorgebliches Fehlgehen entlarvt ihn – der Spielanlage gemäß – als „kahlen Seher“ (E I 342) und „falschen Priester“ (StA II, 120), der folgerichtig in einen akuten *Sprachnotstand* gerät:

*[...] o könnt' ichs sagen, wie es war  
Es nennen – das Wandeln und Wirken deiner Geniusräfte  
Der Herrlichen, deren Genöß ich war, o Natur!  
Könnst' ichs noch Einmal vor die Seele rufen  
Daß mir die stumme todesöde Brust  
Von deinen Tönen allen widerklänge!* (E I 406-411)

Wie es war, können wir in der dritten Fassung nachlesen, in der Empedokles Manes gegenüber folgendermaßen Rechenschaft ablegt:

*Ein Knabe war ich, wußte nicht, was mir  
Ums Auge fremd am Tage sich bewegt',  
Und wunderbar umfingen die großen  
Gestalten dieser Welt, die freudigen,  
Mein unerfahren schlummernd Herz im Busen.  
Und staunend hört ich oft die Wasser gehn  
Und sah die Sonne blühn, und sich an ihr  
Den Jugendtag der stillen Erd entzünden.  
Da ward in mir Gesang und helle ward  
Mein dämmernd Herz im dichtenden Gebete,  
Wenn ich die Fremdlinge die gegenwärt'gen  
Die Götter der Natur mit Namen nannt'  
Und mir der Geist im Wort, im Bilde sich  
Im seligen, des Lebens Rätsel löste.* (E III 397-410)

Dieses schöne Einvernehmen ist für Empedokles unwiederbringlich verscherzt. Er, der, übermütig geworden, meinte, der stummen Natur seine Sprache leihen zu sollen, ist nunmehr selber verstummt, weil „das zarte Saitenspiel“ seiner ‚todesöden Brust‘ „zerschlagen“ ist (E III 188) und nur noch Mißtöne: Diskordanz, produziert.

Den „großen Akkord mit allem Lebendigen“ glaubt Empedokles fortan einzig (und irrigerweise, wie ich hinzufügen möchte) durch Sühne-Tod wiederherstellen zu können als Bedingung der Möglichkeit für ein wahrhaft sprechendes Tönen aus dem Abgrund der Natur selber.<sup>23</sup> In Wirklichkeit kommt es aber nicht auf die Alternative ‚Selbstermächtigung oder Selbstaufgabe‘ an, die sich bereits in Hölderlins erster ‚Hymne an die Freiheit‘ von 1792 mit den Imperativen „Kinder! kehret an die Mutterbrust!“ bzw. „Herrschet wieder! Herrscher der Natur!“ ansagte (StA I, 141, v. 60 u. 64); sondern – jenseits aller Unter- oder Überordnung – muß es darum gehen, als autonomer Mensch ein gelingendes, d.h. ‚harmonisch entgegengesetztes‘ Verhältnis zur Natur herzustellen: Eine Notwendigkeit, die dann im ‚Grund zum Empedokles‘ als gewonnene Einsicht und Folgerung aus den Aporien der ersten beiden Fassungen *expressis verbis* formuliert wird.

Bevor es jedoch auf dem vorgezeichneten Weg zur Überwindung der *Sprachkrise* kommt, spendet Empedokles seinen ratlosen Landsleuten zum Abschied noch jenes „langverhaltene“ „Wort“ (E I 1475 f.), das die Natur als Prüfstein moralischer, sozialer und politischer Normen in Anspruch nimmt. „Die Berufung auf die Natur als Quelle der Verbindlichkeit von Verhaltensregeln ist uralt.“<sup>24</sup> Als Beleg dafür genügt mir ein Hinweis auf jene – Physiologen genannten – „ersten europäischen Denker“, zu denen auch Empedokles gehört.<sup>25</sup> Kaum weniger alt sind die Bestrebungen, entgegengesetzte Interessen jeweils als ‚naturgemäß‘ zu rechtfertigen: „[...] das Naturrecht des Stärkeren und Intelligenten auf rücksichtslose Herrschaft konnte ebenso aus der Physis, der Natur, abgeleitet werden wie der Anspruch auf Gleichheit, der alle Herrschaftsverhältnisse unter Menschen als ‚widernatürlich‘ verwirft.“<sup>26</sup> Was jeweils im Einklang mit der Natur stehen soll, ist demnach oft das Ergebnis einer Projektion unterschiedlicher Bedürfnisse, Wünsche und Wertvorstellungen. Wir haben es deshalb in Begründungszusammenhängen dieser Art zumeist mit einer allenfalls einseitig oder ausschnittsweise wahrgenommenen Natur, bestenfalls mit einer Interpretation zu tun,

<sup>23</sup> Vgl. dazu Jürgen Söring, Hölderlins Empedokles – Die Tragödie eines Trauerspiels. In: Bad Homburger Hölderlin-Vorträge 1988/89, 78-101; 99 f.

<sup>24</sup> Vgl. Günther Patzig, Die Natur als Quelle moralischer Normen? SDR-Manuskript für die Sendung vom 18. Juni 1995, 1-11; 1.

<sup>25</sup> Vgl. Dieter Bremer, Von der Physis zur Natur. Eine griechische Konzeption und ihr Schicksal. Zeitschrift für philosophische Forschung 43, 1989, Heft 2, 241-264; 244 f.

<sup>26</sup> Vgl. auch Anm. 23 a.a.O.

wie Diderot sie z.B. in seinen 'Pensées sur l'interprétation de la nature' von 1753/54 versucht und redlicherweise auch als solche ausgegeben hat. Welcher Natur werden wir im 'Vermächtnis' des Empedokles ansichtig?

Eben jener, die 'der Rede nicht bedarf', weil sie angeblich für sich selber spricht: Eine Auffassung, der wir auch bei Novalis begegnen können, wenn er fragt: „Sollte die Natur nicht an sich verständlich sein – gar keines Kommentars bedürftig –“, oder wenn er, gegenwartskritisch, bemerkt: „Aus einem Menschen spricht für dieses Zeitalter Vernunft und Gottheit nicht vernehmlich [...] genug – Steine, Bäume, Tiere müssen sprechen, um den Menschen sich selbst fühlen, sich selbst besinnen zu machen.“<sup>27</sup>

Den Hintergrund bilden an Hamann geschulte<sup>28</sup>, zuletzt auf den augustinischen Topos vom 'Buch der Natur' zurückgehende Anschauungen<sup>29</sup>, die Novalis sich für seine 'Encyclopaedistik' in dem Merksatz festgehalten hat: „Der Mensch spricht nicht allein [...] – alles spricht – unendliche Sprachen“, die an den „Signaturen“ der Dinge, wie es bei Jakob Böhme unter Anspielung auf Paracelsus heißt, abgelesen werden können. Sie gehören für Novalis

zu jener großen Chifferschrift [...], die man überall, auf Flügeln, Eierschalen, in Wolken, im Schnee, in Krystallen und in Steinbildungen, auf gefrierenden Wassern, im Innern und Äußern der Gebirge, der Pflanzen, der Thiere, der Menschen, in den Lichtern des Himmels, auf berührten und gestrichenen Scheiben von Pech und Glas, in den Feilspänen um den Magnet her, und sonderbaren Coniuncturen des Zufalls, erblickt. In ihnen ahndet man den Schlüssel dieser Wunderschrift, die Sprachlehre derselben;

d.h. jene 'mystische Grammatik', in der sich der Logos des Weltalls artikuliert; ein Logos jedenfalls, der sich dechiffrieren und entschlüsseln läßt, wenn man nur, wie der „Lehrer“ in Hardenbergs Prosafragment, „die Züge zu versammeln [versteh], die überall zerstreut sind.“<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Zit. nach Wilhelm Lehmann, Vom lyrischen Gedichte u. Biographische Nachricht. In: ders., Gedichte, ausgew. v. Rudolf Hagelstange, Stuttgart 1963, 55-64; 55 u. 67.

<sup>28</sup> Vgl. Hamann. Magus des Nordens, Hauptschriften, hrsg. v. Otto Mann, Leipzig o.J., 301 f.: „Allen Sprachen liegt im allgemeinen eine zugrunde, Natur, [...]“

<sup>29</sup> H.M. Nobis, Buch der Natur. In: HWPh 1, 1971, 957 ff.

<sup>30</sup> Vgl. Novalis, Schriften, hrsg. v. Paul Kluckhohn und Richard Samuel, Stuttgart, Schriften 1 (1960/1977), 79 sowie Schriften 3 (1968), 267 f. (= 138 u. 143). Vgl. dazu Jürgen Söring, Grenzen der Lesbarkeit. Über die Kunst des Versagens. In: Lehrmittel Deutsch. Bulletin CILA 43, Neuchâtel 1986, 189-211; 191 f.

Einer solchen besonderen Lese- und Auslegungskompetenz bedarf es nach Ansicht des Empedokles nicht. Er begnügt sich vielmehr mit einem schlichten Hinweis: mit der Deixis auf die vorgeblich unmittelbare Gegenwärtigkeit der Natur, sowie mit der Aufforderung an das Volk von Agrigent, „[...] wie Neugeborne / Die Augen auf zur göttlichen Natur“ zu heben: „Wenn dann“ die Elemente, also „des Himmels Licht“ und „süßer Lebensothen“, die „Quellen aus dem Fels“ und „Der Erde Grün“, aber auch „Berg und Meer und Wolken und Gestirn“ „von neuem“ oder besser noch: „wie zum erstenmale“, „vor euer Auge kommen“ (E I 1509-1522), dann, so fährt Empedokles voller Zuversicht fort, ja dann „sprechen [...] statt meiner / Des Himmels Blumen, [...] / Und die der Erde tausendfach entkeimen“ (E I 1593 ff.), so verständlich, daß jedes Dolmetschen sich erübrigt: Ein Zuspruch im Konditionalis, durch den sich seine Mitbürger nicht sonderlich gefördert fühlen. Und wer wollte es ihnen verdenken?

Tatsächlich ist der erteilte Rat eine Zumutung, die an zwei Voraussetzungen hängt: zum einen daran, daß die Natur immer und überall ‚göttlichgegenwärtig‘ sei, und zum andern daran, daß die Menschen ohne Anleitung *epochä* üben und die Natur, wenn sie denn anwesend ist, unverstellt oder vorurteilsfrei, also „wie zum erstenmale“, wahrnehmen können: Eine Unterstellung, die in der zweiten Fassung mit dem zitierten Satz widerrufen wird, daß „Sonn und Luft / Und Erd und ihre Kinder“ „stillschweigend“ „umeinander“ leben und sich, „wie Fremdlinge [...] unvernehmlich“ sind.

Wie aber, wenn die Natur, zumal in der arkadischen Erscheinungsform, die Empedokles ihr – auf den Spuren Vergils<sup>31</sup> – immer wieder andichtet, für uns tendenziell abwesend ist: Ein Befund, den Peter Huchel in seinem Gedicht 'Der Garten des Theophrast' auf der Spur Hölderlins, wie ich meine, zum Anlaß poetischen Gedenkens und Bewahrens nahm:

Wenn mittags das weiße Feuer  
Der Verse über den Urnen tanzt,  
Gedenke, mein Sohn. Gedenke derer,  
Die einst Gespräche wie Bäume gepflanzt.  
Tot ist der Garten, mein Atem wird schwerer,  
Bewahre die Stunde, hier ging Theophrast,  
Mit Eichenlohe zu düngen den Boden,

<sup>31</sup> Vgl. Bucolica. In: Virgil, Bucolica, Georgica, Aeneis, hrsg. v. Friedrich Klingner, Zürich u. Stuttgart 1967, 9-174.

Die wunde Rinde zu binden mit Bast.  
Ein Ölbaum spaltet das mürbe Gemäuer  
Und ist noch Stimme im heißen Staub.  
Sie gaben Befehl, die Wurzel zu roden.  
Es sinkt dein Licht, schutzloses Laub.<sup>32</sup>

Für diesen Krisenfall der Zerrüttung der Natur hat Empedokles keine Vorsorge getroffen. Aus Scheu davor, ‚positiv‘ zu werden (vgl. StA IV, 222 Anm. 4), und weil „die göttliche Natur“, wie Diotima schon befunden hatte, „in kein Buch geschrieben werden kann“ (StA III, 116), entzieht er sich der Verantwortung durch seinen Sprung in den Ätna, in dem Vertrauen darauf, daß die Natur dann „gerade heraus“, d.h. wieder unmittelbar zum „Herzen der Gemeinde“ sprechen werde (ebd.). Dieses Vertrauen ist jedoch fehl am Platz.

Bei Novalis kann man erfahren, worin „das echte Erfordernis eines Naturkündigers“ besteht, der zugleich ein „Messias der Natur“ ist.<sup>33</sup> Empedokles selber erkennt sich schließlich in der Rolle eines solchen Mittlers, „vor dem [...] / Das Göttliche den Schleier abgeworfen“ (E I 1740 ff.), auf daß er es anderen entschleiern und mit-teilen kann. Solche ‚Evangelia‘ erheischen keine ‚Nullsetzung‘ „durch freiwilligen Tod“ (StA IV, 147): die eigentliche *hamartia* des Empedokles, sein entscheidender Fehler, sondern lediglich den Verzicht auf die Präention, „Meister und Herr“ der Natur zu sein, anstatt sich – wie Heraklit – „auf sie hinhorchend“<sup>34</sup>, „bescheiden und fromm“ vor ihrem „Geiste“ zu beugen. (Nr. 179, 4.6.1799, StA VI, 329)

Insofern es Empedokles daran fehlen läßt, mißraten ihm seine Mitteilungen auch und gerade da, wo er die Natur einseitig ‚idealisiert‘, d.h. geschönt und gefiltert sehen läßt. Die Zutaten der von ihm vorgezeigten natürlichen Welt: Himmel, Meer und Erde, Sterne, Wolken, Inseln und Gebirge, Äther, Sonnenlicht und Quellen, heiterer Tag, Dämmerung und Nacht, Blumen, Bäume, Garten und Hain, Purpurtraube, goldne Frucht und edles Korn, sind nahezu allesamt stilisierte Versatzstücke einer idyllischen Natur-Ansicht, die – ebenso wie die Kehrseite mit Wetterwolken, Wind und Regen oder „Sonnenbrand“ „im schattenlosen Sande“ (E I 1292 u. 1034) – nur der Reflex einer subjektiven

<sup>32</sup> Peter Huchel, *Chausseen Chausseen*. Gedichte, Frankfurt/M. 1982, 81.

<sup>33</sup> Vgl. auch Anm. 30; Schriften I, 107 und 111.

<sup>34</sup> Vgl. VS 22 B 112.

Befindlichkeit, mithin von einer Innensicht präokkupert ist, die eine unbefangene Wahrnehmung der äußeren Natur gerade blockiert. Der von Goethe zurecht gerügte Mangel an Genauigkeit, der den Dichter die sinnliche Nähe der Natur und damit „das Lebendige in der Poësie“ zunächst verfehlen läßt (Nr. 167, 12.11.1798, StA VI, 289), hat seinen Grund in jener – von Hölderlin selber einbekannten – „Verläugnung alles Accidentellen“, die an der Natur fast vorsätzlich übersieht, was zu ihrer Darstellung als „eines lebendigen Ganzen“ erforderlich wäre. (Nr. 183, 3.7.1799, StA VI, 339)

Diese partielle ‚Blindheit‘ ist es im übrigen, die Hölderlin seinen Freund Hiller um dessen „offnes unumwölktetes Auge“ hat beneiden lassen. (StA I, 173, v. 22) Und Neuffer gegenüber gesteht er:

*Es fehlt mir weniger an Kraft, als an Leichtigkeit, weniger an Ideen, als an Nüancen, weniger an einem Hauptton, als an mannigfaltig geordneten Tönen, weniger an Licht, wie an Schatten, und das alles aus Einem Grunde; ich scheue das Gemeine und Gewöhnliche im wirklichen Leben zu sehr.*

(Nr. 167, 12.11.1798, StA VI, 289)

Von hierher ist es nur noch ein Schritt zu der – gewiß auch selbstkritisch auf das Naturbild im ‚Empedokles‘ zu beziehenden – Einsicht: „Das Reine kan sich nur darstellen im Unreinen und versuchst Du, das Edle zu geben ohne Gemeines, so wird es als das Allerunnatürlichste [...] dastehn“. (Ebd., 290)

Hölderlin war sich also durchaus im klaren, wie weit er auf der ‚Empedokles‘-Stufe noch von jener komplexen Sicht der Dinge entfernt war, die dann – über die Konzeption des ‚Aorgischen‘ hinaus – mit der Rede von „des Elements Gewalt“ (Nr. 240, vmtl. Nov. 1802, StA VI, 432), der „in die exzentrische Sphäre der Todten“ reißenden „Naturmacht“ bzw. dem „ewig menschenfeindlichen Naturgang“ (StA V, 197, 201 u. 269) allmählich an Substanz, Profil und einer Widerständigkeit gewinnt, die sich im Rumoren des ‚unteren Gewitters‘ (StA II, 103, v. 21), Zwietracht und Wildnis entfesselnd, ansagt. Demgegenüber schreibt Empedokles einen Natur-Mythos fort<sup>35</sup>, der noch in viel höherem Maße durch religiöse, philosophische und literarische Diskurstraditionen konditioniert als durch konkrete Erfahrung beglaubigt ist.

<sup>35</sup> Vgl. Jürgen Söring ‚Natürliche Dialektik‘ – Von den Kehrseiten Rousseaus. In: *Rousseauismus – Naturevangelium und Literatur*, hrsg. v. Jürgen Söring, erscheint Frankfurt/M. 1998.

Das wird, nicht zuletzt, deutlich an den folgenden Stellen, die die Frage nach dem ‚Subjekt‘ (*hypokeimenon*) des Sprechens durch Zitat und Berufung auf hergebrachte Leitvorstellungen vieldeutig offenlassen. Während Empedokles sein Mittler- und Verkünderamt gegen Ende der ersten Fassung gleichsam religiös in der Selbstoffenbarung der ‚göttlichen Natur‘ begründet, die ihn daraufhin, jedem Mißbrauch vorbeugend, wie ein „Gefäß“ „zerbrechen“ soll (E I 1718-23), vindiziert er sich in der zweiten Fassung, diesmal unter ‚aufgeklärter‘ Anspielung auf ‚Bildungstrieb‘ und ‚Menschenbestimmung‘, eine sprachlich definierte Vollmacht (Nr. 179, 4.6.1799, StA VI, 328), die die Natur im Interesse der Entfaltung, Förderung und Erheiterung des Lebens selbstbewußt zum Sprechen und damit zu weltverändernder Wirkung bringt:

*Voll schweigender Kraft umfängt  
Den ahnenden daß er bilde die Welt  
Die große Natur  
Daß ihren Geist hervor  
Er rufe, trägt der Mensch  
Die Sorg im Busen und die Hoffnung,  
Strebt tief wurzelnd  
Das gewaltige Sehnen ihm auf  
Und viel vermag er und herrlich ist  
Sein Wort, es wandelt die Welt*

(E II 534 ff.)

Hier ist die – allem Sinnen, Ahnen, Sorgen, Hoffen und Sehnen des Menschen eigentümliche – Orientierung auf Zukunft hin die Bedingung der Möglichkeit einer Evokation und ‚Beschwörung‘ des „lebendigen Geist[es]“ (StA IV, 141) durch das ‚herrliche‘ Wort, das, fern allem schuldhaften Fehlgehen, „den ewigen Vollendungsgang der Natur“ vielmehr ‚beschleunigt‘. (Nr. 179, 4.6.1799, StA VI, 328)

Im Umriß ist damit bereits die dialektische Integration von Natur und Sprache vorgespurt: Ein Modell, das im ‚Grund zum Empedokles‘, jenseits falscher Hierarchisierung, auf der Gleichberechtigung zweier Prinzipien beruht, die – auf die Gefahr fehlleitender Äquivokationen hin – „Natur und Kunst“ genannt werden (StA IV, 152). Deren transzendente Funktion in bezug auf die ‚Erklärung‘ von ‚Gebilden‘ aller Art wird begreiflicher, wenn wir die Rede von Natur und Kunst im Horizont der platonisch-stoisch uminterpretierten Chaos-Kosmos-Spekulation situieren,

die ja auch eine „Schlichtung des Streitens“<sup>36</sup> im Interesse der Hervorbringung: der *poiäsis*, eines ‚harmonisch entgegengesetzten Ganzen‘ intendiert: Eine Vermittlung, die sich – biblischer Tradition gemäß – durch das Ordnung (: zumal den *ordre du discours*) stiftende Wort vollbringt.

Die Zuordnungen, die Hölderlin dabei vornimmt, sind durchaus plausibel: Während der – als organisierendes Prinzip verstandenen – Kunst die Sprache eigentümlich ist, wird das „unorganisiertere und desorganisierende“ Natur-Prinzip als sprachlos bezeichnet (StA IV, 155); „das sprachlose“ und „das Sprechende“ (ebd.) sind indes keine absoluten Gegensätze, die sich ausschließen, sondern polare Gegensätze, die sich bedingen: sie brauchen einander und stimmen deshalb, obwohl verschieden, wie die Töne eines Akkords zusammen, der als *concordia discors* nur eine pythagoreisch inspirierte Metapher des (zuletzt auf Heraklit zurückgehenden) Harmonisch-entgegengesetzten ist.

Ohne auf das genaue *procedere* solcher Vermittlung näher eingehen zu wollen, die sich Hölderlin gerne als einen Vorgang wechselseitiger Vertauschung der Korrelate, als Umschlag des einen ins andere bzw. als Koinzidenz von Streit und Innigkeit vorstellt, kommt es mir vorderhand darauf an, den vom Empedokles des ‚Frankfurter Plans‘ auf tödlichen Irrwegen gesuchten „großen Akkord mit allem Lebendigen“ nunmehr als Plädoyer für einen bleibenden Ausgleich von ‚Organischem‘ und ‚Aorgischem‘, von ‚Subjektivem‘ und ‚Objektivem‘, von Dichter-Sprache und Natur zu interpretieren. In dieser aus später Einsicht gewonnenen Perspektive würde ‚der große Akkord‘ jenen Indifferenz-Punkt bezeichnen, wo für den Dichter „das sprachlose Sprache [...] gewinnt“ und doch paradoxerweise zugleich „das Sprechende unaussprechlich“ bleibt (StA IV, 155).

Die Hymne ‚Germanien‘ bietet dafür einen willkommenen Beleg: „O trinke Morgenlüfte, / Biß daß du offen bist“, so ergeht die Weisung an „die Priesterin, die stillste Tochter Gottes“:

*Und nenne, was vor Augen dir ist,  
Nicht länger darf Geheimniß mehr  
Das Ungesprochene bleiben,  
Nachdem es lange verhüllt ist;  
[...]*

<sup>36</sup> Vgl. Ovid, Metamorphosen, I, 21.

Wo aber überflüssiger, denn lautere Quellen  
 Das Gold und ernst geworden ist der Zorn an dem Himmel,  
 Muß zwischen Tag und Nacht  
 Einsmals ein Wahres erscheinen.  
 Dreifach umschreibe du es,  
 Doch ungesprochen auch, wie es da ist,  
 Unschuldige, muß es bleiben.

(StA II, 150 ff.)

Die versucherische Frage nach dem Warum? und Wieso? solchen ‚Müssens‘ bewußt abwehrend, folgt daraus eine Poetik, die am *phainomenon kryptetai* mystischer Offenbarungsrede orientiert ist, die als ein „Verbergendes Enthüllen“<sup>37</sup> bzw. als ein ‚entbergendes Verhüllen‘ verstanden werden muß, das nun allerdings genau den – am ‚Frankfurter Plan‘ entwickelten – sprachskeptischen Bedenken Rechnung trägt. „Warum [...] der lebendige Geist dem Geist nicht erscheinen [kann]?“ Diese Frage hat sich Schiller bekanntlich mit einem Pentameter beantwortet, der analog auf den Naturgeist anwendbar ist: „Spricht die Seele, so spricht, ach! schon die Seele nicht mehr.“<sup>38</sup> Als Möglichkeit bleibt darum nur ein ‚umschreibendes Nennen‘ dessen, „was vor Augen [...] ist“. Dazu bedarf es eines poetischen Verfahrens, das Rilke Rodin gegenüber folgendermaßen erläutert hat:

J'ai évoqué surtout des femmes en faisant soigneusement toutes les choses autour d'elles, laissant un blanc qui ne serait qu'un vide, mais qui, contourné avec tendresse et amplement, devient vibrant et lumineux [...].

Der Satz bedeutet, auf die Natur bezogen, „daß man“, um ihren Geist hervorzurufen, „nur ein einziges Mittel zur Verfügung hat, um [ihn] sichtbar zu machen: man muß alles“ geräumig und sorgfältig konturieren, „was [ihn] umgibt, und [ihn] selbst ganz aussparen.“<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Vgl. „Verbergendes Enthüllen“. Zur Theorie und Kunst dichterischen Verkleidens. Festschrift für Martin Stern zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Wolfram Fues u. Wolfram Mauser, Würzburg 1994.

<sup>38</sup> Schiller, NA 2 I, 322.

<sup>39</sup> Vgl. Materialien zu Rainer Maria Rilke ‚Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge‘, hrsg. v. Hartmut Engelhardt, Frankfurt/M. 1974, 55 u. 165. Um einem möglichen Mißverständnis vorzubeugen: Hölderlin und Rilke lassen sich insofern ‚kurzschließen‘, als es hier um das poetische Verfahren und nicht um eine ontologische Aussage geht. Die Frauen sind bei Rilke ebenso ‚da‘ wie das ‚ungesprochene Wahre‘ oder die Natur bei Hölderlin; aber sie lassen sich, ebensowenig wie im Falle des ‚Wahren‘, aussprechen: sie

Für diese ‚umschreibende‘ Evokation der *présence absente* des Naturgeists bedarf es, weiterhin, einer Sprache, der es – um einmal noch Celan zu zitieren – „bei aller unabdingbaren Vielstelligkeit des Ausdrucks, um Präzision [geht]. Sie verklärt nicht, »poetisiert« nicht, sie nennt und setzt, sie versucht, den Bereich des Gegebenen [...] auszumessen.“<sup>40</sup>

Wer wollte leugnen, daß Hölderlins Sprache im Durchgang durch die ‚Empedokles‘-Krise hinsichtlich der Natur an intensiver Nennkraft und Genauigkeit gewinnt, wobei mir vor allem – neben ‚Andenken‘ und ‚Der Ister‘ – die im ‚Homburger Folioheft‘ enthaltene hymnische Spätdichtung vorschwebt. Wie weit sind wir in diesen – sprachlich durch die im Wort-sinn zu nehmende Erfahrung sowohl der „Gasognischen Lande“ (StA II, 251) wie der „heimathliche[n] Natur“ (Nr. 240, vmtl. Nov. 1802, StA VI, 433) gereiften – Dichtwerken von der Manier der ‚Main‘-Ode von 1799 entfernt, die überhaupt nichts benennt, ‚was vor Augen ist‘ oder gewesen wäre, sondern, statt dessen, in acht von zehn Strophen „[...] das trauernde Land der Griechen“ (StA I, 303), wo Hölderlin niemals war, „mit der Seele suchend“<sup>41</sup> imaginiert, bevor sie den („hingleitende Gesänge“ lehrenden) Fluß dem „Bruder“ Rhein und schließlich dem „Ocean“ zuwallen läßt. (StA I, 304) Spät erst gelingt es Hölderlin, jene „trefflichen Menschen“ zu übertreffen, von denen er in der ‚Vorrede‘ zur vorletzten Fassung des ‚Hyperion‘ sagt, daß sie „uns das schöne Detail der Natur mit so unverkenbarer Liebe vergegenwärtigen“ (StA III, 235). Indem er anfängt, „natürlich [...] zu singen“ (Nr. 240, vmtl. Nov. 1802, StA VI, 433), vermag er – ‚zuverlässig‘ (vgl. StA V, 195) und ohne Fehl – „das Schikliche [zu] treffen in dem, was [seine] Sache“ als Dichter ist. (Nr. 239, 16.4.1802, StA VI, 431)

Den möchte ich deshalb zum Ausklang für sich selber sprechen lassen mit einem Fragment, von dem ich meine, daß es als Gedicht der Natur dieser wahrhaft entspricht:

*Indessen laß mich wandeln  
 Und wilde Beeren pflücken  
 Zu löschen die Liebe zu dir*

müssen deshalb durch Umschreiben evoziert bzw., wie es bei Hölderlin heißt, ‚her-vorgerufen‘, also durch Aussparen vergegenwärtigt werden.

<sup>40</sup> Paul Celan (Antwort auf eine Umfrage der Librairie Flinker, Paris <1958>). In: GW 3, 167.

<sup>41</sup> Goethe, Iphigenie auf Tauris, I, 1, v. 12.

An deinen Pfaden, o Erd'  
Hier wo [...]

[...] Rosendornen  
Und süße Linden duften neben  
Den Buchen, des Mittags, wenn im falben Kornfeld  
Das Wachstum rauscht, an geradem Halm,  
Und den Naken die Ähre seitwärts beugt  
Dem Herbste gleich, jetzt aber unter hohem  
Gewölbe der Eichen, da ich sinn  
Und aufwärts frage, der Glockenschlag  
Mir wohlbekannt  
Fernher tönt, goldenklingend, um die Stunde, wenn  
Der Vogel wieder wacht. So gehet es wohl.

(StA II, 206)

Mit dem ‚lichtvollen Vibrieren‘ solcher Verse hat sich Hölderlin nicht nur das – in den frühen Jacobi-Exzerpten als Ansporn festgehaltene – „Verdienst“ erworben, „Daseyn zu enthüllen, und zu offenbaren“, sondern zugleich den – für den ‚Forscher‘ ebenso wie für den Dichter verbindlichen – ‚letzten Zweck‘ erfüllt: „das Unauflösliche, Unmittelbare, Einfache“ (StA IV, 210).

Reizbarkeit – Bildungstrieb – Seelenorgan

Aspekte der Medizingeschichte der Goethezeit\*

Von

Sigrid Oehler-Klein und Manfred Wenzel

Zur Diskussion gestellt war die Frage, ob und inwieweit sich von drei zentralen Begriffen der Medizingeschichte der Goethezeit – Albrecht von Haller: Reizbarkeit<sup>1</sup>; Johann Friedrich Blumenbach: Bildungstrieb<sup>2</sup>; Samuel Thomas Soemmerring: Seelenorgan<sup>3</sup> – Querverbindungen zum Werk Hölderlins ziehen lassen. Die Quellenlage läßt insgesamt kaum Rückschlüsse darauf zu, welche medizinisch-naturwissenschaftlichen Werke Hölderlin kannte und auf welche Weise er sie rezipierte. Hinzu kommt, daß Hölderlins Naturbegriff<sup>4</sup> von ganz anderer Dimension ist als bei wissenschaftlichen Autoren, denen es primär um die Erforschung von Objekten und Sachverhalten geht.

Sigrid Oehler-Klein stellte zunächst den für die Wissenschaftsgeschichte des 18. Jahrhunderts zentralen Begriff der Reizbarkeit vor.

Hölderlin hat sich selbst in Briefen als besonders empfindlich und zugleich als sehr reizbar charakterisiert. Wie aber läßt sich ein Zusammenhang von erhöhter physischer Reizbarkeit (der Nerven) und allgemeiner Empfindlichkeit denken, welche Bedeutung erhalten diese Zustandsbeschreibungen für Hölderlin – sowohl hinsichtlich der Beurteilung eigener persönlicher Entwicklung, als auch ganz allgemein für die des poetischen Genies? Und in welcher Beziehung stehen die von

\* Arbeitsgruppe A der Jahrestagung der Hölderlin-Gesellschaft in Bad Homburg, 31. Mai 1996. – Ulrike Enke hat ihr Referat zum Begriff des Bildungstriebes unter Berücksichtigung der Diskussion weiter ausgearbeitet. Es erscheint als selbständiger Beitrag im vorliegenden Band.

<sup>1</sup> Albrecht von Haller, *De partibus corporis humani sensibilibus et irritabilibus. Commentarii Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis* 2, 1753, 114-158. Dt. Ausgabe: *Von den empfindlichen und reizbaren Teilen des menschlichen Körpers*. Deutsch hrsg. und eingel. von Karl Sudhoff, Leipzig 1922 (= *Klassiker der Medizin*; 27).

<sup>2</sup> Johann Friedrich Blumenbach, *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*, Göttingen 1781.

<sup>3</sup> Samuel Thomas Soemmerring, *Ueber das Organ der Seele*, Königsberg 1796.

<sup>4</sup> Vgl. Stefan Büttner, *Natur – ein Grundwort Hölderlins*. HJb 26, 1988/89, 224-247.

Hölderlin verwandten Begriffe mit den zeitgenössischen medizinischen Termini der Sensibilität und Irritabilität? Immerhin war der Begriff der Irritabilität, der Reizbarkeit, derart verbreitet, daß es spätestens „ab 1770 [...] keine medizinische Veröffentlichung mehr [gab], in der Irritabilität oder eines ihrer Analoge nicht eine Rolle gespielt hätte.“<sup>5</sup>

Hölderlin hat einerseits dankbar begrüßt, „daß ich empfinden konnte, wo tausende gleichgültig vorüberziehen“ (StA VI, 39; Nr. 23, 5.6.1788), andererseits hat er seine besondere Empfindungsgabe bedauert, weil er – wie er schreibt – nicht so fest, sondern zerstörbarer als andere organisiert sei. Demzufolge habe ihn die negative Erfahrung empfindlicher als andere (StA VI, 290; Nr. 167, 12.11.1798) getroffen; und gerade das Erlebnis des Mangelhaften (vgl. StA VI, 327; Nr. 179, 4.6.1799) sei in diesen Zeiten den empfindungsfähigen und nicht gefestigten Naturen ungünstig. „Ich habe die Hälfte meiner Jugend in Leiden und Irren verloren, die nur aus dieser Quelle [der Empfindlichkeit] entsprungen“, schrieb er im Januar 1799 an die Mutter (StA VI, 308; Nr. 173), und er führt wenige Zeilen später – um der Analyse seiner Schwäche eine physiologisch-pathologische Erklärung an die Seite zu stellen – aus: „Ich bin zwar gesund und jetzt gesünder als sonst, und leide am Kopf und in den Eingeweiden nimmer, wie gewöhnlich, aber ich finde doch, daß meine Nerven zu reizbar sind.“ (Ebd., 309) Als reizbar – „leider!!!“ (StA VI, 10; Nr. 6, 18.2.1787) – bezeichnete er sich auch in früheren Briefen. Man kann in Anbetracht zeitentsprechender Verwendung der Begrifflichkeiten<sup>6</sup> Hölderlins Beobachtung, nämlich zu reizbare Nerven zu besitzen

<sup>5</sup> Richard Toellner, Mechanismus – Vitalismus: ein Paradigmawechsel? Testfall Haller. In: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen und die Geschichte der Wissenschaften, hrsg. v. Alwin Diemer, Meisenheim am Glan 1977, 61-72; 65.

<sup>6</sup> Vgl. Joachim Heinrich Campe, Ueber Empfindsamkeit und Empfindelheit in pädagogischer Hinsicht, Hamburg 1779, 39: „Der Erzieher muß also [...] wissen, in welches Erdreich, in welches moralische und politische Klima die Pflanze, deren er wartet, versetzt werden soll, um seine Maasregeln darnach zunehmen. Aber laßt uns hierbei nicht vergessen, daß grade diejenigen Menschen, deren Bestimmung eine grössere Porzion Empfindsamkeit ertragen kan, auch schon durch ihre ganze ruhige Lebensarth eine grössere Schwäche und Reizbarkeit der Nerven anzunehmen pflegen, und daher in der Jugend auch äußerst behutsam zu behandeln sind, wenn ihre künftige Empfindsamkeit nicht das Maas überschreiten soll.“ (Zitiert nach Gerhard Sauder, Empfindsamkeit, Bd. III, Stuttgart 1980, 12.) Vgl. auch Wilhelm Gottlieb Becker, Das Seifersdorfer Thal [...], Leipzig 1800, 1: „Die Schönheiten der Natur sind nur für gefühlvolle Seelen geschaffen: den Augen des Fühllosen sind sie verborgen; oder er erblickt in den Gegenständen, welche sie schmücken, höchstens nur die äußere Gestalt, die den Sinnen sich aufdrängt, ohne den

und überhaupt reizbar zu sein, womit er zunächst ganz allgemein die ihm eigene (d.h. in der Wirkung und Häufigkeit verstärkte bzw. vermehrte) physiologische Reaktion auf äußere und innere Reize beschreibt, durchaus mit seinen Aussagen verbinden, daß er zwar eine „von Natur gewiß nicht ungünstige Empfindungs-gaabe“ (StA VI, 327; Nr. 179, 4.6.1799) besitze, die sich aber unter dem Einfluß wenig trefflicher Erfahrungen und ungünstiger Verhältnisse „noch nicht zu einer Fertigkeit des bestimmteren Gefühls gebildet“ (ebd.) habe, sondern sich als gefährlich und potentiell zerstörerisch erweise, trotz aller „Einsicht des Bessern und Glücklichen“ (StA VI, 308; Nr. 173, Jan. 1799).<sup>7</sup>

Den Zusammenhang von Reizbarkeit und Empfindlichkeit formulierte Herder in seinem Aufsatz 'Vom Erkennen und Empfinden den zwei Hauptkräften der menschlichen Seele' aus dem Jahre 1775<sup>8</sup> folgendermaßen: Der Reiz sei der „Keim der Empfindung“<sup>9</sup> und die Empfindung „Aggregat aller dunkeln Reize“.<sup>10</sup> Die Bedingung allen Empfindens und Erkennens ist nach Herder die eigentümliche, aber individuell jeweils unterschiedliche Fähigkeit, die ganze uns umgebende Welt voller Reize durch unseren darauf ausgerichteten lebendigen, erregbaren Organismus aufzunehmen, und zwar durch das Nervengebäude, das alle – zunächst getrennten<sup>11</sup> – Kräfte einige. Jedoch: Letztlich herrscht nach Herder nur *eine* ordnende, einende Kraft, der lebendige Geist, über diese verschiedenen organischen Kräfte, ohne welche aber die Seele nicht das wäre, was sie ist. Herder vollzieht die Verbindung zwischen Körper und Seele mit Hilfe eines Kraftbegriffes, der in der Rezeption einer neuen

Geist zu beschäftigen. Alles ist schön im großen Ganzen der Natur, aber nur dem, der es übersieht; selbst in den scheinbaren Nachlässigkeiten derselben ist Ordnung und harmonischer Reiz.“ (Zitiert nach Sauder, ebd., 117.)

<sup>7</sup> Im Brief an den Bruder vom 4.6.1799 (StA VI, 327; Nr. 179) heißt es: „Die Barbaren um uns her zerreißen unsere besten Kräfte, ehe sie zur Bildung kommen können, und nur die veste tiefe Einsicht dieses Schicksaals kann uns retten, daß wir wenigstens nicht in Unwürdigkeit vergehen.“

<sup>8</sup> In: Johann Gottfried Herder, Werke, hrsg. von Wolfgang Pross, Bd. 2, München/Wien 1987, 580-663.

<sup>9</sup> Ebd., 590.

<sup>10</sup> Ebd., 597.

<sup>11</sup> Vgl. ebd., 583. Deutlicher unterschied Herder die drei Kräfte Hallers, Elastizität, Sensibilität und Irritabilität, dann 1784 im ersten Band der 'Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit' (Johann Gottfried Herder, Ausgewählte Werke in Einzelausgaben, hrsg. von Heinz Stolpe, 2 Bde., Berlin und Weimar 1965; Bd. 1, 83), um sie nun aber aus einer einheitlichen Kraft abzuleiten.

Definition der Kraft durch Isaac Newton steht, die dieser am Beispiel der Attraktionskraft und der Gravitation entwickelte. Newton selbst hat infolge einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Descartesschen Mechanismus, mit dessen Hilfe man die quantifizierbaren Wirkungen der Naturkräfte nicht erklären könne, die aktiven Kräfte, die sowohl physikalische wie physiologische Prozesse veranlassen, zwischen Materiellem und Immateriellem angesiedelt.<sup>12</sup>

Auch Schiller sah sich mit dem Problem, wie nach dualistischen Prinzipien die empirisch evidente Einheit des Menschen zu verstehen sei, konfrontiert<sup>13</sup>, und er erkannte 1779 in seiner 'Philosophie der Physiologie' die Notwendigkeit, eine Mittelkraft anzunehmen, die – nicht vergleichbar mit der herrschenden ordnenden Kraft Herders – einerseits geistig, andererseits materiell „von der Materie verändert wird, und die den Geist verändern kann.“<sup>14</sup> Beeinflusst von der englischen neuralpathologischen Schule (William Cullen)<sup>15</sup> formulierte er die wechselseitige Abhängigkeit von körperlichen und geistig-seelischen Zuständen, sah in seiner medizinischen Dissertation beispielsweise als Folge angenehmer Empfindungen die „Reizbarkeit als Empfindlichkeit“<sup>16</sup> erhöht: Freude könne das Nervensystem in lebhaftere Wirksamkeit versetzen. In Abweichung vom strikt sensualistischen Konzept Herders ging Schiller allerdings von der prinzipiellen Möglichkeit aus, daß der als frei gedachte Geist auf den Körper einwirken könne. Auf dieser Basis konnte Schiller erst in den poetologischen Schriften einen steuerbaren Zusammenhang von moralischer und sinnlicher Natur des Menschen behaupten.<sup>17</sup> Auch Hölderlins Bekenntnis an Schelling, „daß auch die Seele nicht ohne die Organe und die Organe nicht ohne die Seele bestehen können, und daß

<sup>12</sup> Vgl. Heinrich Feldt, Der Begriff der Kraft im Mesmerismus. Die Entwicklung des physikalischen Kraftbegriffes seit der Renaissance und sein Einfluß auf die Medizin des 18. Jahrhunderts, Diss. med., Bonn 1990, 64 ff.

<sup>13</sup> Vgl. Wolfgang Riedel, Die Anthropologie des jungen Schiller. Zur Ideengeschichte der medizinischen Schriften und der 'Philosophischen Briefe', Würzburg 1985, 62 f.

<sup>14</sup> Friedrich Schiller, Philosophie der Physiologie. In: Ders., Medizinische Schriften. Eine Buchgabe der Deutschen Hoffmann-La Roche AG aus Anlaß des 200. Geburtstages des Dichters, 10. November 1959, [Miesbach] 1959, 37-59; 41.

<sup>15</sup> Vgl. Riedel, Anthropologie [wie Anm. 13], 7 f.

<sup>16</sup> Friedrich Schiller, Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen. In: Ders., Medizinische Schriften [wie Anm. 14], 135-180; 159.

<sup>17</sup> Vgl. z.B. Friedrich Schiller, Ueber Anmut und Würde. NA 20 I, 251-308; 271. (Dort über die moralische Ursache der Anmut in „demjenigen, was bei absichtlichen Bewegungen unabsichtlich“ ist.)

sie beede, wenn sie abgesondert und hiermit beede aorgisch vorhanden sind, sich zu organisiren streben müssen und den Bildungstrieb in sich voraussetzen“ (StA VI, 347; Nr. 186, Juli 1799), ist verknüpft mit der Überzeugung, daß der Mensch sich selbst eine Organisation zu geben im Stande sei (StA III, 163). Die zu reizbare, empfindliche Natur könne gefestigt, gegen die Gefahr der Zerstörung bewahrt werden, wenn geistige Anstrengung die – negativen – Erfahrungen nutzbar mache.

Allerdings wird im Vergleich zu Schiller die reizbar-empfindliche Konstitution, aus der die Möglichkeit geniehafter Entwicklung oder aber Zerstörung erwächst, in ihrer Abhängigkeit von den Erfahrungen (Reizen) stärker betont. Über das Verhältnis von individueller Organisiertheit und Entwicklung (Zerstörung oder Vervollkommnung) reflektierend, schreibt Hölderlin, er müsse bewußt die zerstörerisch wirkenden Dinge als unentbehrlichen Stoff auffassen, damit vor deren Schatten „der Ton meiner Seele um so lebendiger hervorspringt“ (StA VI, 290; Nr. 167, 12.11.1798). Einsicht muß sich dem empfindenden Genie zugesellen, um den notwendigen und naturhaften Prozeß der Bildung und Erfahrung zu lenken, ohne die auch das Genie nicht zu denken ist (vgl. StA VI, 347; Nr. 186, Juli 1799). Hölderlin demonstriert damit beispielhaft an sich selbst seine Philosophie der Einheit von Organisation, Reizbarkeit, Empfindungsgabe, Genie, sowie äußerer Erfahrung, Umständen, Klima, historischem Lernen, die er in ihrer Dynamik als abhängig ansieht von dem Naturtrieb zur Vervollkommnung, dem sich die Einsicht in Ideales und Wirkliches zugesellen muß. Im empfindsam-reflexiven Bildungsroman 'Hyperion' formuliert Diotima in der Charakterisierung Hyperions die Dialektik der Entwicklung bzw. Bildung, deren Ausgangspunkt das Leiden des empfindlichen, zu reizbaren, wenig gefestigten Menschen ist:

*du bist zu höhern Dingen geboren. Verkenne dich nicht! der Mangel am Stoffe hielt dich zurück. [...] weil du, wie natürlich, mehr getroffen wurdest, als du trafst, so wurdest du scheu und zweifeltest an dir und allem; denn du bist so empfindlich, als du heftig bist. [...] Wäre dein Gemüth und deine Thätigkeit so frühe reif geworden, so wäre dein Geist nicht, was er ist; du wärest der denkende Mensch nicht, wärest du nicht der leidende, der gährende Mensch gewesen.*  
(StA III, 87 f.)

Während in den Briefen Faktoren der inneren Konstitution und der äußeren Erfahrung punktuell mit einer Theorie von persönlicher und allgemein menschlicher Entwicklung dargelegt werden, erscheint in der Dichtung dieses Konzept nicht mehr individualpsychologisch hergeleitet, sondern beispielhaft aufgelöst in der Präsentation eines ideellen,



naturhaft-geistigen Zusammenhanges von Eigenschaften – z.B. Hyperions feinerem, empfindlicherem Sinn im Unterschied zu dem des Alabanda (vgl. StA III, 35) –, von Befindlichkeiten, Erlebnissen und Reflexionen, die aber gleichfalls einen Prozeß veranschaulichen, der Gefahren und Chancen enthält. Die häufige Beschreibung der entzündeten Begeisterung im Menschen drückt zugleich Einheit und Wandlung aus, die sich aus passivem Ergriffensein des reizbar-empfindlichen Organismus durch geeignete Reize (Erfahrungen) und zugleich aus der hierdurch erst entstehenden Befähigung zu vermehrter Eigenaktivität ergibt:

*Wie unvermögend ist doch der gutwilligste Fleiß der Menschen gegen die Allmacht der ungetheilten Begeisterung.*

*Sie weilt nicht auf der Oberfläche, faßt nicht da und dort uns an, braucht keiner Zeit und keines Mittels; Gebot und Zwang und Überredung braucht sie nicht; auf allen Seiten, in allen Tiefen und Höhen ergreift sie im Augenblick' uns, und wandelt, ehe sie da ist für uns, ehe wir fragen, wie uns geschieht, durch und durch in ihre Schönheit, ihre Seeligkeit uns um. (StA III, 14)*

Wenngleich eine direkte Rezeption des im späten 18. Jahrhundert in vielfältigen Variationen verwandten medizinischen Begriffsdualismus ‚Irritabilität und Sensibilität‘ durch Hölderlin nicht nachgewiesen werden kann<sup>18</sup>, vermag vielleicht der bisher unternommene Interpretationsversuch den folgenden kurzen Abriß medizinhistorischer Aspekte der Begriffe ‚Irritabilität‘ und ‚Sensibilität‘, Reizbarkeit und Empfindlichkeit, zu rechtfertigen.

<sup>18</sup> Es ist jedoch nicht unwahrscheinlich, daß Hölderlin beispielsweise Alexander von Humboldts poetisch-mythische Verarbeitung des Lebenskraftbegriffes, in dem die Vorstellung eines besonderen aktiven Prinzips im lebendigen Organismus gipfelte, kannte. In dem Beitrag, der 1795 in Schillers ‚Horen‘ erschien, veranschaulichte Humboldt den Unterschied zwischen dem dunklen Chaos der anorganischen Natur, in der gesetzmäßige Anziehung, Abstoßung, Mischung und Trennung stattfindet, und der belebten Natur; er verweist auf die Bedeutung einer herrschenden spezifisch organischen Kraft, die „jeden Keim der organischen Schöpfung beseelt. Die irdischen Elemente zu seinen [des Genius] Füßen streben gleichsam ihrer eigenen Begierde zu folgen und sich miteinander zu mischen. Befehlend droht ihnen der Genius mit aufgehobener, hochlodender Fackel und zwingt sie, ihrer alten Rechte uneingedenk seinem Gesetze zu folgen.“ Alexander von Humboldt, *Die Lebenskraft oder der rhodische Genius. Eine Erzählung*. In: Ders., *Ansichten der Natur*, 1. und 2. Bd., hrsg. u. komm. von Hanno Beck, Darmstadt 1987 (= Studienausgabe; V), 319-325; 322. Das Vorhandensein besonderer organischer Kräfte und einer spezifischen Lebenskraft hat Humboldt allerdings später unter dem Eindruck eigener neurophysiologischer Forschung und veränderter Organismustheorien bestritten.

Die Wirkung, die von der definitiven Abgrenzung der Phänomene der Reizbarkeit oder Irritabilität der Muskelfaser und der Empfindlichkeit oder Sensibilität der Nerven durch Albrecht von Haller<sup>19</sup> im Jahr 1752 ausging, ist kaum zu überschätzen. Haller schrieb allein der Muskelfaser Reizbarkeit zu, denn nur sie zog sich auf Berührung von außen hin sichtbar zusammen, auch wenn das Muskelpräparat vom übrigen Körper isoliert wurde, also kein Einfluß der Nerven oder gar der Seele angenommen werden konnte. Diese Kraft der Irritabilität mußte also allein in dem inneren Bau der Muskelfaser verborgen liegen und konnte nicht von anderen Kräften abgeleitet werden. Diese *vis innata*, die eingeborene Kraft, mußte unabhängig von der Unterscheidung in willkürliche und unwillkürliche Bewegung im Muskel vorhanden sein. Insbesondere der Herzmuskel, als Motor aller inneren Bewegungen des Körpers, zeichnete sich noch lange Zeit nach dem Herauslösen aus dem Zusammenhang des Körpers durch die Fähigkeit zur Eigenbewegung aus.

Haller war sich im übrigen völlig über die wissenschaftliche Bedeutung der Ergebnisse seiner langwierigen Experimente im klaren. Er hatte seine Resultate und die daraus zu ziehenden Konsequenzen, die unter anderem auch von seinen Schülern<sup>20</sup> erarbeitet worden waren, so lange einer breiteren Öffentlichkeit vorenthalten, bis er sie in Vorträgen vor der Göttingischen Gesellschaft der Wissenschaften, am 22.4. und 6.5.1752, vorstellen konnte.<sup>21</sup> Zwar waren die Definitionen der Begriffe und die Lehre selbst schon zuvor in Hallers Schriften präsent, wie auch der Be-

<sup>19</sup> Haller, *Von den empfindlichen [...] Teilen* [wie Anm. 1], 14: „Denjenigen Teil des menschlichen Körpers, welcher durch ein Berühren von außen kürzer wird, nenne ich reizbar [...]. Empfindlich nenne ich einen solchen Teil des Körpers, dessen Berührung sich die Seele vorstellt [...].“ Vgl. weiter folgenden Passus: „Wir kommen nunmehr auf das Reizbare, welches von dem Empfindlichen so sehr unterschieden ist, daß es höchstempfindliche Teile gibt, die ohne alle Reizbarkeit sind [die Nerven]; und hingegen gibt es wiederum Reizbare, die keine Empfindung haben [z.B. der vom Körper getrennte Muskel]. Ich werde [...] erweisen, daß die Reizbarkeit nicht, wie man insgemein glaubet, von den Nerven entspringe, sondern aus dem Bau des reizbaren Teils selber folge.“ (Ebd., 33.)

<sup>20</sup> Die Dissertation des Hallerschülers Johann Georg Zimmermann ‚*Dissertation physiologica de irritabilitate*‘ erschien 1751 in Göttingen.

<sup>21</sup> Vgl. Gerhard Rudolph, *Hallers Lehre von der Irritabilität und Sensibilität*. In: Von Boerhaave bis Berger. Die Entwicklung der kontinentalen Physiologie im 18. und 19. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung der Neurophysiologie, hrsg. von Karl E. Rothschild, Stuttgart 1964 (= *Medizin in Geschichte und Kultur*; 5), 14-34; 18.

griff der Irritabilität schon im 17. Jahrhundert<sup>22</sup> geprägt worden war, auch war das mechanistische Modell Descartes' schon längst durch die Entdeckung des Blutkreislaufs in seiner Abhängigkeit von der Herzbe-  
wegung als einer Art von Selbstbewegung<sup>23</sup> sowie durch die Einführung der Newtonschen Attraktionskraft in die Physiologie in Frage gestellt worden; aber in dieser Rede vor der Göttingischen Gesellschaft wies Haller darauf hin, daß aus seinen Experimenten „eine Probe einer neuen Einteilung der Teile des menschlichen Körpers entsprungen“<sup>24</sup> sei.

Was war so Besonderes an der Entdeckung und Beschreibung Hallers, daß der vom Körper getrennte Muskel, also unabhängig von Hirn und Nerven, vom Einfluß der Seele oder des Seelenorgans, die Funktion besaß, Bewegungen auszuführen, wenn man ihn beispielsweise mit Skalpell oder Säuren reizte? Was war erstaunlich daran, daß allein die Nerven die Fähigkeit besitzen sollten, empfindlich zu sein, also erst die Empfindungen von Reizen veranlassen konnten?

Hallers Lehre, nicht er selbst, gab dem Streit zwischen einer materialistisch-mechanistischen und auf der anderen Seite einer animistischen Interpretation körperlicher Vorgänge eine besondere Wendung.<sup>25</sup> Haller selbst blieb Mechanist und Dualist: Mechanist insofern, als alle Lebensvorgänge im Körper, der in der Art einer gut eingerichteten Maschine zu verstehen ist, durch natürliche, physikalisch-chemische Gesetze zu erklären waren, worunter auch die Innervation des Muskels gefaßt werden konnte; währenddessen wurden – streng dualistisch – die unteilbare einfache Substanz der Seele, alle Bewußtseinsprozesse grundsätzlich davon getrennt. Nach animistischer Interpretation wurde der Seele jedoch die direkte Herrschaft über alle körperlichen Vorgänge, auch über die Bewegungen, zugesprochen. Haller wandte sich in seiner Rede gezielt

<sup>22</sup> Der Begriff wurde „von *Glisson* (1597-1677) schon 1654, aber ohne Nachhall in der Wissenschaft, zur Charakterisierung einer allgemeinen Eigenschaft der lebenden Substanz gebraucht [...]“ (Ebd.) – Der umfassende Irritationsbegriff Francis Glissons, der auch die spezifische organische Reaktion benannte, enthielt noch die sogenannte Sensibilität, auch der Nerv, der Impulse weiterleitete, mußte reizbar sein. Vgl. dazu auch Jörg Jantzen, *Physiologische Theorien. Theorien der Irritabilität und Sensibilität*. In: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Ergänzungsband zu Werke Band 5-9* (Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe*, hrsg. von Hans Michael Baumgartner et al.), Stuttgart 1994, 375-498; 393 ff.

<sup>23</sup> Vgl. ebd., 380.

<sup>24</sup> Haller, *Von den empfindlichen [...] Teilen* [wie Anm. 1], 13.

<sup>25</sup> Vgl. Toellner, *Mechanismus – Vitalismus* [wie Anm. 5].

gegen die Anhänger der – wie er sagt – „Stahlische[n] Sekte“<sup>26</sup>, also gegen die Animisten, indem er behauptete, man müsse die erste Ursache der Bewegung im Gewebe des Muskels selbst suchen.<sup>27</sup>

Haller hatte die Reizbarkeit und Empfindlichkeit mit den in der anorganischen Natur zu findenden physikalischen Attraktions- und Gravitationskräften parallelisiert, denn auch die organischen Kräfte könnten zwar als vorhanden beschrieben werden, obwohl ihre Ursache nicht bekannt sei.<sup>28</sup> Haller hatte zugleich erstmals – und hier entsteht das in der Folge erörterte Problem für eine rein mechanistische Interpretation des Körpers – in bestimmten Teilen des Organismus Eigenschaften des Lebendigen, nämlich einerseits Bewegung und andererseits Empfindung, nachgewiesen; er habe – so die Kritik der Animisten auf der anderen Seite – körperliche und vitale Eigenschaften vermischt.<sup>29</sup> Das also provozierte die Debatte, was den lebendigen Organismus von der toten Maschine unterscheide und wie das Band zwischen Körper und Seele im lebendigen Organismus geknüpft sei. Mit seiner Zuordnung von Kräften hatte Haller selbst allerdings weder behaupten wollen, daß es lebendige Kräfte gebe, die zu diesen Teilen hinzukommen und erst diese Eigenschaften des Lebendigen veranlassen, noch hatte er postulieren wollen, für alle Erscheinungen des Lebens, also auch für die geistigen, ließen sich die Ursachen im Organismus selbst finden.

Zwei Interpretationswege standen somit offen, nachdem Haller auf diese Weise den Körper in unterschiedliche Funktionsgebiete eingeteilt hatte: Einerseits konnte man, wie es schon von La Mettrie in seinem

<sup>26</sup> Haller, *Von den empfindlichen [...] Teilen* [wie Anm. 1], 55.

<sup>27</sup> Vgl. ebd., 52 f.: „Da aber gewiß ist, daß die Seele in dem Kopfe ihren Sitz hat, und da dieselbe, wenn der Kopf abgeschnitten ist, keine Herrschaft mehr auf den übrigen Körper behält, auch wenn die Nerven zerstört, oder abgeschnitten werden, keine Empfindung zur Seele gelangt; da ferner die Reizbarkeit dennoch vollkommen bleibt, wenn schon der Kopf oder die Nerven abgeschnitten worden sind: so erhellet aus allem, die Reizbarkeit bleibe, wenn die Seele entweder ihren Sitz verlassen hat, oder ihre Gemeinschaft mit dem Körper unterbrochen worden ist, und die Reizbarkeit hänge folglich nicht von der Seele ab. [...] Was hindert uns also zu glauben, die Reizbarkeit könne wohl eine Eigenschaft der Muskelfaser sein, vermöge deren sie sich zusammenzieht, wenn sie berührt und gereizt wird; wovon es aber nicht nötig ist, eine weitere Ursache anzugeben [...]“

<sup>28</sup> Vgl. die Fortsetzung der zitierten Stelle [Anm. 27]: „[...] ebenso wie keine wahrscheinliche Ursache des Anziehens oder der Schwere bei der Materie angegeben werden kann.“ (Ebd., 53)

<sup>29</sup> Vgl. die Kritik von Heinrich Friedrich Delius, der Haller vorwarf, Vitalität in den Körper zu verlagern. Vgl. dazu Jantzen, *Physiologische Theorien* [wie Anm. 22], 432.

berühmten Buch 'L'homme machine' vorgezeichnet worden war, alle Erscheinungen des Lebendigen, auch die geistig-seelischen, lediglich als Erscheinungen der organisierten Materie betrachten.<sup>30</sup> Letztlich konnte man psychische Vermögen, Zustände, auch als einfachen Ausdruck eines spezifisch organisierten Gehirnes, das La Mettrie denn auch als Muskel auffaßte, ansehen. Johann Christian Reil's bekanntes, 1795 erschienenes Werk 'Von der Lebenskraft' gehört ebenfalls in diesen Komplex. Reil bezeichnete die nur subjektiv zu erfassende Lebenskraft als das Verhältnis der Erscheinungen zu den Eigenschaften der Materie; ihm schien es wahrscheinlich zu sein, daß die „Phänomene des Lebens Wirkungen von dem Inbegriff aller der Eigenschaften, die in der tierischen Materie angetroffen werden“<sup>31</sup>, sind. Allerdings verlagerte sich das Problem dann auf eine andere Ebene. Hirnphysiologen, wie z.B. Franz Joseph Gall, der als Vertreter einer materialistisch ausgerichteten Naturforschung angesehen worden ist, mußten sich auch wiederum die Frage nach den Ursachen der Integration aller isolierten psychischen Vorgänge, nach der Konstitutierung der Persönlichkeit, des Ichs, stellen.

Andererseits mußte man in der Auseinandersetzung mit der Hallerschen Abgrenzung zweier Kräfte des Lebendigen, die in verschiedenen und – wie beim Muskel – vom Körper getrennten Organsystemen nachgewiesen worden waren, eine vermittelnde Substanz einführen, wenn man diese Erscheinungen des Lebendigen nicht allein vollständig aus der Materie erklären wollte. Zwischen dem immateriell gedachten Geist bzw. der Seele und dem lebendigen Körper mußte es ein Verbindungsglied geben. Es sollte für die regulären Vorgänge des Körpers verantwortlich sein und im Falle der Krankheit gestört werden können, ohne daß die immaterielle Seele selbst in ihrer Substanz angegriffen werden konnte. Dies war entscheidend beispielsweise bei psychischen Erkrankungen oder bei Hirnerkrankungen, z.B. bei Schlaganfällen. Nicht die Seele des Menschen wurde im Extremfall zerstört, sondern für die Persönlichkeitszerrüttung war das kranke Seelenorgan verantwortlich. Ernst Platner, der den Seelensitz im Gehirn suchte und als Organ der Seele eine einfache, selbsttätige, dabei aber materielle Substanz annahm, nämlich den

<sup>30</sup> Vgl. La Mettrie's L'homme machine. A study in the origins of an idea. Critical edition with an introductory monograph and notes by Aram Vartanian. Princeton, New Jersey 1960, 186.

<sup>31</sup> Johann Christian Reil, Von der Lebenskraft (1795), hrsg. von Karl Sudhoff, Leipzig 1910 (= Sudhoffs Klassiker der Medizin; 2), 25.

Nervengeist, schrieb 1791 in seiner 'Neuen Anthropologie für Aerzte und Weltweise':

Wirkliche Gemeinschaft zwischen der Seele und dem Seelenorgan ist in sofern möglich, wiefern die Einheiten der Materie des Seelenorgans, gleich der Seele selbst, einfache und gewissermaßen lebendige Substanzen sind, und es keinen erweislichen Widerspruch in sich faßt, daß einfache Wesen, zumal wenn sie einander analogisch sind, Tätigkeiten und Veränderungen gegenseitig in einander erwecken können.<sup>32</sup>

Der in den Nerven verbliebene Nervengeist bewirke beim vom Körper getrennten Muskel die Zusammenziehung, wenn man ihn reize – so interpretierte Platner die Ergebnisse Hallers: Die einfachen Substanzen des in den Nerven der Muskelfibern enthaltenen Nervengeistes könnten auch für sich selbst in Tätigkeit gesetzt werden.

Mit der Annahme von verbindenden Kräften (Nervengeist, Lebenskraft etc.) konnte noch ein anderes Problem – wenn auch nur spekulativ – gelöst werden, das sich aus den Untersuchungen Hallers ergeben hatte. Mit der neuen Einteilung des Körpers war der Gesamtorganismus, der als solcher als lebendige Einheit betrachtet werden konnte, aufgeteilt in Funktionsgebiete von unterschiedlich wirkenden Kräften. Wie schon die Rezeption durch Platner und in populärer Form durch Herder und Schiller zeigt, ergaben sich aus dieser Aufteilung Probleme hinsichtlich der als notwendig erachteten Einheitlichkeit des lebendigen Organismus; auch die medizinische Literatur der Zeit ist voll von Versuchen, die Einheit des empfindenden und sich bewegenden Organismus wieder herzustellen, indem man nach einem übergeordneten Prinzip suchte, das die Lebensfähigkeit und Aktivität des Organismus im Unterschied zur sogenannten anorganischen Materie erklären konnte.<sup>33</sup>

Felice Fontana konnte die Refraktärphase der Herzens, die Ruhephase, zeigen, in der nach der Kontraktion keine erneute Erregung des Herzmuskels hervorgerufen werden kann.<sup>34</sup> Damit war das spezifische Reiz-

<sup>32</sup> Ernst Platners Neue Anthropologie für Aerzte und Weltweise. Mit besonderer Rücksicht auf Physiologie, Pathologie, Moralphilosophie und Aesthetik, Bd. 1, Leipzig 1791, 71.

<sup>33</sup> Vgl. Brigitte Lohff, Die Entwicklung des Experimentes im Bereich der Nervenphysiologie. Gedanken und Arbeiten zum Begriff der Irritabilität und der Lebenskraft. In: Sudhoffs Archiv. Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte 64, 1980, 105-129; 128.

<sup>34</sup> Vgl. Karl Eduard Rothschuh, Geschichte der Physiologie, Berlin, Göttingen,

Reaktions-Schema Hallers aufgehoben. Die Reizbarkeit schloß nach Haller die Kontraktilität, die Zusammenziehung des Muskels, als Grundlage der Bewegung mit ein, und somit waren die Nerven in Hallers Terminologie gerade nicht reizbar, sondern nur empfindlich. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts wurde die Irritabilität, die Reizbarkeit, dann ganz allgemein als Fähigkeit gefaßt, sich auf einen Reiz hin zu verändern und dadurch zu einer eigentümlichen Wirkung veranlaßt zu werden.<sup>35</sup> Vor allem die Nerven sollten reizbar sein, selbst wenn ihnen die offenkundige Kontraktilität fehlte.

Auch in der gegen Ende des 18. Jahrhunderts sehr populären Erregungslehre John Browns, in der die allgemeine Fähigkeit zur Erregung, die Erregbarkeit, als Voraussetzung für die Aufrechterhaltung des Lebens galt, ist zwar vor allem das Nervensystem Sitz der Erregung, doch der gesamte Körper ist integriert. Leben und Nichtleben wurden durch die Fähigkeit, erregt werden zu können, voneinander unterschieden. Wesentlich war die Ausgewogenheit, das stimmige Verhältnis zwischen Reiz und Erregbarkeit, die für sich selbst gesteigert oder geschwächt sein konnte. Wie die Erregbarkeit und Erregung zu denken sind – materiell als Stoff oder immateriell als Kraft – blieb unklar. Browns Erregungslehre gab zudem eine einfache Erklärung für das sich auch in den physiologischen Experimenten zeigende Phänomen der Erschöpfung nach übermäßiger Reizung. Gesundheit und Krankheit leitete Brown aus Mißverhältnissen von Reiz und Reizbarkeit ab. Der Zustand der indirekten Schwäche sei beispielsweise nicht nur von der schwächeren Wirkung der Reize und einer dadurch vermehrt vorhandenen Erregbarkeit abhängig,

sondern gerade auch vom Gegentheile derselben, von der durch allzuheftige Reize endlich erschöpften Erregbarkeit [...], auf welche dann die gewöhnlichen Reize keine hinlängliche Wirkung mehr äußern, um eine gehörige Erregung hervorzubringen.<sup>36</sup>

Heidelberg 1953, 89.

<sup>35</sup> Vgl. Hans-Jürgen Möller, Die Begriffe ‚Reizbarkeit‘ und ‚Reiz‘. Konstanz und Wandel ihres Bedeutungsgehaltes sowie die Problematik ihrer exakten Definitionen, Stuttgart 1975 (= Medizin in Geschichte und Kultur; 11).

<sup>36</sup> John Brown's System der Heilkunde. Nach der letztem vom Verfasser sehr vermehrt und mit Anmerkungen bereicherten englischen Ausgabe seiner 'Elements of Medicine' übersetzt, und mit einer kritischen Abhandlung über die Brownischen Grundsätze begleitet von C.H. Pfaff, Kopenhagen 1798, Einführung, XVII f. – Die Lehre

Literarisch verarbeitet wird das allerdings allgemein bekannte Phänomen der Abhängigkeit von Erschöpfungszuständen, Mut-, bzw. Lustlosigkeit, und der Wirkung außerordentlicher innerer und äußerer Reize mit anschließend stärkerer Erschöpfung u.a. auch bei Hölderlin, wenn er schreibt:

*Freilich, wenn es einmal, wie mir däuchte, den letzten Rest meiner verlornen Existenz galt, wenn mein Stolz sich regte, dann war ich lauter Wirksamkeit, und die Allmacht eines Verzweifelten war in mir, oder wenn sie von einem Tropfen der Freude getränkt war, die welke dürftige Natur, dann drang ich mit Gewalt unter die Menschen, sprach, wie ein Begeisterter, und fühlte wohl manchmal auch die Thräne der Seeligen im Auge, oder wenn einmal wieder ein Gedanke oder das Bild eines Helden in die Nacht meiner Seele strahlte, dann staunt' ich und freute mich, als kehrte ein Gott ein in dem verarmten Gebiete, dann war mir, als sollte sich eine Welt bilden in mir; aber je heftiger die schlummernden Kräfte sich aufgeraft hatten, um so müder sanken sie hin; versuche nur nichts mehr, sagt' ich mir dann, es ist doch aus mit dir!*

(StA III, 214)

Hallers Begriff der Reizbarkeit/Irritabilität eröffnete eine breite Diskussion über die Natur und die Definition des Lebens überhaupt, über den Stellenwert der Seele und ihre Relation zum Körper. Eine ganz spezielle Antwort gab Samuel Thomas Soemmerring mit seiner Schrift 'Ueber das Organ der Seele' (1796), deren wesentliche Thesen sowie die Reaktion Hölderlins Manfred Wenzel referierte. Der im Titel des vorliegenden Beitrags genannte Begriff *Seelenorgan* (für den überwiegenden Teil der Mediziner der Goethezeit eine Umschreibung für *Gehirn*) sollte hierbei im speziellen Kontext von Soemmerrings Schrift 'Ueber das Organ der Seele' verstanden werden.<sup>37</sup> Als Hölderlin zur Jahreswende 1795/96 in

Browns wurde vor allem durch diese Ausgabe in Deutschland bekannt gemacht. Auch Schelling benutzte die Übersetzung des Karlsschülers Christoph Heinrich Pfaff, den er 1798 – während eines Aufenthaltes von Pfaff in Leipzig – häufig getroffen hatte. Vgl. Erich Mende, Die Entwicklungsgeschichte der Faktoren Irritabilität und Sensibilität in deren Einfluß auf Schellings ‚Prinzip‘ als Ursache des Lebens. In: *Philosophia naturalis* 17, 1979, 327-348; 335. Möglicherweise war auch Hölderlin, für den das Gefühl ein Kennzeichen des Lebens (StA III, 202) war, zumindest ansatzweise die Erregungslehre Browns bekannt.

<sup>37</sup> Die folgenden Ausführungen wiederholen die maßgeblichen Passagen meiner Beiträge zu Soemmerring, seiner Schrift 'Ueber das Organ der Seele' sowie Hölderlins Reaktion in: Ulrich Gaier et al., Hölderlin Texturen 3. „Gestalten der Welt“. Frankfurt 1796-1798, hrsg. v. der Hölderlin-Gesellschaft Tübingen in Zusammenarbeit mit der

Frankfurt am Main seine Hofmeisterstelle im Hause Gontard antrat, hatte sich mit Samuel Thomas Soemmerring soeben einer der führenden Anatomen Europas unter die Frankfurter Ärzteschaft aufnehmen lassen. Offiziell war er zwar immer noch Professor der Anatomie und Physiologie in Mainz, doch die kriegerischen Ereignisse in der Folgezeit der Französischen Revolution, die sich am Rhein aus der Ausrufung der Mainzer Republik ergaben, hatten Soemmerring schon 1793 in seinen neuen Lebensmittelpunkt Frankfurt ausweichen lassen. Er verkehrte in vielen angesehenen Häusern, darunter auch bei den Gontards, deren vier Kinder er – wie sein erhaltenes ärztliches Besuchsbuch<sup>38</sup> ausweist – am 27. Mai 1796 impfte. Susette Gontard war die engste Freundin von Soemmerrings Ehefrau Elisabeth Margarethe, die aus der weithin geachteten Frankfurter Familie Grunelius stammte. Eine Behandlung Hölderlins durch Soemmerring wegen „Vermes“ – wohl Spulwürmern – ist bereits für den 2. Mai 1796 nachgewiesen. Man kann vermuten – und das ist die erste der vielen Vermutungen, auf die man aufgrund der Quellenlage leider angewiesen ist –, daß Hölderlin und Soemmerring sich Anfang 1796 im Hause Gontard kennengelernt haben. Gerade zu dieser Zeit war Soemmerrings Werk 'Ueber das Organ der Seele' erschienen, und ebenfalls zu diesem Zeitpunkt, vielleicht auch schon 1795, führte Soemmerring seinen engsten Freund, Wilhelm Heinse, bei den Gontards ein. Heinse wurde bald von Hölderlin bewundert und darüber hinaus zu einer zentralen Figur in der Diskussion um Soemmerrings Schrift über das Seelenorgan, die Heinse schon aus den Korrekturfahnen kannte und über alle Maßen lobte. Vom 25. Juli bis Anfang Oktober 1796 hielt sich Hölderlin als Begleiter von Susette Gontard gemeinsam mit Wilhelm Heinse in Kassel und Bad Driburg auf.<sup>39</sup> Es ist nicht belegbar, aber doch recht wahrscheinlich, daß es hier zu einem intensiven Dialog zwischen Hölderlin und Heinse, auch über Soemmerrings Schrift, kam. Wohl nach der Rückkehr, vielleicht auch erst Anfang 1797, verfaßte Hölderlin, auf ein Blatt geschrieben und namentlich gezeichnet, seine beiden lobenden Distichen auf Soemmerrings Werk:

Deutschen Schillergesellschaft Marbach, Tübingen 1996, 99-108.

<sup>38</sup> In Privatbesitz.

<sup>39</sup> Vgl. Erich Hock, „dort drüben, in Westphalen“. Hölderlins Reise nach Bad Driburg mit Wilhelm Heinse und Susette Gontard, mit Ergänzungen des Verf. hrsg. von Alfred Kelleter. Tübingen 21995 (= Schriften der Hölderlin-Gesellschaft; 14).

*Sömmerings Seelenorgan und das Publikum*

*Gerne durchschaun sie mit ihm das herrliche Körpergebäude,  
Doch zur Zinne hinauf werden die Treppen zu steil.*

*Sömmerings Seelenorgan und die Deutschen*

*Viele gesellten sich ihm, da der Priester wandelt' im Vorhof,  
Aber ins Heiligtum wagten sich wenige nach.<sup>40</sup>*

Die Distichen stellen Soemmerrings Ausführungen über das Seelenorgan als gleichermaßen überragende wie zentrale Erkenntnisse eines einzelnen dar, denen die große Masse (das Publikum im allgemeinen, die Deutschen im speziellen) nicht mehr folgen kann.<sup>41</sup> Nicht zu klären ist die Frage, ob Hölderlin hinsichtlich der Unfähigkeit des Publikums bereits die einsetzende breite ablehnende Haltung gegenüber Soemmerrings Schrift vor Augen gehabt hat<sup>42</sup> oder ob er diese als eine Folge des komplizierten Gegenstandes gleichsam voraussetzte.<sup>43</sup> Die jeweils erste Verszeile zielt auf die Forschungsergebnisse des Anatomen, an denen die Gemeinschaft mit Bewunderung Anteil nahm, vor allem über „das herrliche Körpergebäude“, das Soemmerring in seinem anatomischen Standardwerk, dem Kompendium 'Vom Baue des menschlichen Körpers' (5 Bände, 1. Aufl., 1791-1796) abgehandelt hatte. Dort aber, wo dieser Horizont, die rein deskriptive Darstellung, überschritten und ein

<sup>40</sup> Zitiert nach der Handschrift (in Privatbesitz). Gedruckt in StA I, 227.

<sup>41</sup> Strack konstatiert, daß dieses Unverständnis auch Hölderlin selbst begegnete: „Ihn und Sömmerring traf – in seinen Augen – ein und dasselbe Los: sie wurden von den maßgeblichen Autoritäten ignoriert oder verkannt.“ Friedrich Strack: Sömmerrings Seelenorgan und die deutschen Dichter. In: Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde! Das Schicksal einer Generation der Goethezeit, hrsg. v. Christoph Jamme und Otto Pöggeler. Stuttgart 1983, 185-205; 186.

<sup>42</sup> Dies ist durchaus möglich, da noch im Jahr 1796 mehr als zehn Rezensionen erschienen waren.

<sup>43</sup> Strack, Seelenorgan [wie Anm. 41, 199] geht allerdings von einer ganz bestimmten Stoßrichtung in Hölderlins Kritik am Publikum aus: „[S]ie scheint gegen den Goethe-Schiller-Kreis in Weimar und Jena gerichtet, mit dem Hölderlin in Frankfurt rivalisierte. Und Kant war in diese Kritik mit eingeschlossen.“ – Falls Goethes Brief an Soemmerring über das Seelenorgan vom 28. August 1796 im Hause Gontard diskutiert wurde, ist Hölderlin Goethes Einschätzung wohl im Oktober 1796 nach der Rückkehr aus Bad Driburg bekannt geworden.

weitreichender, durchaus spekulativer Schluß aus der anatomischen Beobachtung gezogen wird, erscheint eine neue qualitative Dimension, die Hölderlin als wesentliche Vervollkommnung<sup>44</sup> der Erkenntnisse über den Menschen sieht und sowohl als Gipfelpunkt („zur Zinne hinauf“) als auch als „Heiligtum“ umschreibt. Diese ist dadurch charakterisiert, daß angeblich Seelenfähigkeiten des Menschen erstmals durch anatomischen Befund plausibel gemacht werden können. Bezeichnend ist auch, daß für Soemmerring hier der Begriff des Priesters<sup>45</sup> verwendet wird und somit theologische Motive einfließen. Der Priester ist zunächst der Verkünder des Göttlichen, wie der Dichter, und Hölderlins Wortwahl deutet darauf, daß er Soemmerrings Schrift mehr als ein poetisches denn ein anatomisches Werk einstuft. Soemmerring hatte in der Tat in für ihn untypischer Weise die rein anatomische Darstellung auf den ersten Teil seiner Schrift beschränkt und diese dann durch eine Fülle von Zitaten aus Philosophie und Dichtung zu erhärten gesucht. Hölderlin betrachtet den Anatomen hier gleichsam als Kollegen, und es ist in gewisser Weise paradox, daß der geringe Grad von Anerkennung, der Hölderlin im allgemeinen zuteil wurde, bei diesem Werk auch den sonst so erfolgreichen Soemmerring traf, dessen 'Organ der Seele' sowohl aus zeitgenössischer wie aus wissenschaftshistorischer Perspektive vielfach als Schwachpunkt seines Gesamtwerks betrachtet wurde. In der Tat waren Hölderlin und Heinse<sup>46</sup> die einzigen maßgeblichen Persönlichkeiten, die die Schrift 'Ueber das Organ der Seele' positiv aufnahmen.<sup>47</sup>

Soemmerring klebte das Blatt mit der Handschrift Hölderlins in sein Handexemplar 'Ueber das Organ der Seele' ein. Es ist vereinzelt die Vermutung geäußert worden, daß Hölderlin seine Distichen auf Soemmerring nicht aus eigenem Antrieb, sondern auf Veranlassung der Susette

<sup>44</sup> Zum Begriff der Vervollkommnung als Ziel eines dem Menschen innewohnenden Triebes vgl. den Beitrag von Ulrike Enke im vorliegenden Band.

<sup>45</sup> Vgl. Momme Mommsen, Die Problematik des Priestertums bei Hölderlin. HJb 15, 1967/68, 53-74.

<sup>46</sup> Im Gegensatz zu Hölderlin sind von Heinse eine Vielzahl von Zeugnissen überliefert. Sie werden geschlossen dargelegt in der kommentierten Ausgabe von Soemmerrings Schrift im Rahmen der 'Soemmerring-Edition' (Bd. 9, i. Vb.). Vgl. vorerst Manfred Wenzel: „Wir beide haben ohne dieß genug Neider!“ Die Freundschaft zwischen Heinse und Soemmerring. In: Das Mass des Bacchanten. Wilhelm Heines Über-Lebenskunst, hrsg. v. Gert Theile, München 1998, S. 159-184.

<sup>47</sup> Hier wird abgesehen von einigen beiläufig lobenden Erwähnungen durch den jungen Alexander von Humboldt.

Gontard, als Geste der Gefälligkeit gegenüber dem gern gesehenen Gast des Hauses, geschrieben habe.<sup>48</sup> Allerdings gibt es inhaltliche Gründe, daran zu zweifeln, denn Hölderlin konnte Soemmerrings Grundpositionen durchaus zustimmen und als Ergänzung eigener Anschauungen ansehen.

Was hatte Soemmerring entdeckt? Er wollte in seinem Werk 'Ueber das Organ der Seele' zunächst die Hirn- und Rückenmarksnerven so weit wie möglich, d.h. bis in ihr Ursprungsgebiet, in die Tiefen des Gehirns hinein, verfolgen, und er kam zu dem selbst anatomisch nicht unumstrittenen und von Fachkollegen kritisierten Schluß, daß die Ursprünge bzw. die Endigungen aller beobachteten Nerven in den Wänden der vierten Hirnhöhle zu suchen seien. Dort aber standen alle Nerven in Kontakt mit der Ventrikelflüssigkeit, die somit das „vereinigende *Mittelding* (Medium unius)“<sup>49</sup> sein mußte. Soemmerring wies nun der Hirnhöhlen- oder Ventrikelflüssigkeit die Funktion eines gemeinschaftlichen Sinnenorganes, eines vermittelnden Sensorium commune zu, in dem letzten Endes auch der Übergang der körperlich-materiell gedachten Nervenwirkung zum geistigen Erleben, zur emotionalen Empfindung, zu seelischen Qualitäten schließlich, anzusiedeln sei. In diesem Zusammenhang diskutiert er die Frage, ob eine Flüssigkeit (wie hier die der Hirnventrikel) belebt sein könne und kommt nach zahlreichen Exkursen in die Philosophie zu dem Ergebnis: „Die tiefsten – erfahrensten – ächtesten Denker also [S. nennt Leibniz, Newton, Euler, Kant] fanden das *Animirtseyn* – *Belebtseyn* – einer Flüssigkeit nicht nur wahrscheinlich, sondern zu den Erscheinungen des Lebens selbst nothwendig.“<sup>50</sup>

Es ist nicht bekannt, ob Hölderlin sich wirklich intensiv mit Soemmerrings Schrift 'Ueber das Organ der Seele' auseinandergesetzt hat. Man ist geneigt anzunehmen, daß gewisse einzelne, zum Teil aus der antiken Tradition geschöpfte gemeinsame Vorstellungen wie vor allem die Elementenlehre des Empedokles die Basis einer Grundübereinstimmung zwischen Hölderlin und Soemmerring lieferten. Die von Heinse nachdrücklich unterstützte Idee von der Wirksamkeit des Elementes Wasser, das belebt und stoffliche Grundlage seelischer Prozesse sein

<sup>48</sup> Gottfried Borrmann, Der Anatom und der Dichter. Soemmerring und Hölderlin im Hause Gontard. Jahrbuch der Vereinigung „Freunde der Universität Mainz“ 23/24, 1974/75, 73-79; 76.

<sup>49</sup> Soemmerring, Organ der Seele [wie Anm. 3], 37.

<sup>50</sup> Ebd., 41.

sollte, ist hier ebenso zu nennen wie die Vorstellung des Äthers als einer quinta essentia, einer von den übrigen Elementen gesonderten und übergeordneten Lebenskraft der Natur. Wenn Hölderlin in seinem 1797 in Frankfurt entstandenen Hexameterhymnus 'An den Äther' diesen „als Inbegriff einer alles durchwaltenden, alles belebenden und alles verbindenden – deshalb auch gemeinschaftstiftenden – Naturmacht, die in dieser Qualität zugleich ‚Seele‘ und ‚Geist‘ der Welt ist“<sup>51</sup>, preist, so konnte er sich durchaus auf Soemmerring beziehen, der mit der Ventrikelflüssigkeit als gemeinschaftlichem Sinnenorgan dem Äther, der ätherischen Weltseele, das Wirkungsprinzip der Menschenseele gegenübergestellt hatte<sup>52</sup>, die – ebenfalls nach antiker Tradition – mit der Weltseele verwandt sein und sehnsüchtig nach der Vereinigung mit dem göttlichen Äther streben sollte. Dieser war gleichsam das Organ der Weltseele, Soemmerring hatte dazu das entsprechende menschliche Organ, das Analogon des Makrokosmos im Mikrokosmos, gefunden. Flüssigkeit als Element des Lebens, hier speziell die der Hirnhöhlen, wurde von Soemmerring selbst mit dem Äther, diesem für Hölderlin so zentralen Begriff, korreliert: „Und was ist der Aether, welcher zufolge der Gedanken eines *Leibnitz – Newton – Euler – Kant* – die wichtigsten Urbewegungen im Universum verrichtet, anders als eine Flüssigkeit?“<sup>53</sup>

Ein zweiter Aspekt mag für Hölderlin hinzugekommen sein. Am 24. Februar 1796 – Soemmerrings Buch war soeben erschienen und Hölderlin wohl noch nicht bekannt – schrieb dieser an Niethammer über seinen Plan zu den 'Neuen Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen', wobei er das Prinzip finden wollte,

*das mir die Trennungen, in denen wir denken und existieren, erklärt, das aber auch vermögend ist, den Widerstreit verschwinden zu machen, den Widerstreit zwischen dem Subject und dem Object, zwischen unserem Selbst und der Welt [...]. Wir bedürfen dafür ästhetischen Sinn [...].“* (StA VI, 203; Nr. 117)

Soemmerrings Seelenorgan war nun durchaus geeignet, in dieser Konzeption eine wichtige Rolle zu spielen. Es konnte sogar als „Zentrum

des ästhetischen Sinns“<sup>54</sup> verstanden werden, war es doch seine Funktion, die Fülle der Sinneseindrücke vor einer gegenseitigen Verwirrung zu schützen und zu einer harmonischen Gesamtempfindung zu koordinieren. Die Sinneswahrnehmungen sollten hier einer Einheit, einem Gesamtbild zugeführt werden, nur so aber war die Voraussetzung gegeben für die Erfahrung des Ästhetischen, des Schönen, des Harmonischen. Soemmerrings Sensorium commune, als dessen Organ die Hirnhöhlenflüssigkeit verstanden wurde, bildete zudem das Scharnier zwischen den Bereichen des Subjektiven und des Objektiven, zwischen Mensch und Welt. Zahlreiche Reize der Außenwelt wirken auf das Nervensystem, sie werden durch einen unter den Zeitgenossen kontrovers diskutierten Mechanismus ins Gehirn geleitet. An einer bestimmten Stelle des Gehirns, im Sensorium commune, treffen sämtliche Nerven zusammen; dort, in einem in der Hirnhöhlenflüssigkeit wirkenden, nicht näher zu bezeichnenden Lebensprinzip, werden die Botschaften der Welt ins Subjektive transformiert, wirken spezifische dem Menschen eigene Seelenfähigkeiten, die letzten Endes Ich und Individuum ausmachen und die wiederum zu einer Wirkung nach außen in der Lage sind. In diesem Sinne lieferte Soemmerrings Seelenorgan einen wichtigen Ansatz, zwischen Objektivem und Subjektivem zu vermitteln und den von Hölderlin beklagten Widerstreit zwischen der Welt und unserem Selbst zumindest abzuschwächen.

<sup>51</sup> Jochen Schmidt (Hrsg.), Friedrich Hölderlin. Sämtliche Werke und Briefe. 3 Bände, Bd. I, Frankfurt/M. 1992, 598 f.

<sup>52</sup> Strack, Seelenorgan [wie Anm. 41], 195: „Sie [die Hirnhöhlenflüssigkeit] ist das subjektive Pendant zum kosmischen Äther.“

<sup>53</sup> Soemmerring, Organ der Seele [wie Anm. 3], 41.

<sup>54</sup> Strack, Seelenorgan [wie Anm. 41], 201.

## Der „Trieb in uns, das Ungebildete zu bilden ...“

### Der Begriff ‚Bildungstrieb‘ bei Blumenbach und Hölderlin

Von

Ulrike Enke

*Du siehst, Lieber, daß ich Dir das Paradoxon aufgestellt habe, daß der Kunst- und Bildungstrieb [...] ein eigentlicher Dienst sei, den die Menschen der Natur erweisen.*  
(StA VI, 328 f., Brief Nr. 179)

Der Mensch, wie das Tier von Grundtrieben gesteuert, trägt in sich einen gewissen Trieb, so schreibt Hölderlin in seinem Brief an den (Halb-) Bruder Karl Gok vom 4. Juni 1799, der ihn von den Tieren aufs Höchste unterscheidet. Diesen Trieb charakterisiert Hölderlin folgendermaßen:

*Das Leben zu fördern, den ewigen Vollendungsgang der Natur zu beschleunigen, – zu vervollkommen, was er vor sich findet, zu idealisieren, das ist überall der eigentümlichste unterscheidendste Trieb des Menschen, und alle seine Künste und Geschäfte, und Fehler und Leiden gehen aus jenem hervor.*  
(StA VI, 328, Brief Nr. 179)

Er nennt ihn „Kunst- und Bildungstrieb“, ein Begriff, mit dem Hölderlin, darauf verweist Gerhard Kurz in seiner 1975 erschienenen Hölderlin-Monographie, „eines der herrschenden Themen seiner Zeit originell ab[wandelt]. Im Ausgang von Blumenbachs berühmter Abhandlung [gemeint ist ‘Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte’ von 1781, U.E.] wird der ‚Bildungstrieb‘ eines der Schlüsselworte der Diskussion über die ‚Bildung‘, deren dialektisches Potential schon durch die Polysemie des Wortes vorgezeichnet ist“.<sup>1</sup>

Der umfangreiche Brief ist von Kurz vor allem hinsichtlich seiner philosophischen Wurzeln analysiert worden; die medizinhistorischen Implikationen des Begriffs, insbesondere vermutete Gemeinsamkeiten mit dem Blumenbachschen ‚Bildungstrieb‘, sollen im vorliegenden Text erörtert werden.

<sup>1</sup> Gerhard Kurz, Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin, Stuttgart 1975, insbesondere das Kapitel: Reelle und ideelle Tätigkeit: Die Theorie des ‚Bildungstrieb‘, 118-126; 119.

Das Wort ‚Bildung‘ bezeichnet, ausgehend von der Bedeutung ‚Bild‘ und ‚Bildnis‘, bis weit ins 18. Jahrhundert die körperliche Gestaltung eines Wesens – also seine Form –, bis der Begriff dann vor allem die Entwicklung und Förderung der Anlagen des heranwachsenden Menschen in einem pädagogisch-erzieherischen Sinne meint. Beide Bedeutungen beinhalten statische und dynamische Elemente; oder, um mit Goethe zu sprechen, das „Hervorgebrachte“ und das „Hervorgebrachtwerdende“.<sup>2</sup>

Blumenbach verwendet ‚Bildung‘ in seinem Werk im Sinne der Gestalt- und Formgebung (worauf auch der von ihm in Klammern beigefügte lateinische Begriff „*Nisus formativus*“ hinweist), als Akt der Entstehung und Erhaltung. Bildung bedeutet bei ihm die Heranbildung eines neuen Lebewesens – seine Ontogenese –, aber auch die Aufrechterhaltung der Gestalt und ihre Wiederherstellung nach einer Verletzung.

Als junger Professor der Medizin veröffentlichte der 1752 geborene Johann Friedrich Blumenbach im Jahr 1780 im ‘Göttingischen Magazin der Wissenschaften und Litteratur’ eine kleine Abhandlung mit dem Titel ‘[...] über den Bildungstrieb (*Nisus formativus*) und seinen Einfluß auf die Generation und Reproduktion’<sup>3</sup>, die im folgenden Jahr durch den Beitrag ‘[...] über eine ungemein einfache Fortpflanzungsart’<sup>4</sup> ergänzt wird. Er schildert in den Aufsätzen, die 1781 nur leicht verändert unter dem bereits erwähnten Titel ‘Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte’ als Buch erscheinen, seine Experimente an einem Süßwasserpolyphen und das von ihm reproduzierbare, seit Abraham Trembleys Versuchen von 1740 bekannte Phänomen, daß die verstümmelten Tiere ihre beim Abtrennen verlorenen Gliedmaßen innerhalb kurzer Zeit wiederersetzen können. Für den heute in den Naturwissenschaften gebräuchlichen Begriff der Regeneration verwendet Blumenbach die Bezeichnung ‚Reproduktion‘.

<sup>2</sup> „Daher unsere Sprache das Wort Bildung sowohl von dem Hervorgebrachten, als von dem Hervorgebrachtwerdenden [...] zu brauchen pflegt.“ Johann Wolfgang Goethe, Ideen über organische Bildung 1806-1807. In: Ders., Schriften zur Morphologie, hrsg. v. Dorothea Kuhn, Frankfurt/M. 1987, 387-398; 392.

<sup>3</sup> Prof. Blumenbach über den Bildungstrieb (*Nisus formativus*) und seinen Einfluß auf die Generation und Reproduction. In: Göttingisches Magazin der Wissenschaften und Litteratur, hrsg. von Georg Christoph Lichtenberg und Georg Forster. Mit Kupfern, 1. Jg., 5. St., 247-266.

<sup>4</sup> Prof. Blumenbach über eine ungemein einfache Fortpflanzungsart. In: Göttingisches Magazin [wie Anm. 3], 2. Jg., 1. St., 80-89.



Da er kurz darauf beim Besuch eines Kranken Beobachtungen über die Narbenbildung beim Menschen machen kann, kommt er zu folgendem Analogieschluß:

Daß in allen belebten Geschöpfen vom Menschen bis zur Made und von der Ceder zum Schimmel herab, ein besondrer, eingebohrner [2. Aufl. „allgemeiner“], Lebenslang thätiger wirksamer Trieb liegt, ihre bestimmte Gestalt anfangs anzunehmen, dann zu erhalten, und wenn sie ja zerstört worden, wo möglich wieder herzustellen.

Ein Trieb (oder Tendenz oder Bestreben, wie mans nur nennen will) der sowol von den allgemeinen Eigenschaften der Körper überhaupt, als auch von den übrigen eigenthümlichen Kräften der organisirten Körper ins besondere, gänzlich verschieden ist; der eine der ersten Ursachen aller Generation, Nutrition und Reproduction zu seyn scheint, und den ich hier um aller Misdeutung zuvorkommen, und um ihn von den andern Naturkräften zu unterscheiden, mit dem Namen des Bildungs-Triebes (*Nisus formativus*) belege.<sup>5</sup>

Mit Nachdruck grenzt Blumenbach diesen Trieb oder ‚Nisus‘ (Bestreben, eigentlich Anschwung) von den tradierten Begriffen ‚vis plastica‘ (die plastische Kraft, ein Begriff John Turberville Needhams, eine universelle vegetative Kraft, die physikalisch wirkt) und ‚vis essentialis‘ oder wesentliche Kraft, ein Schlüsselbegriff des Embryologen Caspar Friedrich Wolff, ab. Sowohl Needham als auch Wolff begreifen die Ontogenese als *Epigenese*, ein Begriff, der auf William Harvey zurückgeht, als deren erster Vertreter aber Aristoteles anzusehen ist. Unter *Epigenesis* versteht man Weiterbildung durch Neubildung, d.h. Form und Gestalt gehen sukzessiv aus noch nicht Geformtem und nicht Gestaltetem hervor.

Needhams ‚vis plastica‘ – so sie überhaupt mit dem Bildungstrieb zu vergleichen sei – wirke nur temporär, nämlich nur auf die Empfängnis und die erste Bildung der Hauptorgane (Bt, 16), der Bildungstrieb wirke jedoch lebenslang. Die ‚vis essentialis‘ wiederum ist nach der Definition Wolffs die Kraft, die die Pflanze zur Pflanze und das Tier zum Tier macht, das, „weswegen wir ihnen ein Leben zuschreiben“, also eine ganz allgemeine Kraft, die auf *alle* Lebensvorgänge wirkt. Sie ist eine „bewegende Kraft“, „durch die Flüssigkeiten durch die Pflanze vertheilt

<sup>5</sup> Johann Friedrich Blumenbach, Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte, Göttingen 1781, 12 f. (Im Text unter Angabe der Seitenzahlen zitiert als Bt.)

und ausgeschieden werden“<sup>6</sup>, und den Kräften der Anziehung und Abstoßung (Attraktion und Repulsion) zu vergleichen, jedoch nicht mechanistisch im Sinne Descartes' zu verstehen. Descartes' Biomechanismus hatte seit der Mitte des 18. Jahrhunderts durch Hallers Beschreibung der Irritabilität und Sensibilität<sup>7</sup> bestimmter Organsysteme an Bedeutung verloren; die Besonderheit und Eigenständigkeit des Lebendigen gegenüber mechanischen Gebilden und damit die Vorstellung von besonderen organischen Kräften rückte mehr und mehr in den Blickpunkt und wurde zum Ausgangspunkt für eine Theorie der Lebenskraft (‘vis vitalis’), worunter sowohl Wolffs Vorstellung einer ‚vis essentialis‘ als auch Blumenbachs Annahme eines ‚Nisus formativus‘ zu zählen sind.

Wenn Blumenbach dennoch zur Bezeichnung des ‚Bildungstriebes‘ den Wortbestandteil ‚Trieb‘ statt ‚Kraft‘ wählt, grenzt er diese besondere Kraft bewußt von den übrigen Kräften der organisierten Körper wie „Contractilität, Irritabilität, Sensilität“<sup>8</sup> ab, da sie, wie er betont, von ihnen „gänzlich verschieden sei“. Zudem wählt er mit dem Wort ‚Trieb‘ eine andere Aussagerichtung, um damit das Zielgerichtete, das auf Befriedigung Drängende, Nachdrückliche und Unausweichliche dieser Kraft – ihre „heftige Tätigkeit“, wie Goethe in seiner Skizze zum ‚Bildungstrieb‘ sagt –<sup>9</sup> zum Ausdruck zu bringen. Während Kraft als das Vermögen oder die Fähigkeit zu wirken definiert werden kann, drückt das aus dem Verb ‚treiben‘ hergeleitete Wort ‚Trieb‘ bereits im 18. Jahrhundert einen inneren ‚Antrieb‘ oder auch Drang, ein von innen kommendes Movens aus, das auf ein Ziel hin orientiert ist.

Der Begriff ist im 18. Jahrhundert ubiquitär. Hermann Samuel Reimarus verwendet in seinem seinerzeit weitverbreiteten Werk ‚Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe‘ (1762) das Wort synonym für ‚Instinkt‘<sup>10</sup>; Triebe sind für

<sup>6</sup> Caspar Friedrich Wolffs *Theoria generationis* (1759). Zweiter Theil (Entwicklung der Thiere, Allgemeines). Uebersetzt und hrsg. von Paul Samassa, Leipzig 1896, § 233, 48 f.; 49.

<sup>7</sup> Zum Begriff der Reizbarkeit vgl. den Bericht aus der Arbeitsgruppe von Sigrd Oehler-Klein im vorliegenden Band.

<sup>8</sup> Vgl. Johann Friedrich Blumenbach, Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte, 2. Aufl. Göttingen 1789, 26.

<sup>9</sup> Johann Wolfgang Goethe, Bildungstrieb. In: Ders., Schriften zur Morphologie [wie Anm. 2], 451 f.; 451.

<sup>10</sup> Hermann Samuel Reimarus, Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe. Zweyter Ausgabe, welche mit einem Anhang

ihn „angeborene Fertigkeiten [...], welche aus den determinirten Naturkräften der Thiere entstehen.“<sup>11</sup> Knapp zehn Jahre später (1771) definiert Johann August Unzer den „blinde[n] Trieb“ als eine „stärkere ganz sinnliche Begierde, die aus dunkeln sinnlichen Reizungen entsteht, und deren materielle Ideen im Gehirne sich also wenig entwickeln“.<sup>12</sup> Bereits 1740 werden in Zedlers Universallexikon dem Menschen „Natur-Triebe“ zugeschrieben und als „*prima naturalia*, die ersten natürlichen Triebe“, bezeichnet. Sie sind gottgegeben und zweckorientiert, ihr Antrieb ist die Lust, nicht der Schmerz oder Mangel. Ihre Eigenschaft als Instinkt oder Reiz kommt in den beigefügten lateinischen Synonymen „*instinctus naturae*“ und „*Stimuli naturae*“ zum Ausdruck.<sup>13</sup>

Ausführlich geht Schiller in seiner medizinischen Dissertation ‘Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen’ auf den dem tierischen und menschlichen Körper gleichermaßen innewohnenden „Trieb der Erhaltung“ und den „Reiz der sinnlichen Lust“ ein, indem er über zwei Seiten aus dem Kapitel über die natürlichen Triebe aus Christian Garves Anmerkungen zu Adam Fergusons ‘Grundsätze der Moralphilosophie’ (1772) zitiert, die den Unterschied zwischen den menschlichen und tierischen Trieben darin sehen, daß die menschlichen „Begierden“ vielfältiger und „künstlicher“ sind und daß ihre Befriedigung sehr viel zeitaufwendiger sei.<sup>14</sup> Triebfedern der menschlichen Handlungen und seiner geistigen Tätigkeit sind nach Schiller weniger die Lust, sondern vielmehr körperliche Bedürfnisse und Entbehrungen wie „Hunger und Blöße“, „Wollust“ und „Wehrlosigkeit“<sup>15</sup> sowie der „Drang einer innern thätigen Natur, verbunden mit der

vermehrt worden, Hamburg 1762, Vorbericht (unpag., [3]).

<sup>11</sup> Ebd., 5.

<sup>12</sup> Johann August Unzer, Erste Gründe einer Physiologie der eigentlichen thierischen Natur thierischer Körper, Leipzig 1771, 97 (§ 90).

<sup>13</sup> Johann Heinrich Zedler, Grosses vollständiges Universal-Lexikon Aller Wissenschaften und Künste [...], 23. Bd., N-Net. Leipzig; Halle 1740, Artikel ‘Natur-Triebe’, Sp. 1225 f. Unter die Naturtriebe sind gefaßt der „Lust-Trieb zu essen, zu trincken, zu schlaffen“, zur Erhaltung des menschlichen Geschlechts der „Lust-Trieb, Kinder zu zeugen, und Kinder zu lieben und zu erziehen“ sowie der „Lust-Trieb Wahrheit zu erfinden“ und „sich unter einander zu lieben“. Sp. 1225.

<sup>14</sup> Friedrich Schiller, Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen. Eine Abhandlung welche [...] vertheidigen wird Johann Christoph Friderich Schiller, Stuttgart 1780 (Nachdruck Ingelheim am Rhein 1959), 16-18; 16.

<sup>15</sup> Ebd., 18.

Dürftigkeit der mütterlichen Gegend“.<sup>16</sup> Er schlußfolgert: „*Der Körper also der erste Sporn zur Thätigkeit; Sinnlichkeit die erste Leiter zur Vollkommenheit*“<sup>17</sup>, oder, wie der Titel des Kapitels besagt: ‘Thierische Triebe weken und entwikeln die geistige.’<sup>18</sup>

Als „Trieb zur Vollkommenheit“, den „erste[n] Grundtrieb der vernunftigen Natur“<sup>19</sup>, finden wir ihn im zweiten Teil der ‘Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion’ (1776), dem Hauptwerk des Braunschweiger Abtes Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, in dem auch der menschliche „Trieb zur Geselligkeit“, sein „Trieb zur Zärtlichkeit und Freundschaft“ sowie die „älterlichen Triebe“ der Menschen beschrieben werden. Im Sinne einer naturgegebenen Anlage („innrer Trieb“), die Fähigkeiten zur Ausprägung bringt, wird der Begriff bei Albrecht von Haller dichterisch verwendet.<sup>20</sup> Als ‚innerer Antrieb‘ erscheint das Wort nicht nur in Lessings ‘Duplik’ von 1778 („Trieb nach Wahrheit“), bei Gottsched („Brennt nicht in seinen Sinnen / Ein reger Trieb, den Ruhm der Weisheit zu gewinnen“) und Goethe (bei der Abfassung des ‘Götz’ habe er sich „bloß der Einbildungskraft und einem innern Trieb“ überlassen)<sup>21</sup>, sondern insbesondere in der philoso-

<sup>16</sup> Ebd., 19.

<sup>17</sup> Ebd., 21 f.

<sup>18</sup> Ebd., 12.

<sup>19</sup> [Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem,] Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion an Se. Durchlaucht den Erbprinzen von Braunschweig und Lüneburg. Zweyter Theil, Braunschweig 1776, 160-169; 160.

<sup>20</sup> Albrecht von Haller, Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit. In: Ders., Versuch Schweizerischer Gedichte (1732); letzte von ihm besorgte Ausgabe, Bern 1777, 214-215: „Ein inn’rer Trieb fieng an die schlaffen Sehnen / Zu meinen Diensten auszudehnen, / Die Füße lernten gehn durch fallen, / Die Zunge beugte sich zum lallen [...]“

<sup>21</sup> Zahlreiche Beispiele zur Bedeutung von Trieb als ‚anreizende Kraft‘ bzw. innerer und äußerer Reiz („aus Trieb des Hungers“), als mechanischer Anstoß, als technischer Begriff, als kreatürliche Äußerung pflanzlicher Lebewesen (Trieb für Sproß, „die Bäume treiben aus“) liefert das Deutsche Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, 11. Bd., 1. Abt., 2. Teil (Treib-Tz), Artikel ‘Trieb’, Sp. 434-451. – Hieraus auch die zitierten Beispiele von Lessing (Sp. 446), Gottsched (ebd.) und Goethe (Sp. 445). Im einzelnen handelt es sich um Gotthold Ephraim Lessing, Eine Duplik. In: Gotthold Ephraim Lessings sämtliche Schriften, hrsg. von Karl Lachmann, 3., verm. Aufl. besorgt durch Franz Muncker, 13. Bd., Leipzig 1897, 24. – Johann Christoph Gottsched, Gesammelte Neueste Gedichte, hrsg. von der Königlichen deutschen Gesellschaft, Königsberg 1750, 2. – Johann Wolfgang Goethe, Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit, 3. Teil, 13. Buch. In: Goethes Werke, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, 28. Bd., Weimar 1890, 199.

phischen Auseinandersetzung der Zeit, wobei in bezug auf Hölderlin vor allem Schillers Briefe 'Über die ästhetische Erziehung' (erinnert sei an die Begriffe ‚Stofftrieb‘ und ‚Formtrieb‘, die den Menschen als Sinnenwesen und autonome Person repräsentieren) und Fichtes 'Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre' zu nennen sind.<sup>22</sup> Auf den Menschen übertragen erweist sich der Begriff als Indikator für die Bedeutung, die die ‚thierische Natur des Menschen‘, seine Körperlichkeit und damit verbunden seine Sinnlichkeit im Zuge der Aufklärung mehr und mehr erhält.

Aus der Bedeutung der anreizenden Kraft entwickelte sich der Begriff also einerseits hin zu seiner in der heutigen Verhaltensforschung verwendeten Bedeutung ‚Instinkt‘ als zielgerichtetes Verhalten ohne Einsicht, andererseits, im Sinne der ‚stimulatio‘, zu innerem Reiz, der ununterdrückbar ist und auf Befriedigung drängt; so wie ja auch die von Blumenbach an gleicher Stelle gewählten Begriffe ‚Tendenz‘ und ‚Bestreben‘ ein Ziel implizieren.

Blumenbachs ‚Trieb‘-Begriff geht also über den Begriff der Kraft hinaus. Wie er selbst sagt, ist der Bildungstrieb von den übrigen Kräften der organisierten Körper „gänzlich verschieden“ (Bt, 12); da er ein lebenslang wirkender Trieb ist, der gestaltbildend (durch Zeugung und Ontogenese), Gestalt erhaltend (durch Ernährung) und – das ist die Besonderheit der Blumenbachschen Definition – Gestalt wiederherstellend (durch Wiederersetzung und Reparation) ist.

Die drei Wirkungen des Bildungstriebes sind auf dem Frontispiz von Blumenbachs Werk durch den Künstler Johann Wilhelm Meil (1733-1805) veranschaulicht: Brütende Henne und säender Bauer repräsentieren die Gestaltbildung; die stillende Mutter die Gestalterhaltung und das Kind mit heilender Wunde, die aufgepfropften Bäume und wiederausschlagenden Weiden die Regeneration. Die Titelvignette zeigt einen Putto, der Charles Bonnets Regenerationsversuche an sogenannten ‚Wassersalamandern‘ (es handelt sich um die Gattung Triturus, Molche), beschrieben in seinen 'Oeuvres d'histoire naturelle et de philosophie', wiederholt.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Auf die philosophiegeschichtliche Dimension des Begriffs kann hier nicht eingegangen werden. Ausführlich dazu Jeffrey Barnouw, „Der Trieb, bestimmt zu werden.“ Hölderlin, Schiller und Schelling als Antwort auf Fichte. In: DVJS 46, 1972, 248-293. – Fichte definiert den Trieb als ein „sich selbst produzierendes Streben [...], das festgesetzt, bestimmt, etwas Gewisses ist [...]“. (Zitiert nach Barnouw, 270.)

<sup>23</sup> Bonnet hatte, die Experimente des Italieners Lazzaro Spallanzani ('Prodomo di un'opera da imprimersi sopra le riproduzioni animali', Modena 1768) aufgreifend,

Diese im Frontispiz dargestellten drei Lebenstätigkeiten sind Modifikationen der Generation (des Zeugungs- oder Erzeugungsgeschäftes), sozusagen eine „partielle Generation“ (Bt, 19); der Bildungstrieb wirkt in allen diesen Lebenstätigkeiten. „Nur der Anlaß“, so Blumenbach, „der diesen Trieb in Wirksamkeit setzt, und die Weise wie sich seine Wirkung äussert, sind in zufälligen Umständen verschieden“ (Bt, 19 f.).

Es geht bei der Generation im Blumenbachschen Sinne also um eine Vervollständigung, die aber wegen des zugrundeliegenden epigenetischen Gedankens auch eine Neubildung ist, und die durch Generation, Nutrition und Reproduktion erfolgen kann; durch die Generation, die mit Hilfe des Bildungstriebes aus rohen, ungebildeten Zeugungssäften ein neues Individuum schafft; durch die Nutrition, die durch Nahrungszufuhr die „unmerklich fortgesetzte Erzeugung“ gewährleistet und es ermöglicht, die durch körperliche Bewegung und allgemeine Abnutzung verlorengangenen Bestandteile (z.B. der Haut) zu ersetzen; und durch die Reproduktion, denn, so Blumenbach, „die Natur eilt dem verstümmelten Geschöpfe nur so bald als möglich seine bestimmte Bildung wieder zu ersetzen“ (Bt, 74).

Die Beobachtung der Reproduktion beim Süßwasserpolyphen und die daraus gezogenen Schlüsse, wie auch das Wissen um bestimmte Gesetzmäßigkeiten bei tierischen und menschlichen Mißbildungen, weiterhin die Kenntnis um Vermischung bei Menschenrassen<sup>24</sup> und Tieren (das seit der Antike bekannte Beispiel des Muli, einer Kreuzung aus Pferdestute und Eselhengst), lassen ihn von der vorherrschenden Generationstheorie, der Präformation, abrücken. Die Entstehung von Mulatten durch „Mischung eines ungleichen Zeugungssaftes“ (Bt, 60) widerspräche „allen Begriffen von präformirten Keimen“ (Bt, 61), zumal sich der Bildungstrieb durch die Mischung „auf [...] erbliche Weise verändern“ könne (Bt, 60), was auch durch Joseph Kölreuters Versuche

experimentell nachgewiesen, daß bei den Tritonen nach der operativen Entfernung des Schwanzes, der Extremitäten oder auch des Auges die Körperteile nach einiger Zeit ‚reproduziert‘ wurden. Vgl. Charles Bonnet, Troisième mémoire sur la reproduction des membres de la salamandre aquatique. In: Ders., Oeuvres d'histoire naturelle et de philosophie, Bd. 5, Teil 1, Neuchâtel 1781, 340-359.

<sup>24</sup> Bereits 1744 hatte Pierre-Moreau de Maupertuis (1698-1759) in seiner 'Dissertation physique à l'occasion du nègre blanc' (1745 veröffentlicht unter dem Titel 'Vénus physique') die Existenz von Mischlingskindern als Beweis für die Behauptung anführen können, daß das Aussehen des Kindes von beiden Eltern geprägt wird und damit also eine Hypothese der Vererbung aufgestellt.

mit der Erzeugung fruchtbarer Bastarde des Tabaks bestätigt worden sei (Bt, 61).

Die Präformisten, die ihren bedeutendsten und einflußreichsten Vertreter im 18. Jahrhundert in Albrecht von Haller hatten, waren davon ausgegangen, daß sich entweder in der weiblichen Fortpflanzungseinheit (man sprach vom Ei, obwohl Reinier de Graaf lediglich den Graafschen Follikel beschrieben hatte) oder in den Spermatozoen ein bereits fertig vorgebildetes neues Individuum befinden müsse, das durch einen Stimulus („Aura seminalis“) erweckt werden und zur Entfaltung oder Auswickelung (daher der lateinische Name Evolutionstheorie aus *e-volvere*, *evolutio*) gebracht werden müsse.

Blumenbach betont unter Berufung auf Zeugen, daß er bei der Untersuchung der Brunnenkonferve, einer fadenförmigen Grünalge, durch deren Untersuchung er seine Theorie empirisch belegen will, „auch nicht eine Spur nicht ein Schatten irgend eines präformierten Keims, eines [...] eingewickelten Fadens“ (Bt, 53) gefunden habe, grenzt sich von den Präformisten ab und geht wie vor ihm William Harvey und Caspar Friedrich Wolff mit der Begründung, „daß sich auch dem bewaffentsten Auge doch nie sogleich – sondern immer erst eine geraume, zum Theil beträchtlich lange Zeit, nach der Befruchtung die erste Spur des neuempfangenen Menschen oder Thiers oder Gewächses zeigt“ (Bt, 40), von einer sukzessiven Entwicklung des neuen Lebewesens aus. Denn, so fährt er fort,

die väterlichen und mütterlichen zur Zeugung bestimmten Säfte, dieser rohe Stoff des künftigen neuen Geschöpfs [brauchen] eine bestimmte Vorbereitungszeit zu ihrer Mischung und innigen Verbindung und andern nothwendigen Veränderungen, mit einem Wort zu ihrer Reife [...], ehe der Bildungstrieb in ihnen erregt werden und die Formation des bis dahin ungeformten Stoffs beginnen kan. (Bt, 42)

Wie vor ihm Wolff geht Blumenbach davon aus, daß Geformtes aus zuvor ungeformtem, rohem Stoff entsteht. Der Bildungstrieb ist somit Ausdruck des Sprungs vom Unorganisierten zum Organisierten. Wie aber aus nicht organisierter Materie belebte Organismen werden, können weder Wolff mit seiner ‚vis essentialis‘ noch Blumenbach mit seiner Theorie des Bildungstriebes erklären. Sichtbar wird die Bildungskraft durch ihr Ergebnis, die Kraft selbst bleibt eine „qualitas occulta“. <sup>25</sup> Die Präformisten dagegen konnten dank ihres transzendentalen Erklärungs-

<sup>25</sup> Blumenbach, Bildungstrieb, 2. Aufl. [wie Anm. 8], 32 f.

modells darauf verweisen, daß gemäß der biblischen Schöpfungsgeschichte Gott die Ursache aller Schöpfung sei. Da alle Lebewesen präexistieren, mußte die Stammutter Eva, so die damals verbreitete Vorstellung, sämtliche zukünftige Nachkommen in ihren Ovarien quasi eingeschachtelt<sup>26</sup>, jedoch bis zur Unsichtbarkeit verkleinert, bewahrt haben, die dann von Generation zu Generation zur Entfaltung kommen sollten.

Es ist in der Forschung mehrfach darauf hingewiesen worden<sup>27</sup>, daß es keine Epigenese ohne Präformation geben kann; das gattungsmäßig Mögliche ist in der Natur der Materie vorgegeben, präformiert. Wenn Blumenbach also bei seiner Definition von der „bestimmten Gestalt“ aller belebten Geschöpfe spricht, meint er damit die der Art typische – ihre vorausbestimmte oder festgelegte – Gestalt. Die Vorstellung einer kompletten und somit willkürlichen Neubildung eines neugeschaffenen Individuums wäre absurd; das Ordnungskriterium, das Richtungsgebende – somit ein anderes Präexistierendes, ein Programm – muß dem Bildungstrieb aber innewohnen. „[...] die Gestalt und Bildung der organisierten Körper [ist] ungleich bestimmter und unabänderlicher [...] als etwa ihre Länge, Größe und ähnliche dergleichen körperliche Eigenschaften“ (Bt, 55), so Blumenbach, und das gelte sowohl für tierische wie pflanzliche Organismen. Es handelt sich bei dieser relativen Bestimmtheit und Unabänderlichkeit im Grunde um die Idee einer zielgerichteten Information, die, wie wir heute wissen, auf molekularer Ebene im genetischen Code liegt.

Der Bildungstrieb strebt also – wie auch am Wort ‚Trieb‘ gezeigt wurde – zu einem Ende, einem Ziel, das qualitativ – bezüglich „Gestalt und Bildung“ – relativ bestimmt und unabänderlich, quantitativ – bezüglich der Größe – aber relativ variabel ist. Inwieweit wohnt nun dem Begriff gemäß seiner Bezeichnung als zielgerichtete bildende Kraft ein teleologisches Prinzip im Sinne der aristotelischen Zweckursache (*τέλος*) und damit die Vorstellung, daß ein zukünftiges Ziel wirksam sei, inne? Erfüllt Blumenbachs Theorie des Bildungstriebes die Kriterien der

<sup>26</sup> Der Begriff Einschachtelung geht auf Nicolas Andry de Boisregard (1658-1742) zurück, der in der 2. Auflage seiner ‚Génération des vers dans le corps de l’homme‘ (Paris 1714) von ‚emboëter‘(‚emboitement‘) spricht.

<sup>27</sup> Vgl. insbesondere Peter McLaughlin: „Bei Blumenbach impliziert die Epigenese des Individuums die Präformation der Gattung.“ Ders., Blumenbach und der Bildungstrieb. Zum Verhältnis von epigenetischer Embryologie und typologischem Artbegriff. *Medizin-historisches Journal* 17, 1982, 357-371; 369.

klassischen Teleologie, die charakterisiert ist durch Zielgerichtetheit und „das Moment der Selbsttätigkeit, des unabhängig von äußeren Ursachen Aus-Sich-selbst-Wirkens“<sup>28</sup>

Die Richtung des Bildungstriebes (und folglich die Artzugehörigkeit) wird nach Blumenbach durch die Komposition des Zeugungssaftes bestimmt, wodurch der Bildungstrieb artspezifisch wirkt. Welche Bedeutung die Richtung darüber hinaus hat, zeigt sein ausführliches Beispiel der Mißgeburten: Nicht mechanische Einwirkung auf den mütterlichen Leib, wie sie beispielsweise Haller zur Erklärung der Mißbildungen annahm, sei die Ursache für eine abnorm verlaufende Embryonalentwicklung, sondern die Störung des Bildungstriebes durch „zufällige Ursachen“, wodurch eine „abweichende Richtung“ (Bt, 56) eingeschlagen würde. Mißgeburten versteht Blumenbach also als „Abweichungen von der Richtschnur der Natur in Hervorbringung organisirter Körper“ (Bt, 57). Das Beispiel der Mißgeburten zeigt, daß nicht ein immanent oder transzendental vorausbestimmtes Zukünftiges (die Mißgeburt) ursächlich wirksam ist, sondern daß das Telos als Programm oder ‚Code‘ dem wirkenden Bildungstrieb, dessen Richtung gestört werden kann, verhaftet ist.

Damit nähert sich Blumenbachs Theorie der des Aristoteles, der in seiner embryologischen Schrift ‚De generatione animalium‘ kausalmechanistisch argumentiert, worauf Wolfgang Kullmann nachdrücklich hingewiesen.<sup>29</sup> Aristoteles beschreibt hier u.a. die Entwicklung des Vogelembryos und geht vom Samen als Impulsgeber für eine Kettenreaktion, die zur Heranbildung eines neuen Organismus führt, aus. Die rein mechanistischen Anschauungen des Aristoteles, der in seinen naturwissenschaftlichen Schriften die Einwirkung eines aus der Zukunft wirkenden Telos völlig ausschließt – womit er sich im theoretischen Ansatz von seinen physikalisch-kosmischen Schriften unterscheidet –, stimmen nach Kullmann „mit der entscheidenden These der modernen Molekularbiologie zusammen, daß [...] die invariante Reproduktion der Arten aufgrund teleonomischer Information nach streng kausalen [...] Gesetzmäßigkeiten

<sup>28</sup> Nach Hans-Jürgen Engfer, Teleologisches Denken, seine Bedeutung für die empirischen Wissenschaften und seine Rolle in der Philosophie. Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 5, 1982, 143-152; 151. Engfer referiert hier die Thesen eines Forschungskolloquiums über ‚Teleologisches Denken‘, das im WS 1980/81 in Berlin stattgefunden hatte.

<sup>29</sup> Vgl. Wolfgang Kullmann, Wesen und Bedeutung der ‚Zweckursache‘ bei Aristoteles. Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 5, 1982, 25-39.

abläuft“.<sup>30</sup> Die Kettenreaktion bei der Ontogenese, die zur sukzessiven Heranbildung des neuen Organismus führt, ist dem genetischen Code vergleichbar, der ebenfalls sukzessiv die epigenetische Entwicklung des Embryos steuert. Das Telos liegt also lediglich als Programm oder ‚Code‘ in den vom Samen kommenden Impulsen, die wie Werkzeuge sukzessiv auf das Material (das Menstruationsblut, in dem Aristoteles das Pendant zum Samen sah) formend einwirken. Der von Kullmann verwendete Begriff Teleonomie – als Alternative zu Teleologie geprägt von dem amerikanischen Biologen C.S. Pittendrigh zur Bezeichnung der Zweckmäßigkeit organischer Strukturen –<sup>31</sup> birgt in sich die Möglichkeit, einen „biologischen Tatbestand rein deskriptiv als zweckdienlich oder zielgerichtet [zu] kennzeichnen, ohne damit zugleich eine Hypothese über die *Herkunft* der Zweckdienlichkeit auszusprechen“<sup>32</sup>, und somit den der Teleologie im allgemeinen innewohnenden Aspekt der Transzendenz zu umgehen. Das Kriterium für die Zweckhaftigkeit der in der Ontogenese ablaufenden Prozesse ist nur die Regelmäßigkeit des Ablaufs, die auch Ausnahmen wie die Entstehung von Mißbildungen zuläßt. ‚Zweck‘ bezeichnet somit lediglich einen Höhepunkt des artspezifischen Prozeßprogramms.<sup>33</sup> Blumenbachs Bildungstrieb ist somit analog zum embryologischen Erklärungsmodell des Aristoteles als teleonomisch, nicht teleologisch zu bezeichnen.

Die Besonderheiten des Blumenbachschen Ansatzes sind also folgende: Durch die Eingliederung der Reproduktions- (d.i. Regenerations-) fähigkeit in sein System geht er über seine epigenetischen Vorgänger hinaus; sie ist es, die ihn den Bildungstrieb als „Lebenslang thätig“ bezeichnen läßt und zwar nicht nur im Sinne der Aufrechterhaltung durch Wachstum und Ernährung wie vor ihm Wolff, sondern auch der Wiedererzeugung und Neubildung, wodurch der Bildungstrieb als lebenslang aktives Prinzip zu verstehen ist. Auch Bonnet hatte eine organische Materie vorausgesetzt, die – wie seine Regenerationsversuche an Amphibien zeigten – beständig wirksam, beständig bereit sei, sich zu reproduzieren, doch waren nach seiner Vorstellung sowohl die neuen

<sup>30</sup> Wolfgang Kullmann, Die Teleologie in der aristotelischen Biologie. Aristoteles als Zoologe, Embryologe und Genetiker, Heidelberg 1979, 61. – Hervorhebung von mir, U.E.

<sup>31</sup> Vgl. Wolfgang Kullmann, ‚Zweckursache‘, [wie Anm. 29], 32.

<sup>32</sup> Bernhard Hasenstein, zitiert nach W. Kullmann, ‚Zweckursache‘ [wie Anm. 29], 33.

<sup>33</sup> Vgl. Engfer, Teleologisches Denken [wie Anm. 28], 144. Engfer referiert I. Cremer-Ruegenberg.

Organismen als auch die wiederersetzten Gliedmaßen präformiert; d.h. er unterlag wie alle Präformisten der Vorstellung, daß die zu regenerierenden Gliedmaßen als ‚Reservekeime‘ in gelatinösem Gewebe präexistierten. Blumenbach dagegen ging davon aus, daß Organismen und deren Teile aus unorganisierter Materie entstehen, die von einem formenden Prinzip, der bildenden Kraft, organisiert wird.

Als Akt der Bildung eines formlosen Stoffes versteht auch Hölderlin im eingangs zitierten Brief an den Bruder den Bildungstrieb, aber bildend und gestaltend ist bei ihm der Mensch, und der Stoff, den er formt, ist der Urstoff der Natur.

Als „Urstoff“ – so genannt im Brief an den Bruder (StA VI, 329, Brief Nr. 179) – ist Natur nicht mehr „das uns umgebende Natürliche, die Pflanzen und Bäume, der Garten Diotimas, das Meer und der Himmel“<sup>34</sup>, wie sie sich noch im ‚Hyperion‘ präsentierte. Hölderlin versteht Natur – zieht man seine ebenfalls in der Homburger Zeit entstandene Studie ‚Grund zum Empedokles‘ (StA IV, 149-162; 153) heran – als das, was wesensmäßig von selbst da ist, das „Unbegreifliche“, das „Unfühlbare“, das „Unbegrenzte“, das „Aorgische“<sup>35</sup>, das im Gegensatz zur Kunst steht. „Kunst“ ist das Gestalthafte und Positive, Natur dagegen das Gestaltlose. „Die Kunst ist die Blüthe, die Vollendung der Natur“, sagt er im ‚Grund zum Empedokles‘,

*Natur wird erst göttlich durch die Verbindung mit der verschiedenartigen aber harmonischen Kunst, wenn jedes ganz ist, was es seyn kann, und eines verbindet sich mit dem andern, ersetzt den Mangel des andern, den es nothwendig haben muß, um ganz das zu seyn, was es als besonderes seyn kann, dann ist die Vollendung da, und das Göttliche ist in der Mitte von beiden. Der organischere künstlichere Mensch ist die Blüthe der Natur, die aorgischere Natur, wenn sie rein gefühlt wird, vom rein organisirten, rein in seiner Art gebildeten Menschen, giebt ihm das Gefühl der Vollendung.*

(StA IV, 152)

Der Mensch kann „Lebendiges nicht hervorbringen, den Urstoff, den sie [des Menschen Kraft] umwandelt, bearbeitet, nicht selbst erschaffen,“ schreibt er dem Bruder (StA VI, 329, Brief Nr. 179). Die Natur wiederum, die allein Lebendiges erschaffen kann, gibt sich dem

<sup>34</sup> Vgl. dazu Stefan Büttner, Natur – Ein Grundwort Hölderlins. HJb 26, 1988/89, 224-247; 229.

<sup>35</sup> Zum Begriff des ‚Aorgischen‘ vgl. Hans Schwerte, Aorgisch. In GRM 3, 1953, 29-38.

Menschen „zum Stoffe seiner Thätigkeit“ (ebd.), und der Mensch vervollkommt nun die Natur, indem er sie *steigert*. Denn seine Menschenbestimmung ist es gerade, „das Leben der Natur zu vervielfältigen, zu beschleunigen, zu sondern, zu mischen, zu trennen, zu binden“ (ebd., 328), das Chaotische, „Aorgische“ zu ordnen und zu formen – und damit stehen Mensch und Natur in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis.

Die Überführung in einen Zustand des Geordneten, Organisierten geschieht vermittels eines besonderen Triebes, den der Mensch in sich trägt und der ihn vom Tier unterscheidet. Als den ursprünglichen Trieb des Menschen, „das Ungebildete zu bilden, das Ursprüngliche Natürliche zu vervollkommen“ (StA IV, 221), beschreibt Hölderlin ihn in der Skizze ‚Der Gesichtspunct aus dem wir das Altertum anzusehen haben‘ (StA IV, 221 f.), eine Variation des Themas findet sich in der metrischen Fassung des ‚Hyperion‘:

*Der Trieb in uns, das Ungebildete  
Zu bilden nach dem Göttlichen in uns,  
Die mächtig widerstrebende Natur  
Dem Geist, der in uns herrscht, zu unterwerfen,* (StA III, 189)

[...]

*[...] Wie sollten wir den Trieb  
Unendlich fortzuschreiten, uns zu läutern,  
Uns zu veredeln, zu befreien, verläugnen?  
Das wäre thierisch. [...]* (StA III, 195)

Im Brief an den Bruder wird der Trieb als „eigentlicher Dienst [...], den die Menschen der Natur erweisen“ auf die Natur hin ausgerichtet, als „Trieb des Idealisirens oder Beförderns, Verarbeitens, Entwickelns, Vervollkommens der Natur“ beschrieben und als „Kunst- und Bildungstrieb“ bezeichnet (StA VI, 328 f., Brief Nr. 179).

Bildung ist also Vervollkommnung der Natur „nach dem Göttlichen in uns“, oder – wie es im Prosa-Entwurf zur metrischen Fassung heißt – „nach jenem Urbilde, das wir in uns tragen“ (StA III, 188), der Bildungstrieb somit das Streben nach Vervollkommnung, womit sich Hölderlin dem Theologen Jerusalem annähert, der den menschlichen Trieb des Fortschreitens und Veredelns als „Trieb zur Vollkommenheit“ – wie ja

nach ihm Hemsterhuis und Hülsen –<sup>36</sup> in seinen bereits erwähnten ‘Betrachtungen’ beschreibt. Ohne ihn, so Jerusalem,

würde der Mensch mit allen seinen großen Vorzügen nichts mehr als ein ander Thier seyn; er würde [...] sein Leben in thierischer Unempfindlichkeit verschlummern, sein Gedächtniß würde ohne alles Nachsinnen, in bloß thierischen sinnlichen Eindrücken bestehen; der Keim von Vernunft, Erfindungskraft und Tugend würde sich nie entwickeln; ohne Gelegenheit, den Einfluß und die Folgen seiner Handlungen zu bemerken, würde selbst das Gefühl von Sittlichkeit und Gewissen nie in ihm erweckt werden, und alle Neigungen und Triebe, die in der Gesellschaft zu den sanftesten Empfindungen von Freundschaft, Wohlwollen und Großmuth sie veredeln, würden nichts als thierischer Instinkt bleiben.<sup>37</sup>

Das Streben nach Vollkommenheit geht Hand in Hand mit dem Empfinden eines Mangels; beides kennzeichnet den Menschen. „Es ist so unmöglich für uns, das Mangellose ins Bewußtseyn aufzunehmen, als es unmöglich ist, daß wir es hervorbringen“, sagt Diotimas Vater in ‘Hyperions Jugend’ (StA III, 204). „Was blieb’ uns auch zum Tagewerk noch übrig, wenn die Natur sich überwunden gäbe, und der Geist den letzten Sieg feierte?“ (Ebd.) Nur der reine Geist „entbehrt nicht, weil er nicht wünschen kann; er leidet nicht, denn er lebt nicht.“ (StA III, 202) – An den Bruder schreibt Hölderlin: Die Natur schärfte seinen Sinn fürs Mangelhafte, „das Unreine, Dürftige der Menschen“ (StA VI, 326, Brief Nr. 179), mit dem Ziel, ihn „das Trefliche um so inniger und freudiger erkennen zu lassen“ (ebd.). Seine besondere Fertigkeit gehe nun so weit, im Mangelhaften „seinen eigentümlichen augenblicklichen, besondern Mangel zu fühlen“, und dies versetze ihn in den Stand, gerade diesen Mangel „zu berichtigen, zu ergänzen“ (ebd.), also handelnd einzugreifen, das, was falsch ist, zu verbessern, und das, was fehlt, zu ergänzen.

Dieses „Weiterstreben“ – von ihm als Drang zum Besseren, zum „Aufopfern einer gewissen Gegenwart für ein Ungewisses, ein Anderes, ein Besseres und immer Besseres“ beschrieben – sei der Urgrund von allem, „was die Menschen um mich her treiben und thun“ (ebd., 327), und das Wesentliche, was den Menschen vom Tier unterscheidet: Der „eigentümlichste unterscheidendste Trieb des Menschen“ sei, „das Leben zu fördern, den ewigen Vollendungsgang der Natur zu beschleunigen, –

<sup>36</sup> Vgl. Kurz, Mittelbarkeit [wie Anm. 1], 119.

<sup>37</sup> Jerusalem, Wahrheiten der Religion [wie Anm. 19], 160 f.

zu vervollkommen, was er vor sich findet, zu idealisieren“ (ebd., 328).

Der Trieb, das Vorgefundene handelnd zu vervollkommen, ist der Ursprung aller menschlichen Künste und Geschäfte. „Warum haben wir Gärten und Felder?“ – „Warum haben wir Handel, Schifffahrt, Städte, Staaten [...]?“ – „Warum haben wir Wissenschaft, Kunst, Religion?“ fragt Hölderlin im Brief dreimal, und in sentenzhafter Wiederholung antwortet er darauf: „Weil der Mensch es besser haben wollte, als er es vorfand.“ (Ebd., 328)

Das im Brief so genannte „Paradoxon“ besteht nun darin, daß der Mensch durch diesen Trieb auf die Natur wirkt; der „unüberwindliche[] Trieb“ – so nennt er ihn schon im September 1793 (StA VI, 94, Brief Nr. 66) in einem Brief an die Mutter – wiederum aber wird dem Menschen durch die Natur eingepflanzt („Ist es Glück oder Unglück, daß mir die Natur diesen unüberwindlichen Trieb gab [...]?“ – Ebd., 94). Paradox ist, daß der Mensch als sittliches, autonomes Wesen formend und gestaltend in die Natur eingreift, daß der andere Teil des menschlichen Wesens, seine „thierische Natur“, sinnlich und trieb gelenkt aber Teil der Natur ist, daß er aber wiederum dank des Bildungstriebes seiner Sinnlichkeit nicht vollständig unterworfen ist und autonom handeln kann. Denn so wie „alle die irrenden Ströme der menschlichen Thätigkeit in den Ocean der Natur laufen, so wie sie von ihm ausgehen“ (StA VI, 329, Brief Nr. 179), geht auch der Bildungstrieb des Menschen von der Natur aus und wirkt gestaltend auf sie zurück.

Die Aufgabe der Philosophie, der Kunst und der Religion sei es nun, diesem Trieb nicht blindlings zu folgen, sondern seine Richtung *bewußt* einzuschlagen. Denn, so heißt es in dem Fragment ‘Der Gesichtspunct aus dem wir das Altertum anzusehen haben’,

*Es ist nemlich ein Unterschied ob jener Bildungstrieb blind wirkt, oder mit Bewußtseyn, ob er weiß, woraus er hervorgieng und wohin er strebt, denn diß ist der einzige Fehler der Menschen, daß ihr Bildungstrieb sich verirrt, eine unwürdige, überhaupt falsche Richtung nimmt, oder doch seine eigentümliche Stelle verfehlt, oder, wenn er diese gefunden hat, auf halbem Wege, bei den Mitteln die ihn zu seinem Zwecke führen sollten, stehen bleibt (StA IV, 221 f.)*

Der Philosophie komme die Aufgabe zu, „jenen Trieb zum Bewußtseyn“ zu bringen, der „schöne[n] Kunst“, „jenem Triebe sein unendliches Object in einem lebendigen Bilde, in einer dargestellten höheren Welt“ darzustellen, und die Religion lehrt ihn „ahnden und glauben“, daß „jene höhere Welt gerade da [sei], wo er sie sucht, und schaffen will, d.h. in

Von

Karl Braun

der Natur, in seiner eigenen, und in der ringsumgebenden Welt, wie eine verborgene Anlage, wie einen Geist, der entfaltet seyn will“. Der Mensch ist zwar nur ein – wenn auch „mächtig[es]“ – Triebad in der unendlichen Organisation der Natur, doch dank der Philosophie, der schönen Kunst und der Religion, die dem Menschen „die edle Richtung und Kraft und Freude geben“, ist er sich dessen bewußt und kann auf die Natur „wirken“. (StA VI, 329, Brief Nr. 179)

Der mit Bewußtsein wirkende Bildungstrieb, so vage und letztlich unerreichbar sein Ziel, die vollendete Vervollkommnung, auch sein mag, ist zweckgerichtet und insofern teleologisch, als er als eine auf Perfektibilität gerichtete von innen drängende Bewegung zu verstehen ist, die aus dem Empfinden der menschlichen Unvollkommenheit resultiert, wobei das Fühlen des Mangels dank der Wirkungen von Philosophie, Kunst und Religion umschlägt zum Bewußtwerden der Mangelhaftigkeit und daraus folgend zum Versuch ihrer Überwindung durch die autonome, bewußte menschliche Handlung.

Hölderlins Begriff des Bildungstriebes greift insofern die zeitgenössische Bedeutung des Triebes auf, als er ihn wie vor ihm Jerusalem und Schiller als eine dem Menschen innewohnende Kraft ansieht, die wie der tierische Instinkt angeboren, „naturgegeben“ ist, aber auf die Ebene des Schöpferischen, bewußt Bildenden erhoben wird. Dagegen ist der Blumenbachsche Bildungstrieb auf alle lebenden Organismen ausgedehnt, er ist ebenfalls bildend, doch zielgerichtet im teleonomischen Sinne und, da wie ein Automatismus ablaufend, in gewisser Weise „blind“. Er ist produktiv, doch nicht in der Lage, etwas Originäres zu schaffen. Im Gegenteil, da er artspezifisch wirkt, ist er bewahrend, konservativ, „bestimmt“, während Hölderlins Begriff vom Bildungstrieb ein Selbstbewußtsein voraussetzend, zukunftsgerichtet, fortschreitend und damit progressiv ist.

„Natur“ hat, neben allen philosophischen Implikationen, immer auch eine materiell-körperliche, bedürfnisorientierte Seite; man denke an die Antwort, die Büchner Woyzeck in den Mund legt: „wenn einem die Natur kommt.“<sup>1</sup>

In ‚Bedürfnis‘ steckt ‚Dürfen‘ aus Notwendigkeit, ein Müssen eigentlich, das kulturell als Dürfen geregelt ist. Bedürfnis hat zwei Seiten, eine dringendere, eine aufschiebbare: Notdurft und Trieb. Bei beiden aber gilt: Folgt man dem Kommen oder dem Rufen der Natur nicht oder umgeht man dabei die kulturell gesetzte Norm, bleibt das nicht folgenlos, im Gegenteil.

Zimmer schreibt in einem Brief vom 22. Dezember 1835 an einen Unbekannten: „Hölderlin ging durch wiederiges Geschick zu Grunde, hätt er sich verheurathen können wo Ihm die Natur zu gerufen hat, so wäre daß schreckliche Unglück bei ihm nicht erfolgt.“<sup>2</sup> Das „schreckliche Unglück“, für dessen Vermeidung Zimmer einen Weg sich anzugeben traut, ist zweifelsohne Hölderlins Verwirrung (oder wie man seinen Zustand nach 1806 immer benennen will). Wäre aber dieser Zustand durch Verheiratung, wie Zimmer meint, wirklich zu vermeiden gewesen? „Wo Ihm die Natur zu gerufen hat“ – das ist ja nicht per se, sondern nur kulturell gesetzt die Ehe; wozu Natur eigentlich ruft, ist Befriedigung des sexuellen Bedürfnisses, des Sexualtriebes.

Zimmer, diskret, verschweigt die Alternative zur Nichtverheiratung, zu der Hölderlin gegriffen hat; Waiblinger, weniger diskret, stürmischer und wohl durch Zimmer über häusliche Interna Hölderlins informiert, benennt sie: „Auch Onanie trug zu seiner Versunkenheit bey.“<sup>3</sup>

Man hat es hier, man darf sich nicht täuschen, mit einer zeitgenössischen Ätiologie von Hölderlins Krankheit zu tun. Da das körperliche

<sup>1</sup> Georg Büchner, Werke und Briefe, hrsg. v. Karl Pönbacher, Gerhard Schaub et al., München 1988, 242.

<sup>2</sup> FHA 9, 327, Z. 58-60.

<sup>3</sup> FHA 9, 292, Z. 4.



Bedürfnis der Samenentleerung nicht in die ‚normale‘, gesellschaftlich akzeptierte und erlaubte Bahn der Ehe geriet, mußte sich der ‚Ruf der Natur‘ auf ungeordnetem und unerlaubtem Weg Raum verschaffen: in solitärer Lustabfuhr. Die Konsequenzen dieser Art und Weise, dem Lustruf der Natur nachzukommen, wurden als schreckliche gedacht und waren allgemein akzeptiert. Es drohten Tod, körperliche und geistig-seelische Gebrechen, kranke und schwache Nachkommenschaft.

Heutzutage mag dieser Zusammenhang absurd erscheinen, aber das war im abendländischen Denken nicht immer so. Ab ca. 1760 wurde im Gefolge von Samuel Auguste David Tissots Buch ‚Tentamen de morbis ex manustrupatione‘ (lat. 1758; frz. 1760; dt. 1767) die Onanie als Ätiologie für vielerlei Krankheiten herangezogen. Daß dies medizinisch möglich war, lag nicht, wie immer wieder zu lesen ist, an der alten Humoral-(Vier-Säfte-)Theorie, sondern an einer für das 18. Jahrhundert ganz neuen und modernen Nerventheorie.

Im Zuge von Albrecht von Hallers epochemachender Irritabilitätstheorie, die er zuerst im Akademievortrag ‚Von den empfindlichen und reizbaren Teilen des menschlichen Körpers‘ (1752)<sup>4</sup> vorgestellt hatte, war den Nerven eine ganz neue Position in der Physiologie zugewiesen worden. Die folgenreiche Trennung lautete: Die Muskelfaser ist irritabel; wird sie gereizt, zieht sie sich unwillkürlich zusammen; die Nerven dagegen reagieren sensibel (empfindsam). Dadurch daß die Nervenfaser, unterliegt sie einem Reiz, sich nicht zusammenzieht, sondern ‚fühlt‘, ist sie nicht als irritabel, sondern als empfindsam definiert. Die Empfindungs- sowie Reaktionsfähigkeit des Organismus war dadurch von einer spezifischen, fühlenden Kraft abhängig geworden: der Bewegung in den Nerven. ‚Fühlen‘ war zu einem Eigenwert aufgestiegen. Der einzelne Mensch war, da die Qualität des Nervenstroms, neben der ererbten Konstitution, nicht zuletzt von seinen Handlungen abhing, verantwortlich geworden für seine Empfindungsfähigkeit.

Damit war ins Zentrum des medizinischen Interesses der ‚Nervenstrom‘, das, was in den Nervenröhren fließen sollte, und die Möglichkeiten, diesen Strom qualitativ und quantitativ herabzumindern, gerückt.

Die Vorstellungen über diesen Nervenstrom unterliegen in dem Zeitraum, in dem sie Gültigkeit haben – vom Barock bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts – vielen Diskussionen und Wandlungen. Vor allem

<sup>4</sup> Albrecht von Haller, Von den empfindlichen und reizbaren Teilen des menschlichen Körpers, Deutsch hrsg. und eingel. von Karl Sudhoff, Leipzig 1922.

behält man einen alten Namen für die einzelnen Bestandteile des Nervenstroms bei: spiritus animales oder Lebensgeister. Durch diese Bezeichnung (‚Lebensgeister‘) ist der Nervenstrom mit der Humoraltheorie verknüpft; die Physiologie der Lebensgeister wird jedoch modernen (zeitgenössisch-modernen) theoretischen Vorstellungen geschuldet.

Schön zeigt sich das bei Descartes. Denn erstmalig problematisch wird die Bewegung dieser Lebensgeister in den Nerven in seiner dualistischen Auffassung des Menschen: Sie bilden die Nahtstelle zwischen dem Körper, der tierischen Maschine, und dem geistig-seelischen Leben. Für Descartes sind die Lebensgeister noch ein „sehr feine[r] Hauch [...] oder besser eine sehr lebhaft und reine Flamme“.<sup>5</sup> In der Erscheinung ähneln sie also der Vorstellung eines geistähnlichen Pneumas, während sie in der Wirkungsweise die Idee des flüssigen Lebensgeisterstromes, wie ihn die barocke Bewegungsphysiologie (Borelli 1681) faßt, vorwegnehmen.

Im 18. Jahrhundert zweifelt – außer Stahls ‚Animismus‘ – niemand an der Röhrenhaftigkeit der Nerven und dem darin fließenden Nervensaft. Dieser wird jedoch nie direkt faßbar, in medizinischer Theoriebildung aber übernimmt er eine wichtige heuristische Rolle. Denn den Nerven werden über die Reiz- und Reaktionsübermittlung hinaus weitere Aufgabenfelder zugeschrieben: die Koordination und Steuerung des gesamten Verdauungs- bzw. Digestionsprozesses, das Wirken der Botenstoffe (Hormone) sowie der ganze Komplex der Weitergabe des Lebens und der Vererbung; denn Lebensgeister- und Samentheorie stehen noch in allerengster Verbindung. Die Lebensgeister stellen ebenfalls den Aufbewahrungs- und Übertragungsort der Körperwärme dar.

Die Lebensgeister werden als das Produkt der letzten und feinsten Verkochung, der vierten Digestion des mechanisch ablaufenden Stoffwechsels gedacht, und sie sind somit abhängig von der Qualität und Quantität der aufgenommenen Stoffe (Luft, Nahrung) wie andererseits vom funktionierenden Ablaufen des komplexen Vorganges der verschiedenen Digestionsstufen selbst.

Gerade aber in diesen Prozeß kann der Mensch eingreifen: einerseits durch ungesunde, einseitige Ernährung oder Einatmen miasmatischer, schlechter Luft – dadurch kommt der Digestionsprozeß durcheinander,

<sup>5</sup> René Descartes, Über den Menschen (1625) sowie Beschreibung des menschlichen Körpers (1648). Nach der franz. Ausgabe von 1664 übersetzt und hrsg. von Karl E. Rothschuh, Heidelberg 1969, 55.

und die Produktion der Lebensgeister wird gestört –, andererseits durch übermäßige Samenausschüttung – es werden immer neue Lebensgeister aus den Nerven abgezogen, und Ersatz kann nicht bereitgestellt werden, da durch den Lebensgeisterabgang im Samen (auch bei Frauen)<sup>6</sup> der Digestionsprozeß sowieso schon beeinträchtigt ist.

Mit der Besorgnis über die Qualität des Nervenstromes setzt der moderne Gesundheitsdiskurs ein – eine prominente Stelle bekommen dabei die Gefahren, die übermäßiger oder falsch gelebter (= kulturell untersagter) Sexualität entspringen. Warum die solitäre Lust als besonders gefährlich zu gelten hat, habe ich in der Studie 'Die Krankheit Onania. Körperangst und die Anfänge moderner Sexualität im 18. Jahrhundert' ausführlich dargestellt. Besonders Kinder und Jugendliche sind von dieser Krankheit, die wegen der ihr innewohnenden Lust leicht zur Gewohnheit oder gar Sucht wird, betroffen, da sie als Heranwachsende die Lebensgeister zur Ausbildung ihres Körpers brauchen und sich bei fortgesetztem Samenverlust die hierfür notwendigen Lebensgeister selbst entziehen.

Lebensgeisterverlust heißt aber immer Eingriff in das Funktionieren des Nervenstromes und damit des gesamten Nervensystems, dessen Aufgabenzuschreibung undifferenzierter und somit wesentlich weiter gefaßt ist als unser heutiger Begriff der Nerven. Eine Schädigung des Nervensystems aber zeigt sich, je nach ererbter Konstitution, als Austrocknung des Rückenmarks, als Disfunktion irgendeines Organs oder als Minderung der geistig-intellektuellen Fähigkeiten. Onanie ist eher ein Symptom, aus dem viele Krankheiten entspringen können, als selbst Krankheit, obwohl sie im zeitgenössischen Diskurs durchaus so bezeichnet wird.

Wenn sich also Tissot, der später ein großes fünfbändiges Werk 'Traité des nerfs et de leurs maladies' (1778-1780) veröffentlicht hat, der Onanie in einer eigenen Monographie zuwendet, zieht er nur die Konsequenz aus den theoretischen Postulaten der Irritabilitätslehre seines Freundes Albrecht von Haller, der das Empfinden und Fühlen eindeutig und erstmalig den Nerven zugeschrieben hatte. Tissot geht die Gefahren des Empfindens im geschlechtlichen Bereich in seinem Selbstverständnis als Volksaufklärer an und bringt damit die Onanie als gefährliche, medizinisch begründete Seuche der Heranwachsenden ins allgemeine Bewußtsein. Die Onanisten schaden und schwächen sich selbst, sie können diesen Verfallsprozess aus Gründen der Sucht nicht stoppen und wanken –

<sup>6</sup> Siehe hierzu Karl Braun, Die Krankheit Onania. Körperangst und die Anfänge moderner Sexualität im 18. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1995, vor allem 70-75, 82 f.

eine Art Junkies des 18. Jahrhunderts – einer kranken, elenden Existenz oder gar dem Tod entgegen.

Im Prinzip beschreibt Tissot damit die erste moderne Sexualneurose. William Cullen hatte 'Neurose' 1772 als erster definiert:

Ich will aber hier unter dem Namen der Nervenkrankheiten (Neurosen) alle diejenigen widernatürlichen Zufälle der Empfindung und Bewegung, bei denen kein Fieber [...] vorhanden ist, sowie auch alle diejenigen Krankheiten begreifen, welche von keinem typischen widernatürlichen Zustand der Werkzeuge, sondern von einer widernatürlichen Beschaffenheit des Nervensystems und derjenigen Teile herrühren, von welchen die Empfindungen und Bewegungen in vorzüglicher Weise und besonders abhängen.<sup>7</sup>

Nervenkrankheiten werden zu Modekrankheiten des ausgehenden 18. Jahrhunderts; man sucht ihnen mit Trinkkuren – Mineralwasser stärkt die Lebensgeister und reorganisiert die Verdauung – und dem ruhigen, diätetisch geordneten Leben in Bädern beizukommen. Der Nexus 'falsch gelebte' Sexualität – Herabminderung des Nervensystems / neurotische Störung überlebt diese 'Idylle' und erlebt im 19. Jahrhundert ungeahnte Verschärfung. Denn obwohl sich um die Jahrhundertwende die Theorie der in den Nerven stattfindenden Bewegung ändert und Modellen, die dem Vorbild der gerade entdeckten Elektrizität verpflichtet sind, weicht, bleibt der Nexus 'schlechte Sexualität' – Nervenschädigung erhalten. Der Ort dieser Schädigung, der Lebensgeisterstrom in den Nerven – Jean Starobinski nennt ihn einen imaginären Strom<sup>8</sup> –, ist zwar untergegangen, hat aber eine theoretische Leerstelle hinterlassen. Das 19. Jahrhundert wird die Ursache der Perversionen in organischen Deformationen suchen. Erst die durch Freud erfolgte Wiedereinführung eines anderen imaginären Stromes, der Libido, wird einen theoretisch sinnvollen Ausweg eröffnen.

Zimmers Aussage über Hölderlins unterbliebenes Eheleben und Waiblingers Behauptung über die fatalen Folgen der Ersatzhandlung sind somit Teil eines der großen zeitgenössischen Diskurse: Hölderlins Verwirrung wird zwar nicht monokausal, aber dennoch ursächlich sexuellem Fehlgehen zugeschrieben. Waiblinger wird nicht müde, auf

<sup>7</sup> Zit. nach Werner Leibbrand, Heilkunde. Eine Problemgeschichte der Medizin, Freiburg/München 1953, 322.

<sup>8</sup> Jean Starobinski, Über die Geschichte der imaginären Ströme (Von den Lebensgeistern zur Libido). In: Ders., Psychoanalyse und Literatur, Frankfurt/M. 1973, 24-41.

## Rousseaus ‚Naturgeschichte der menschlichen Gattung‘ und Hölderlins Dichtung nach 1800

Von

Jürgen Link

Hölderlins heruntergekommenes Nervensystem – „die unglaubliche Schwäche seiner Nerven“<sup>9</sup> – hinzuweisen; für Zeitgenossen konnte dabei ein Unterton hinsichtlich sexueller Problematik sicher mitschwingen. „Hölderlins körperliche Verfassung ist dergestalt zerstört, daß er andere Nerven bekommen müßte, um den Geist von seinen Fesseln zu befreien.“<sup>10</sup> „Aber daß er wirklich mit Königen umzugehen glaubt, daran ist nicht zu denken: denn [...] er ist kein Narr, hat keine fixe Idee, und sein Zustand ist nur der einer Geistesschwäche, welche durch ein zerstörtes Nervensystem zu einer unheilbaren Krankheit geworden ist.“<sup>11</sup>

Die *Moral insanity*, diese dezente Umschreibung innerer Geneigtheit zu solitärer Wollust, gilt seit Anfang des 19. Jahrhunderts trotz des Untergangs der Lebensgeister allgemein als Ursache körperlich krankmachender sowie den Geist zerrüttender Zustände. Die Irrenhäuser füllen sich mit ‚Masturbations-Iren‘. Heinrich von Kleist hat im Würzburger Julius-Spital einen von ihnen beschrieben.<sup>12</sup>

Wenn Zimmer, der Hölderlins Alltag im Turm wie kein zweiter kannte, diese zeitgenössische Idee aufgriff und für Hölderlin behauptete, sollte die Nachwelt und die Erforschung Hölderlins sich ebenfalls nicht schämen, diese von Zimmer und im Gefolge von Waiblinger aufgestellte und in ihrer Zeit gültige Ätiologie von Hölderlins Versunkenheit ernster zu nehmen, als dies bisher geschehen ist.

Man könnte einwenden, daß sich diese Ätiologie im Fortgang der medizinischen Entwicklung als ‚Hirngespinnst‘, als ‚phantastische Größe‘ entpuppt hat. Man sollte aber nicht vergessen, daß Krankheiten und Krankheitsursachen nicht nur medizinisch-wissenschaftliche Tatsachen – Natur –, sondern ebenso sehr soziokulturell abhängige und damit dem gesellschaftlichen Wandel unterworfenene Erscheinungen – Kultur – sind. Unter dieser Prämisse könnte ein Ernstnehmen dieser Ätiologie auf viele Facetten von Hölderlins Leben im Turm ein neues Licht werfen und manche Umgewichtung – z.B. die Reaktion der Mutter auf die Krankheit des Sohnes – bedingen.

<sup>9</sup> FHA 9, 315, Z. 728 f.

<sup>10</sup> Ebd., 318, Z. 873-875.

<sup>11</sup> Ebd., 317, Z. 831-835.

<sup>12</sup> Heinrich von Kleist im Brief vom 13.(-18.) 9. 1800 an Wilhelmine von Zenge. In: Sämtliche Werke Bd. IV/I (Briefe 1), hrsg. v. Peter Staengle, (Brandenburger Ausgabe), Basel/Frankfurt/M. 1996, 282-310; 290.

Die folgenden Überlegungen beziehen sich auf einen Teilaspekt der in ihrer Bedeutung gar nicht zu überschätzenden Faszination Hölderlins durch die Gestalt Rousseaus samt ihrer modern-mythischen Biographie mit der exemplarisch vollzogenen ‚Rückkehr zur Natur‘, durch die facettenreiche theoretische Begründung eben dieser ‚Kehre‘ avant la lettre in Rousseaus Schriften wie schließlich durch deren poetische Sprachgewalt. Daß diese Faszination keineswegs auf eine von Hölderlin später relativierte Jugendbegeisterung eingeschränkt werden kann, beweist schon zur Genüge Hölderlins ‚Kanon‘ der größten Dichter, wie er ihn in programmatischer Absicht (für die geplante Zeitschrift) im Brief an Neuffer vom 4.6.1799 formuliert hat:

*Die übrigen Aufsätze werden enthalten 1) charakteristische Züge aus dem Leben alter und neuer Dichter, die Umstände, unter denen sie erwachsen, vorzüglich den eigentümlichen Kunstcharakter eines jeden. So über Homer, Sappho, Aeschyl, Sophokles, Horaz, Rousseau, (als Verfasser der Heloise) Shakespear p.p.*  
(Nr. 178, 4.6.1799, StA VI, 323)

Man hat sich m.W. bisher nie gefragt, wieso Hölderlin hier nur zwei ‚neue Dichter‘ erwähnt, und Rousseau dabei noch vor Shakespeare. Nur bei Rousseau gibt es einen Zusatz, der wie eine etwas verlegene präventive Antwort auf die erwartbare erstaunte Gegenfrage klingt: Rousseau ein ‚Dichter‘ – und zudem einer der zwei ‚größten‘ der Moderne? Der Hinweis auf die ‚Heloise‘ wirkt dabei eher als abgekürztes Argument, weil es offensichtlich zu umständlich gewesen wäre, in extenso darzulegen, daß Rousseau durch den ‚retour inventif à la nature‘ exemplarisch das gesamte moderne, aufgeklärte Wissen ‚poetisiert‘ habe und daher zu Recht auch alle spätere, diesem retour verpflichtete Poesie (wie Goethe und Schiller) repräsentiere. Nur darin kann aber die Legitimation der Hölderlinschen Selektion bestehen (immerhin fehlen alle anderen modernen romanischen und englischen Dichter, fehlen Klopstock, Goethe und Schiller). Nur darin kann auch die Begründung dafür

zu suchen sein, daß Hölderlin zweifelsfrei (der Rheinymne zufolge) nur einen *modern*en ‚Halbgott‘ kennt: Jean-Jacques Rousseau. Daß ‚Halbgott‘ bei Hölderlin keineswegs als ‚rhetorisches‘ Synonym für ‚Heros‘ oder ‚Genie‘ ganz allgemein, sondern als genau durchdachter ‚Begriff‘ (halb Mensch, halb ‚Gott‘ in der Bedeutung ‚Zeitgeist‘) im Sinne einer ‚beweisbarer dargestellten Mythe‘ gelesen werden will, habe ich in meiner Monographie ‚Hölderlin-Rousseau, retour inventif‘<sup>1</sup> ausführlich begründet.

Bekanntlich hat Rousseau den ihm in polemischer Absicht zugeschriebenen Topos ‚Rückkehr zur Natur‘ eher abgewehrt. Das bedeutet allerdings keineswegs, daß nicht ein Verständnis von ‚retour‘, welches nicht die absurde Vorstellung einer Reversibilität des Kulturationsprozesses, sondern statt dessen eine Reihe partieller ‚Umlenkungen‘ dieses Prozesses zu besserer Kompatibilität mit seiner ‚Naturbasis‘ und seinem ‚Naturrahmen‘ impliziert, durchaus wesentliche Intentionen Rousseaus treffen würde. Ich habe daher, um den notwendigen Unterschied sowohl zur Voltaireschen Polemik gegen eine ‚Rückkehr zu den Affen im Urwald‘ wie auch zur späteren ‚Verbesserung‘ Rousseaus durch Dialektisierung in Deutschland (Drei-Phasen-Schema mit einer ‚Rückkehr auf höherer Stufe‘) deutlich zu markieren, den Begriff eines ‚retour inventif‘ vorgeschlagen. In diesem Sinne bildet die umstrittene Formel ein strukturell fundamentales Leitmotiv Hölderlins sowohl im ‚Hyperion‘ wie im ‚Empedokles‘ wie in der Lyrik. Dieses Leitmotiv wird nicht bloß explizit in der Rheinymne, sondern implizit auch im ‚Hyperion‘ und ‚Empedokles‘ mit dem konnotierten modernen Mythos der Rousseauschen Biographie als einer ‚Rückkehr‘ von der avanciertesten Aufklärung zu symbolischer ‚Eremiten‘-Existenz in der ‚Natur‘ (Symbol der Ermitage) verknüpft. Dabei steht die ‚retour‘-Wendung in der mythisierten Biographie stets auch für eine parallele ‚retour‘-Wendung des Wissens: Das aufgeklärte Wissen beschreibt mit Rousseau an seiner fortgeschrittensten Front (repräsentiert durch die ‚Encyclopédie‘) in einer Reihe wichtiger Disziplinen (Naturgeschichte der menschlichen Gattung, Pädagogik, politische Theorie, Musiktheorie, Sprachtheorie und implizit Poetik u.a., s. dazu das Übersichtsschema) eine fundamentale Änderung seiner ‚Richtung‘, die man – wenn man die Formel nicht entweder im

<sup>1</sup> Jürgen Link, Hölderlin-Rousseau, retour inventif, Paris 1995. (Es handelt sich um eine umfassende Untersuchung der Bedeutung Rousseaus für Hölderlin, wovon hier nur einige Aspekte behandelt werden können.)

banalen oder im dialektischen Sinne mißdeutet – als (inventiven) ‚retour à la nature‘ kennzeichnen kann.

Im folgenden soll es lediglich um einen (allerdings, wie sich zeigen wird, sicherlich insbesondere für Hölderlins Dichtung nach 1800 fundamentalen) Teilaspekt der Übernahme Rousseauschen Denkens handeln: um die theoretischen und historischen Modelle einer ‚Naturgeschichte der menschlichen Gattung‘. Damit sind die bekannten, vor allem im ‚Deuxième Discours‘ und im ‚Essai sur l’origine des langues‘ entwickelten Hypothesen und heuristischen Entwicklungsmodelle der frühen Menschheit zwischen ‚Naturzustand‘ und Staat gemeint, die man üblicherweise als ‚geschichtsphilosophisch‘ zu kennzeichnen pflegt. Wenn Rousseau selbst statt dessen von ‚Naturgeschichte der menschlichen Gattung‘<sup>2</sup> spricht, so verweist das präzise auf eine höchst interessante Zwischenstellung zwischen ‚taxonomischer‘ und ‚historizistischer Episteme‘, um mit Foucault zu sprechen, der auch Hölderlin verpflichtet ist. ‚Naturgeschichte‘ meinte dabei (im Gegensatz zur ‚Naturlehre‘) jenen ungemein umfangreichen Teilbereich der wissenschaftlichen Erforschung der ‚Natur‘, der nicht (wie die Mechanik oder die Astronomie) nach wenigen durchgreifenden Gesetzen konstruierbar schien, sondern im empirischen Detail (d.h. ‚historisch‘ im vorhistorizistischen Sinne) analysiert und beschrieben sein wollte. Für diese Art ‚Naturgeschichte‘ können das klassifizierende Verfahren Linnés wie auch das spekulative ‚Entwicklungs‘-Denken Buffons, dessen ‚Entwicklungs‘-Begriff anders als der moderne als prinzipiell reversibel aufgefaßt ist, als exemplarisch gelten. Rousseau stützt sich im ‚Deuxième Discours‘ vielfach auf Buffon, dessen Annahmen über prähistorische geologische Katastrophen (Überschwemmungen, Auffaltungen und Einsacken von Kontinenten, Abspaltungen von Inseln) er seinen Hypothesen über die Entwicklung der frühen Menschheit zu Grunde legt. Dabei besteht Rousseaus wahrhaft geniales Projekt nun allerdings darin, den Übergang von einer rein ‚naturhistorisch‘ aufgefaßten Gattung Urmensch zur Gattung Zivilisationsmensch als Träger einer irreversiblen Geschichte ohne jeden Rückgriff auf metaphysische Annahmen als rein ‚natürlichen‘ Prozeß zu erklären. Damit machte er moderne Geschichtsphilosophie möglich, ohne deren Kontinent (für den wiederum neue metaphysische Voraussetzungen gelten) selber zu

<sup>2</sup> Ich zitiere Rousseau nach der historisch-kritischen und kommentierten Ausgabe der ‚Pléiade‘: Bd. 1 Paris 1959, Bd. 2 und 3 Paris 1964, Bd. 4 Paris 1969, Bd. 5 Paris 1995. (= P I-V)

betreten. Die Irreversibilität kultureller Geschichte erklärt sich bei Rousseau aus der menschlichen Lernfähigkeit (*'perfectibilité'*), die auf der Sprache beruht, die ihrerseits wiederum als kontingente Begleiterscheinung des als ebenso kontingent aufgefaßten Zwangs zur As-Sociation dieser *'natürlichen'* Gattung erklärt wird. So entwickelte bereits Rousseau eine Möglichkeit, Geschichte nicht-teleologisch zu denken, was erst sehr viel später, im Zusammenhang mit der Krise des Historizismus, etwa bei Nietzsche, wieder aktuell werden sollte. Hölderlins *'Entfernung'* von Hegel hängt m.E. nicht zuletzt mit seiner *'Treue'* zu Rousseau auch bei dieser Problematik zusammen.

Bevor ich nun die wichtigsten Thesen Rousseaus zur *'Naturgeschichte der menschlichen Gattung'* und ihre Rezeption bei Hölderlin genauer ausführe, empfiehlt sich eine Vorbemerkung zu dem Übersichtsschema<sup>3</sup>, das den Gang der Darstellung unterstützen soll. Ich habe dort zu heuristischen Zwecken sowohl die wichtigsten *'naturhistorischen'* *'Entwicklungsphasen'* der frühen Menschheit bei Rousseau wie deren Analogie in anderen grundlegenden Wissensbereichen angegeben. Rousseau selbst hat häufig die geheime Systematizität seines Denkens betont und seine Leser um eine Art *'synoptischer'* Lektüre aller wichtigen Texte gebeten: Dem versuche ich zu genügen, wobei mir bewußt ist, daß sich im einzelnen Formulierungen Rousseaus anführen lassen, die dem Schema zu widersprechen scheinen, wenn man sie isoliert betrachtet. Besonders möchte ich nochmals betonen, daß die *'dritte Phase'* des Schemas nicht *'dialektisch'* gelesen werden darf (als notwendige, teleologische *'Negation der Negation'* und als *'Aufhebung'* der Opposition zwischen *'Natur'* und *'Kultur'*), sondern vielmehr als eine *'lockere'* Beispielreihe einzelner Experimente und vor allem Gedankenexperimente mit einem *'retour inventif'*.

Nach dem Zweiten *'Diskurs'* und dem als Annex dazu entstandenen *'Essai sur l'origine des langues'* unterscheidet Rousseau zwei große Stadien des *'homme de la nature'*: den *'pur état de Nature'* (P III, 147) und die frühe *'Barbaren'-Epoche der Hirten*, die *'Société naissante'* (P III, 170). Die erste Phase ist durch Isolierung und Autochthonie der Individuen, expressiv-gestische *'Naturlaute'* (*'cri de la nature'*) statt

artikulierter Sprache, nomadische Bewegung sowie kontingente sexuelle Promiskuität gekennzeichnet. Ökonomisch entspricht sie der Produktionsweise der Jäger und Sammler. Die zweite Phase wird von Rousseau bereits als Beginn der Kultur behandelt, woraus sich eine Reihe von Mißverständnissen ergeben hat. Rousseaus grundlegendes Kriterium für seine Entwicklungsphasen ist der Grad der Vergesellschaftung, der As-Sociation. Dabei geht er davon aus, daß es keinen in der *'natürlichen'* Gattung Mensch liegenden Determinationsfaktor oder Trieb zur As-Sociation gebe. Er muß also andere (nicht biologische und nicht anthropologische) *'naturgeschichtliche'* Faktoren für jeden as-sociativen Prozeß, und insbesondere auch für die Sprachentwicklung, annehmen (wie z.B. geologische Verwerfungen nach Buffon). Wegen des Kriteriums der As-Sociation und der Sprache rechnet er die Hirten also schon zum Beginn der Kultur. Betrachtet man aber die konkreten Beispiele (wie etwa den *'Cyclope'* – P V, 397), so handelt es sich jedenfalls bei vielen Vertretern dieser Übergangsepoche der *'Société naissante'* eher um *'späte Naturmenschen'* als um *'frühe Kulturmenschen'*. Zwar beginnt nun eine erste *'Fixierung'*<sup>4</sup> (in *'Hütten'* und *'Familien'*), sie bleibt aber sozusagen noch provisorisch und mit nomadischer Existenz verbunden. Ich habe diese Phase daher in meinem Übersichtsschema als *'Natur' 2* eingetragen. Für Hölderlin sind diese beiden ersten Phasen, wie sich zeigen wird, von größter Bedeutung: die erste Phase entspricht dem *'Waldgeschrei'* und die zweite dem *'Begriff von den Centauren'* bzw., in direktem Anschluß an Rousseau, dem *'Odysäischen Cyklop'*. Als mythischer (kollektiver) *'Halbgott'* gehört *'Dionysos'* zu dieser Phase, weil in ihr die ersten, ebenfalls noch punktuellen größeren As-Sociationen bei Festen (an Quellen und Flüssen) zustande kommen. Dabei werden Wein, Liebe, Tanz und Poesie erfunden. Die dionysischen Feste stehen für eine erste, zivilgesellschaftliche As-Sociation durch Enthusiasmus (vor der stabilen As-Sociation durch Herrschaft und Staat):

Mais dans les lieux arides où l'on ne pouvoit avoir de l'eau que par des puits, il falut bien se réunir pour les creuser ou du moins s'accorder pour leur usage. Telle dut être l'origine des sociétés et des langues dans les pays chauds.

<sup>3</sup> Im Schema wie in meinem Text ist *'Natur'* stets mit Anführungszeichen versehen, um den grundlegenden Umstand präsent zu halten, daß es sich nicht um so etwas wie eine objektive Gegebenheit, sondern um ein subjektives Konzept, ja eine *'Projektion'* Rousseaus (bzw. Hölderlins) handelt.

<sup>4</sup> „Durant la première dispersion du genre humain, jusqu'à ce que la famille fût arrêtée et que l'homme eut une habitation fixe il n'y eut plus d'agriculture. Les peuples qui ne se fixent point ne sauroient cultiver la terre; tels furent autrefois les Nomades, tels furent les Arabes vivant sous des tentes, les Scithes dans leurs chariots, tels sont encore aujourd'hui les Tartares errans, et les Sauvages de l'Amérique.“ (P V, 397)

Là se formèrent les premiers liens des familles; là furent les premiers rendez-vous des deux sexes. [...] Là se firent les premières fêtes, les pieds bondissoient de joye, le geste empressé ne suffisoit plus, la voix l'accompagnoit d'accens passionnés, le plaisir et le desir confondus ensemble se faisoient sentir à la fois. (P V, 405 f.)

Nach seinem (im engeren Sinne) ‚naturgeschichtlichen‘, vor allem Buffon verpflichteten Denkmodell skizziert Rousseau verschiedene Typen des Übergangs von der ersten zur zweiten Phase des ‚Naturmenschen‘. Ein erster Unterschied besteht zwischen den sociétés naissantes am Wasser und denen im Binnenland. Beim Wasser (Fischfang) sind wieder Fluß- und Meeresufer, als Sonderfall Inseln, zu unterscheiden. Beim Binnenland (Jagd, dann Herden) geht es vor allem um den Unterschied zwischen warmen südlichen und kalten nördlichen Klimaten (wo das Feuer unabdingbar ist), außerdem um den zwischen massiven Wäldern und freieren Flächen:

Le long de la mer, et des Rivieres ils inventèrent la ligne, et le hameçon; et devinrent pêcheurs et Ichtyophages. Dans les forêts ils se firent des arcs et des flèches, et devinrent Chasseurs et Guerriers; Dans les Pays froids ils se couvrirent des peaux des bêtes qu'ils avoient tuées; Le tonnerre, un Volcan, ou quelque heureux hazard leur fit connoître le feu [...]. (P III, 165)

Nach der im folgenden ausführlich zu begründenden Hypothese ist Hölderlins mythologischer Kode dominant auf Konnotationen der frühmenschlichen und frühkulturellen Entwicklung im Sinne Rousseaus hin zu lesen: So konnotiert etwa die Ode ‚Vulkan‘ Rousseaus Theorie von der Kulturation des nördlichen Menschen, der das Feuer vielleicht vom Vulkan ‚gelernt‘ habe (‚freundlicher Feuergeist‘ vs ‚der immerzürnende Boreas‘). Auch die Auffassung von der unhintergehbaren Pluralität der Kulturen (ohne privilegierte ‚dialektische‘ Hauptlinie) bereits von ihrer ersten Entstehung an teilt Hölderlin mit Rousseau. Hier die wichtigsten Ursprungstypen der Kulturation:

### *Wälder*

Den ‚pur état de Nature‘ situiert Rousseau in den großen Urwäldern der warmen Zonen. Über die Absurdität der Annahme isolierter, als ‚Singles‘ avant la lettre und ‚ambulant‘ im Walde lebender Urmenschen braucht kein Wort verloren zu werden. Bei dieser Vorstellung zeigt sich deutlich

die symbolische Rück-Projektion persönlicher ‚Erfahrungen‘ und Vorlieben Rousseaus. Er glaubte auf seinen einsamen Fußwanderungen durch die Wälder eine ‚natürliche‘ Anlage des Menschen in sich ‚wiederzuentdecken‘. Diese symbolischen Korrespondenzen zwischen den geschichtsphilosophischen Gedankenexperimenten und den aktuellen Problemen und Erfahrungen charakterisieren das gesamte Denken Rousseaus und verleihen ihm seine explizite oder implizite Systematik (die versuchsweise in dem Schema dargestellt ist). Hölderlin hat das Netz solcher symbolischer Korrespondenzen im Denken Rousseaus sicherlich nicht bloß wahrgenommen, sondern zu Recht als genuin ‚dichterisch‘ begriffen (wobei das bei beiden keineswegs eine Einschränkung des ‚Wahrheits‘-Gehalts bedeutet).

Der Naturmensch der Wald-Phase (‚Natur‘ 1) ist bei Rousseau also als Individuum autochthon (‚einsam‘ und ‚frei‘) gedacht. Seine ‚Sprache‘ ist sensitiver Expressionslaut. Hölderlin nennt diesen Menschen in der späten Lyrik den ‚Fürsten des Forsts‘ (StA V, 290, Z. 34), womit er jedem einzelnen Individuum dieser Formation paradoxerweise die Qualität gerechter, republikanischer Regierung zuschreibt, da ‚Fürst‘ entsprechend den Ausführungen Rousseaus im ‚Contrat social‘ gerade nicht Despot, sondern demokratisch legitime, besonders auch kollektive Regierung meint.

### *Inseln*

Im Zweiten ‚Diskurs‘, in dem sich seine frappierenden und originellen Einfälle wahrhaft überstürzen, skizziert Rousseau en passant auch den präzisen historischen Ort der Inseln im Prozeß des Übergangs vom Naturzustand des Menschen zur Gesellschaftsordnung. In der frühen ‚Barbaren‘-Phase, am Übergang von der ersten zur zweiten Epoche des Naturzustands, als rudimentäre Familien und rudimentäre Selbsthaftigkeit entstehen, erfolgte nach Rousseau ein qualitativer Sprung in der Sprachentwicklung, wobei Inseln die Rolle von Katalysatoren spielten:

On entrevoit un peu mieux ici comment l'usage de la parole s'établit ou se perfectionna insensiblement dans le sein de chaque famille, et l'on peut conjecturer encore comment diverses causes particulières purent étendre le langage, et en accélérer le progrès en le rendant plus nécessaire. De grandes inondations ou des tremblemens de terre environnèrent d'eaux ou de précipices des Cantons habités; Des revolutions du Globe détachèrent et coupèrent en Iles des portions du Continent. On conçoit qu'entre des hommes ainsi rapprochés, et forcés de vivre ensemble, il dut se former un Idiome commun plutôt

qu'entre ceux qui erroient librement dans les forêts de la Terre ferme. Ainsi il est très possible qu'après leurs premiers essais de Navigation, des Insulaires aient porté parmi nous l'usage de la parole; et il est au moins très vraisemblable que la Société et les langues ont pris naissance dans les Iles, et s'y sont perfectionnées avant que d'être connues dans le Continent. (P III, 168 f.)

Inseln waren also nach Rousseau so etwas wie Laboratorien der Kulturation: Durch geologische ‚Revolutionen‘ werden Teile des Festlandes abgetrennt und die so zufällig gemeinsam isolierten Menschen verstärkt as-soziiert. Das führt zu einer sprachlichen und sozialen Explosion. Die Insulaner erfinden als erstes wichtiges Kulturvehikel das Schiff (zunächst als Kanu: P III, 171) und exportieren mit ihm die ersten entwickelten Sprachen. Wie der direkt anschließende Abschnitt ausführt, entstehen nun auch ‚Nationen‘ (d.h. ausgedehntere Familienverbände), es entsteht die Liebe (während es zuvor bloß ‚natürlichen‘ promisken Verkehr gab), es entstehen die Feste mit Liedern (Poesie) und Tänzen (d.h. in Hölderlins mythologischem Kode: ‚Dionysos‘). Rousseau definiert diese Phase als die glücklichste der menschlichen Entwicklung. (P III, 171) Die Inseln bilden ebenfalls ein gutes Beispiel für die Kombination von ‚naturgeschichtlichen‘ und ‚inventiven‘, ‚progressiven‘ (perfection, invention, Lernen) Faktoren: Inselkultur wird aufs Festland exportiert und führt dort zu besonderen Synthesen. Hölderlin bemüht sich in den späten Hymnen, den Kulturationsprozeß deutscher Regionen durch einen ‚(inventiven) retour à la nature‘, d.h. einen Rückgang zu den frühen Kulturationsphasen inklusive der kulturellen Importe, zu ‚analysieren‘ und dann für den gegenwärtigen kulturevolutionären Kairos zu interpretieren und zu applizieren. Weil (Südwest-) Deutschland keine Inseln besitzt, ist es des Dichters Aufgabe, deren unverzichtbaren Anteil an der Kulturation durch seinen Gesang herbeizurufen: Daher die Sehnsucht nach den griechischen Inseln und die vielen Flügel der Phantasie zu ihnen.

### Flüsse

Obwohl Rousseaus an verschiedenen Orten skizzierte Hypothesen über die Kulturentwicklung sich nicht in allen Punkten bruchlos in ein Gesamtbild zu fügen scheinen, widersprechen sie sich keinesfalls antagonistisch. Der qualitative Sprung zur ‚Barbaren‘-Kultur geschieht (wie es dem halb taxonomisch-‚naturgeschichtlichen‘, halb plural-evolutiven Denken entspricht) unabhängig voneinander auf Inseln wie auf

dem Kontinent, und zwar einerseits in warmen Klimaten an Flüssen bzw. künstlichen Kanälen und andererseits in Gebirgen bzw. in kalten Klimaten. Da in warmen Klimaten mit natürlich fruchtbarem Boden andere Zwänge zur As-Soziation fehlen, sind hier die Flüsse dafür entscheidend:

Dans les pays chauds, les sources et les rivières inégalement dispersées sont d'autres points de réunion d'autant plus nécessaires que les hommes peuvent moins se passer d'eau que de feu. Les barbares surtout qui vivent de leurs troupeaux ont besoin d'abreuvoirs communs, et l'histoire des plus anciens tems nous apprend qu'en effet c'est là que commencèrent et leurs traités et leurs querelles. (P V, 403)

Es gibt nun vor allem eine so frappierende Übereinstimmung zwischen Hölderlins Kommentar zur Pindarübertragung ‚Das Belebende‘ und entsprechenden Ausführungen bei Rousseau, daß Hölderlins Kenntnis des ‚Essai sur l'origine des langues‘ dadurch höchst wahrscheinlich wird: Ich habe oben bereits die analoge Erwähnung des ‚Cyklops‘, der im Pindarkommentar als ‚wilder Hirte‘ definiert wird, bei Rousseau und Hölderlin erwähnt. In dem Fragment von Pindar wird nun berichtet, wie die „Centauren“ den Wein kennenlernten, die Milch beiseite schoben und sich berauschten. Hölderlin deutet diese „Mythe [...] beweisbarer“ (StA V, 268, Z. 12), indem er auf Rousseaus Phasentheorie zurückgreift:

*Der Begriff von den Centauren ist wohl der vom Geiste eines Stromes, so fern der Bahn und Gränze macht, mit Gewalt, auf der ursprünglich pfadlosen aufwärtswachsenden Erde.*

*Sein Bild ist deswegen an Stellen der Natur, wo das Gestade reich an Felsen und Grotten ist, besonders an Orten, wo ursprünglich der Strom die Kette der Gebirge verlassen und ihre Richtung queer durchreißen mußte.*

*Centauren sind deswegen auch ursprünglich Lehrer der Naturwissenschaft, weil sich aus jenem Gesichtspuncte die Natur am besten einseh'n läßt.*

*In solchen Gegenden muß' ursprünglich der Strom umirren, eh' er sich eine Bahn riß. Dadurch bildeten sich, wie an Teichen, feuchte Wiesen, und Höhlen in der Erde für säugende Thiere, und der Centauer war indessen wilder Hirte, dem Odyssäischen Cyklops gleich; die Gewässer suchten sehnd ihre Richtung. Jemehr sich aber von seinen beiden Ufern das trocknere fester bildete, und Richtung gewann durch festwurzelnde Bäume, und Gesträuche und den Weinstok, destomehr muß' auch der Strom, der seine Bewegung von der Gestalt des Ufers annahm, Richtung gewinnen, bis er, von seinem Ursprung an gedrängt, an einer Stelle durchbrach, wo die Berge, die ihn einschlossen, am leichtesten zusammenhiengen. (StA V, 289)*

Der Terminus ‚Begriff‘ unterstreicht die sozusagen wissenschaftliche Intention des Textes (vgl. auch den Hinweis auf den Ursprung der ‚Naturwissenschaft‘ bei den ‚Centauren‘). Die entsprechende Wissenschaft kann nur die ‚Naturgeschichte‘ (vor allem Buffons) und ihre Anwendung auf die Anthropologie und Menschheitsgeschichte bei Rousseau sein. Wenn der ‚Centaur‘ als ‚wilder Hirte‘ demnach Rousseaus Phase ‚Natur‘ 2 entspricht, so paßt das auch zu dem ‚Begriff‘ des ‚Geists eines Stromes‘: Einer der typischen Übergänge vom ‚Wald‘ (vgl. die Formulierung ‚der Überfall des Waldes‘) zur As-Sociation findet ja, wie dargestellt, an den Flüssen statt. Noch genauer schildert auch Rousseau die Evolution der Flüsse als schrittweises ‚Suchen‘ nach einer ‚Richtung‘ im Schatten der ‚Gebirge‘:

Les eaux auroient perdu peu à peu la circulation qui vivifie la terre. Les montagnes se dégradent et s'abaissent, les fleuves charrient, la mer se comble et s'étend, tout tend insensiblement au niveau; [...]. Avant le travail humain les sources mal distribuées se répandoient plus inégalement, fertilisoient moins la terre, en abruvoient plus difficilement les habitans. Les rivières étoient souvent inaccessibles, leurs bords escarpés ou marécageux: l'art humain ne les retenant point dans leurs lits elles en sortoient fréquemment, s'extravasoi-ent à droite ou à gauche, changeoient leurs directions et leurs cours, se partageoi-ent en diverses branches [...]. (P V, 404 f.)

Das scheint eine genaue Vorlage für Hölderlins Vorstellungen: in beiden Fällen geht es um die Fixierung der Flußläufe auf eine klare Richtung, um die Sumpfbildungen an den Gebirgen zuvor wie um die Bedeutung dieser ‚naturgeschichtlichen‘ Prozesse als ‚natürliche‘ Rahmenbedingungen für eine parallele Evolution der As-Sociation. Hölderlin deutet in dem folgenden Teil seines Kommentars den Übergang von den mehr sumpffartigen, stagnierenden Gewässern zum in klarer Richtung energisch fließenden Strom als sowohl symbolische wie real-‚natürliche‘ ‚Basis‘ des Übergangs der noch mehr isoliert, ‚ruhig‘ und ‚müßig‘ (Rousseaus ‚oisiveté‘ genau entsprechend) lebenden Hirten zur (dionysischen) Kultur, deren irreversible, dynamische und ‚progressive‘ ‚Richtung‘ der des Flusses entspricht. Die Übereinstimmung mit Rousseaus Thesen könnte nicht größer sein.

Wenn Hölderlin die Konstellation von Flüssen und ‚Gebirgen‘ noch mehr als Rousseau betont, so hängt das mit dem Profil gerade der oberdeutschen Landschaften zusammen. Sämtliche von Hölderlin besungenen Flüsse brechen aus Gebirgen aus und finden dadurch eine

(geographische und dann kulturelle) ‚Richtung‘. Um für die entsprechenden modernen Kulturen einen mit ihrer ‚natürlichen‘ ‚Basis‘ kompatiblen ‚Rhythmus‘ zu finden, ist zuvor die Exploration und Rekonstruktion ihrer ersten Kulturation notwendig.

Für Hölderlins rousseauistische, ‚beweisbarere‘ Mythologie ist die Entstehung der Poesie und des Rhythmus an den Quellen und Flüssen während der dionysischen Phase (‚Natur‘ 2) von ganz besonderer Bedeutung:

ainsi les vers, les chants, la parole ont une origine commune. Autour des fontaines dont j'ai parlé les premiers discours furent les premières chansons; les retours périodiques et mesurés du rythme, les inflexions mélodieuses des accens firent naître la poésie et la musique avec la langue [...]. [...] Les premières histoires, les premières harangues, les premières loix furent en vers; la poésie fut trouvée avant la prose; cela devoit être, puisque les passions parlèrent avant la raison. Il en fut de même de la musique; il n'y eut point d'abord d'autre musique que la mélodie, ni d'autre mélodie que le son varié de la parole, les accens formoient le chant, les quantités formoient la mesure, et l'on parloit autant par les sons et par le rythme que par les articulations et les voix. (P V, 410 f.)

Wenn Hölderlins reife rhythmische Poesie über die Bedingungen eines ‚inventiven‘ (kulturrevolutionär-innovativen) ‚retour à la nature‘ für die deutschen Regionen nachsinnt, dann vollzieht sie einen solchen retour stets exemplarisch bereits in ihrer eigenen rhythmischen Gestalt. Deshalb muß die dem modernen ‚Halbgott‘ Rousseau kongeniale Poesie sich stets vorgängig bei dem ‚Halbgott Dionysos‘, d.h. bei der Hirtenphase und der (zweiten, rhythmischen, poetischen) ‚Sprache der Natur‘, vergewissern. Für die symbolische Einheit der Komplexe Hirten-Flüsse-Dionysos-Poesie muß schließlich auf den symbolischen Sinn von ‚Rhythmos‘ verwiesen werden: es bedeutet nichts anderes als ‚Strom‘. Wenn die Hymnen also stets *auch* autoreflexiv zu lesen sind, so dennoch ganz und gar nicht im Sinne eines l'art pour l'art, weil der ‚inventive retour à la nature‘ vor allem auf das Leben zielt.

### *Gebirge und kalte Gegenden*

Auch die Bewohner von Gebirgen und kalten Gegenden werden durch die Naturbedingungen (‚Klima‘) zur As-Sociation stimuliert:

Les révolutions des saisons sont une autre cause plus générale et plus permanente qui dut produire le même effet dans les climats exposés à cette



varieté. Forcés de s'approvisioner pour l'hiver voila les habitans dans le cas de s'entre aider, les voila contraints d'établir entre eux quelque sorte de convention. Quand les courses deviennent impossibles et que la rigueur du froid les arrête, l'ennui les lie autant que le besoin. (P V, 402)

Dabei übt vor allem das Feuer as-sociierende Kraft aus; man denkt an Hölderlins Ode ‚Vulkan‘. Wenn also insbesondere die nördlichen Kulturen im eigentlichen Sinne ‚prometheisch‘ erscheinen, so gilt das vor allem auch für die Rolle der Arbeit und der ‚Industrie‘ im weiten Sinne von Erfindung und Naturbeherrschung. Dem entspricht bei Rousseau (im Anschluß an Montesquieu) eine Zurückdrängung der Sinnlichkeit, die sich auch im ‚harten‘, unmelodiösen und utilitär-funktionalen, dafür aber ‚deutlichen‘ Charakter der nördlichen Sprachen erweist:

L'oisiveté qui nourrit les passions fit place au travail qui les réprime. Avant de songer à vivre heureux, il falloit songer à vivre. Le besoin mutuel unissant les hommes bien mieux que le sentiment n'auroit fait, la société ne se forma que par l'industrie, le continuel danger de périr ne permettoit pas de se borner à la langue du geste, et le premier mot ne fut pas chez eux, *aimez-moi*, mais, *aidez-moi*.

Ces deux termes, quoiqu'assés semblables, se prononcent d'un ton bien différent. On n'avoit rien à faire sentir, on avoit tout à faire entendre; il ne s'agissoit donc pas d'énergie mais de clarté. A l'accent que le coeur ne fournissoit pas, on substitua des articulations fortes et sensibles [...]. (P V, 408)

Hölderlins so viel beredete Typologie der griechischen und der hesperischen Kultur in den Briefen an Böhlendorff besitzt hier eine ihrer wichtigsten Quellen. Da die poetische Sprache gerade nicht einseitig bleiben darf, muß sie die jeweiligen Qualitäten der alternativen Möglichkeiten zu gewinnen und zu integrieren suchen. Wie demnach die griechische Poesie die (‚nördliche‘) ‚Klarheit‘ für sich gewann, so muß Hölderlins hesperische Poesie nach ‚südlicher Energie‘ streben.<sup>5</sup> Poesie

<sup>5</sup> Schon deshalb gibt es, nebenbei gesagt, bei Hölderlin keinen „späten Widerruf“ der „dionysischen“ Tendenz, wie Jochen Schmidt behauptet (Hölderlins später Widerruf in den Oden ‚Chiron‘, ‚Blödigkeit‘ und ‚Ganymed‘, Tübingen 1978, zusammenfassend bes. S. 2 ff.). Die ‚nördlichen‘ Eigenschaften der deutlichen Artikulation, der Klarheit und Distinktheit (der „Aufklärung“) sowie des Maßes (Metron) hat Hölderlins Poesie von jeher ebenfalls in hohem Grade besessen. Ihre weitere Verstärkung nach dem Frankreichaufenthalt soll aber gerade die noch radikalere Entbindung des spontanen, „dionysischen“

ist immer, avant la lettre, ‚multikulturell‘. Die Voraussetzung dafür bleibt aber selbstverständlich die Vergewisserung des ‚Eigenen‘:

*Des Göttlichen aber empfiengen wir  
Doch viel. Es ward die Flamm' uns  
In die Hände gegeben, und Ufer und Meersfluth.* (StA III, 535)

Dieses Wir der ‚Friedensfeier‘ meint natürlich die ‚nördlichen‘ Kulturen nach Rousseau: Ihr Kulturationsprozeß beruhte auf dem Feuer, das sowohl den Sieg über das Klima wie die Arbeit (Metallurgie) konnotiert. Außerdem besitzt Nordwesteuropa (Hesperien) zwar keine Inseln<sup>6</sup>, dafür aber eine lange Küste, die zur Ozeanfahrt und zur ‚Koloniebildung‘ einlädt. Von den beiden ‚Halbgöttern‘ der Kulturation steht der ‚Arbeiter‘, ‚Wanderer‘ und ‚Kämpfer‘ ‚Herakles‘ dem ‚Norden‘ symbolisch näher – so wie ‚Dionysos‘ dem ‚Süden‘. Hölderlin nutzt in den späten Hymnen ferner die Sagen, nach denen Herakles bei seiner zehnten Arbeit (Rinder des Geryon) durch Gallien und über die Alpen und bei der elften Arbeit (Äpfel der Hesperiden) zu den Hyperboreern und nach Hesperien gezogen sei, um den Kulturationsprozeß des Nordens und insbesondere Deutschlands in Form ‚beweisbarer Mythen‘ darzustellen.

### Kolonien

Auch Hölderlins Kategorie der ‚Kolonie‘ will mit Rousseau gelesen werden. Dabei ist Rousseaus These entscheidend, daß ‚Kolonien‘ und Emigration vor allem von armen, kalten und nördlichen Ländern ausgehen:

Si l'on cherche en quels lieux sont nés les pères du genre humain, d'où sortirent les premières colonies, d'où vinrent les premières émigrations, vous ne nommerez pas les heureux climats de l'Asie mineure ni de la Sicile, ni de

Rhythmus‘ der Sprache wie der Vorstellungen ermöglichen, wie es die Texte eindeutig zeigen. Jochen Schmidts These impliziert daher schließlich (wenn auch nolens eher als volens) eine pathologisierende Lektüre der radikal „exzentrischen“ hymnischen „Würfe und Sprünge“ nach 1802.

<sup>6</sup> Immerhin die britischen! Hölderlins Schweigen über England (abgesehen von der Erwähnung von ‚London‘ und dem ‚Kanal‘ im späten Fragment ‚Griechenland‘) würde eine besondere Untersuchung verdienen. Dafür scheinen sich die angelsächsischen Kulturen ‚gerächt‘ zu haben, indem sie Hölderlin weitestgehend ignorieren.

l’Affrique, pas même de l’Egypte; vous nommerez les sables de la Caldée, les rochers de la Phenicie. Vous trouverez la même chose dans tous les tems. [...] les Scithes ont inondé l’Europe et l’Asie; les montagnes de Suisse versent actuellement dans nos régions fertiles une colonie perpétuelle qui promet de ne point tarir. (P V, 401)

Die Bildung von ‚Kolonien‘ stellt bei Rousseau den Grundtyp von kultureller Kombinatorik, von kultureller ‚Kreuzung‘ dar. Durch Wanderungen wird Wissen, das durch die perfectibilité des Menschen erworben wurde, von Kultur zu Kultur übertragen. Hölderlins späte Formel ‚Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist /‘ (StA II, 608) ist nahezu klassisch geworden. Sie meint (wie Rousseau) Migration, Umsiedlung und Kulturmischung. Beide kulturgründenden ‚Halbgötter‘, ‚Dionysos‘ als die Hirtenphase (‚Natur‘ 2) ebenso wie ‚Herakles‘ als die Arbeits- und Staatsphase (Kultur 1), erscheinen als ‚Migranten‘ und als ‚Kolonisatoren‘. Insofern sieht Hölderlin auch den Prozeß der modernen europäischen Welteroberung ‚dialektisch‘: Wenn er auch ganz sicher mit Rousseau die Unterjochung, Versklavung und Ausrottung der ‚südlichen‘ Völker schärfstens ablehnt, begrüßt er dennoch den ‚Austausch‘ des Wissens und den Mischungsprozeß.

Auf die Übergangsphase ‚Natur‘ 2 folgt bei Rousseau die „grande révolution“ (P III, 171) der Metallurgie, der Agrikultur, der Arbeitsteilung, des Privateigentums und der Klassenspaltung (in meinem Schema Phase Kultur 1). Diese ‚Revolution‘ führt zu jenem Zustand, den Hobbes für ‚natürlich‘ hielt: dem ‚état de guerre‘ aller gegen alle:

c’est ainsi que les usurpations des riches, les Brigandages des Pauvres, les passions effrénées de tous étouffant la pitié naturelle, et la voix encore foible de la justice, rendirent les hommes avarés, ambitieux, et méchans. Il s’élevoit entre le droit du plus fort et le droit du premier occupant un conflict perpetuel qui ne se terminoit que par des combats et des meurtres [...]. La Société naissante fit place au plus horrible état de guerre [...]. (P III, 176)

Als vierte Phase entsteht aus diesem unhaltbaren Zustand dann durch den contrat social der Staat (im Schema Kultur 2). Bei der Staatsbildung gilt es, einen scheinbaren Widerspruch Rousseaus aufzuklären: Das Ideal des egalitären republikanischen Staates, wie es im ‚Contrat social‘ entwickelt wird, scheint unvereinbar mit dem Bild des Klassenstaates, wie es der Zweite ‚Discours‘ in erschütternd prägnanter Drastik entwirft (P III, 177 f.). Dieser Widerspruch läßt sich allerdings leicht auflösen, wenn man die Pluralität der Situationen in den einzelnen Regionen zur Zeit der

Staatsgründung mit berücksichtigt. Der erste Teil des ‚Contrat‘ entwirft (ähnlich wie die Hypothese des ‚pur état de nature‘ im Zweiten ‚Discours‘) als rigoroses Gedankenexperiment ein prinzipielles Modell, das lediglich als Matrix kombinatorischer Möglichkeiten der konkreten Geschichte aufgefaßt werden darf. Deshalb wäre es falsch, das enthusiastische Lob des „passage de l’état de nature à l’état civil“ im Kapitel I, 8 (P III, 364) als Widerruf des Zweiten ‚Discours‘ und dualistische<sup>7</sup> Absage an ‚Natur‘ zu werten. Das Lob der Staatsgründung und des ‚citoyen‘ erscheint nur dann als Widerspruch zum Zweiten ‚Discours‘, wenn man dort den Faktor der ‚perfectibilité‘ und die Irreversibilität des Prozesses überlesen hat. In Wirklichkeit ist die (gelungene!) Staatsgründung das Musterbeispiel eines ‚inventiven retour à la nature‘: Sie ist ein ‚Trick‘, durch den der Mensch ‚natürliche‘ Qualitäten wie liberté und égalité unter Bedingungen zurückgewinnen kann („regagne[r]“, P III, 364, Hervorhebung von mir, J.L.), die sie zunächst unmöglich gemacht haben. Ich habe deshalb in dem Schema die ‚glücklichen‘ Staaten als ‚Natur‘-Kulturen von den ‚unglücklichen‘ ‚Kultur-Kulturen‘ unterschieden. Die ersten sind dadurch definiert, daß die Bewahrung der ‚volonté générale‘ in ihnen liberté und égalité wiedergewinnt, während in den zweiten die Usurpation herrschender Klassen, Gruppen oder Personen die ‚volonté générale‘ und damit den Rahmen möglicher Kompatibilität zwischen Kultur und ‚Natur‘ vernichtet. Der Gründungsmythos des Staates im Zweiten ‚Diskurs‘ bezieht sich also konkret auf diesen zweiten Typ. Daß Rousseau den ersten Typ tatsächlich als ‚inventiven retour à la nature‘ betrachtete, geht aus kurzen Andeutungen des gleichen Zweiten ‚Diskurs‘ zweifelsfrei hervor:

Les diverses formes des Gouvernemens tirent leur origine des différences plus ou moins grandes qui se trouvèrent entre les particuliers au moment de l’Institution. [...] Ceux dont la fortune ou les talens étoient moins disproportionnés, et qui s’étoient le moins éloignés de l’Etat de Nature, gardèrent en commun l’Administration suprême, et formèrent une Démocratie. (P III, 186; Hervorhebung von mir, J.L.)

Im ‚Contrat‘ wird dieser Ansatz durch das neue Theorem der ‚volonté générale‘ sehr viel systematischer entwickelt. Das Kriterium des Respekts vor der „volonté générale“ mit ihrer „rectitude naturelle“ (P III, 373)

<sup>7</sup> So die Tendenz bei Robert Spaemann (Artikel ‚Natur‘ in: Hermann Krings u.a., Hrsg., Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 4, München 1973, 956-969; 964 f.).

definiert nun die Staaten, die überhaupt kompatibel mit ‚Natur‘ (d.h. mit einem Zustand, in dem der Mensch ‚frei‘ und ‚gleich‘ ist) sein können, aber auch diese unterscheiden sich sehr in ihrer jeweiligen ‚Nähe‘ zur ‚Natur‘. Dabei entfaltet Rousseau nun (im Anschluß an Montesquieu) das gesamte Spektrum ‚naturgeschichtlicher‘ Bedingungen (Klima, Fruchtbarkeit des Bodens, geographische Lage, Sprache, Volkscharakter, Religion, Größe des Landes, Zahl der Bewohner usw.), woraus sich eine große kombinatorische Vielfalt ergibt (vgl. die Kapitel II 8 ff. des ‚Contrat‘). In diesem Kontext entwickelte Rousseau dann sein bekanntes Ideal der ‚frugalen‘ Republiken (Sparta, Rom, Genf, Korsika), die seines Erachtens ‚am nächsten‘ bei Rahmenbedingungen der Kompatibilität mit ‚Natur‘ lagen. Dieses Ideal wirkte in der bekannten Weise (sicherlich ‚irrtümlich‘, d.h. ‚inventiv‘) auf die Französischen Revolutionäre sowie auf Hölderlin und seine Freunde.

In Hölderlins mythologischem Kode steht für die Phasen Kultur 1 und Kultur 2 der Name des ‚Halbgotts‘ Herakles, der nach der Sage die letzten wilden Monstren beseitigte und überall Städte gründete (u.a. in Skythien und Gallien). Gedichte wie ‚Chiron‘ verweisen auf den Gegensatz zwischen der ‚dionysischen‘ Hirten- und der ‚herakleischen‘ Bauern- und Staatsphase:

*Sonst nemlich folgt‘ ich Kräutern des Walds und lauscht‘  
Ein waiches Wild am Hügel; und nie umsonst.* (StA II, 56)

Das ist die Lebensweise des homme de la nature, sogar die der ersten Phase des Jägers im Walde (mit Beißner ist zu lesen: ‚ich belauschte ein Wild‘). Als dann die metallurgische Revolution des ‚Herakles‘ eintritt, entsteht zunächst ein ‚giftiger‘ Zwist:

[...] und bei mir

*Das wilde Feld entzaubernd, das traur‘ge, zog  
Der Halbgott, Zevs Knecht, ein, der gerade Mann;  
Nun siz‘ ich still allein, von einer  
Stunde zur anderen, und Gestalten*

*Aus frischer Erd‘ und Wolken der Liebe schafft,  
Weil Gift ist zwischen uns, mein Gedanke nun;  
[...]*

*Die Tage aber wechseln, wenn einer dann  
Zusiehet denen, lieblich und bös‘, ein Schmerz,  
Wenn einer zweigestalt ist, und es  
Kennet kein einziger nicht das Beste;* (StA II, 56 f.)

Wie bei Rousseau kann der ‚zweigestalte‘ Naturmensch (Anspielung auf den Zentauren, der halb Tier und halb Mensch ist, und auf den Menschen der Phasen ‚Natur‘ 1 und 2), sobald ‚Herakles‘ (der ‚Halbgott‘ der Landarbeit und des Staates) die Herrschaft ergriffen hat, nicht mehr ‚zurück‘, wenn er es auch möchte. Er leidet unter der ‚Vergiftung‘ durch Arbeitsteilung, Privateigentum, Klassenspaltung und Herrschaft (nach der griechischen Mythologie verwundete Herakles den Chiron unbeabsichtigt mit dem unheilbaren Gift seines Pfeils), wenn er auch am Schluß die utopische Hoffnung auf Heilung durch den gleichen Herakles (in der neuen Gestalt ‚Achills‘, des ‚jugendlichen Halbgotts‘, der die Phase der griechischen Republiken eröffnet) äußert. Diese Utopie könnte sich auf eine egalitäre, republikanische Staatsgründung (Phase ‚Natur‘-Kultur 1) beziehen. Die im Anschluß an Rousseaus Kulturationstheorie ‚beweisbarer dargestellte Mythe‘ will selbstverständlich *auch* auf Hölderlins eigene kairologische Situation in den Jahren um und nach 1803 appliziert werden. Es ist nicht auszuschließen, daß der vergiftende ‚Herakles‘ von 1803 und 1804 der sich zum Kaiser denaturierende Napoleon (‚der bekannteste‘) ist. Der in Rousseaus Nachfolge lebende neue Chiron leidet unter dem schleichenden Gift seines ‚patriotischen Zweifels‘ (StA VI, 432) und darunter, daß in dieser Situation ‚kein einziger nicht das Beste‘ kennet. Er hofft gegen alle Evidenz auf ‚Herakles Rückkehr‘ (veranlaßt durch den ‚Knaben‘ Achilleus oder in dessen Gestalt). Das könnte heißen: Darauf, daß der denaturierte Napoleon sich seiner republikanischen Herkunft erinnert, wodurch er womöglich wieder ‚Halbgott‘ würde. Diese ‚Rückkehr‘ wäre gleichzeitig ‚inventiver retour à la nature‘ im Sinne politischer Demokratie und rousseauistischer Kulturrevolution.

Hölderlin hat Rousseau sicher korrekt gelesen, wenn er die scheinbar tragisch antagonistischen ‚Halbgötter‘ Dionysos und Herakles gleichermaßen positiv wertet. Auch Herakles (die Arbeit, Arbeitsteilung und Stadtkultur) ist positiv, da ohne ihn ja keine republikanische Association, keine antike Kultur hätte entstehen können. In den späten Hymnen umkreist Hölderlin immer wieder diese Problematik der Kompatibilisierung der drei großen antiken ‚Halbgötter‘ (der dritte ist nach Hölderlin Christus):

[...] oft aber scheint  
 Ein Großer nicht zusammenzutaugen  
 Zu Großem. Alle Tage stehn die aber, als an einem Abgrund einer  
 Neben dem andern. Jene drei sind aber  
 Das, daß sie unter der Sonne  
 Wie Jäger der Jagd sind oder  
 Ein Akersmann, der athmend von der Arbeit  
 Sein Haupt entblößet oder Bettler. [...]

(StA II, 164)

Dionysos ist ‚Jäger‘ (‚Natur‘ 1 und 2), Herakles ‚Ackersmann‘ (Kultur 1 und 2), und Christus (am Ende der Antike) ‚Bettler‘. Christus ist damit die Antwort auf die extrem zugespitzte Klassenspaltung in Reiche und Arme, die aus der ‚herakleischen Revolution‘ folgte. Der ‚Halbgott‘ als ‚Bettler‘ ist der Arme, der seine Situation positiv wendet zur kulturrevolutionären ‚inventiven Rückkehr zur Natur‘, und zwar insbesondere zu Dionysos, d.h. der enthusiastisch-egalitären zivilgesellschaftlichen (parastaatlichen) As-Sociation durch ‚Brot und Wein‘. Hölderlins wahrhaft titanenhafter poetischer Kampf um einen Diskurs, der diese drei ‚Halb-götter‘ gültig zu kompatibilisieren erlauben würde, zielt auf den kulturrevolutionären Kairos nach 1800: Ohne einen gültigen ‚inventiven retour‘ zu den drei antiken ‚Halbgöttern‘ wird die neue, rousseauistische ‚Religion‘ der Natur keine massenhafte Applikationskraft erwerben können.

Viel ist über Hölderlins ‚Mythen‘ und seine ‚Mythologie‘ geforscht<sup>8</sup> (und häufig auch spekuliert) worden. Konkret stellt sie sich als ein Netz von Symbolen dar, das mit den ‚Halbgöttern‘ als mythischen Aktanten aufs engste integriert und über sie an die Konzepte der zugrundeliegenden ‚Religion‘ angeschlossen ist. Zu den wichtigsten Konstituenten des Hölderlinschen Symbolnetzes gehören die topischen Orte des Kulturationsprozesses bei Rousseau: die Wälder, Inseln (mit dem Meer), Flüsse und Berge, die heißen, kalten und gemäßigten ‚Zonen‘ bzw. ‚Klimate‘. Indem Hölderlins Poesie diese symbolischen, „heiligen Orte“ und „Karakteren der Natur“ (November 1802 an Böhlendorff, StA VI, 433) leitmotivartig evoziert, öffnet sie konnotativ für den rousseauistischen Leser jeweils die Schneisen des ‚inventiven retour a la nature‘.

<sup>8</sup> Vgl. z.B. Bernhard Böschstein, „Frucht des Gewitters“. Hölderlins Dionysos als Gott der Revolution, Frankfurt/M. 1989; Christoph Jamme/Helmut Schneider (Hrsg.), Mythologie der Vernunft. Hegels ‚ältestes Systemprogramm‘ des deutschen Idealismus, Frankfurt/M. 1984; Maria Behre, „Des dunkeln Lichtes voll“. Hölderlins Mythokonzept Dionysos, München 1987; Uwe Beyer, Mythologie und Vernunft. Vier philosophische Studien zu Hölderlin, Tübingen 1993.

Diese These von der ‚Übersetzbarkeit‘ der Hölderlinschen Mythologie in Rousseausche ‚Naturgeschichte der menschlichen Gattung‘ liefert nun womöglich einen wichtigen Schlüssel für die Lyrik nach 1800. Diese Lyrik erschien dann als Beitrag Hölderlins zu einer kulturellen Neubegegnung im Sinne eines ‚retour inventif‘. Demnach müßte sich eine neue (südwest-)deutsche und allgemeiner nordwesteuropäische (‚hesperische‘) Kultur zunächst der spezifischen Wege ihrer jeweiligen Kulturationsprozesse (einschließlich der jeweiligen multikulturellen Mischungsprozesse) versichern. Dem entsprechen die teils weberschiff-, teils spiralartigen regressiv-progressiven Bewegungen der Hymnen zurück zum ‚Waldgeschrei‘ (‚Der Ister‘), zu den Sintfluten und frühen Wanderungen (‚Die Wanderung‘, ‚Der Ister‘), wie ich sie im Detail in meiner Monographie analysiert habe. Immer geht es dabei vor allem darum, sich des je spezifisch-frühhistorischen ‚Dionysos‘ (Phase der Hirten, ‚Natur‘ 2) und ‚Herakles‘ (Phase der Bauern) zu versichern, d.h. der je spezifischen zivilgesellschaftlichen und staatlichen As-Sociationsprozesse. Nur die Erinnerung des frühen ‚Dionysos‘ und ‚Herakles‘ kann ihre ‚Wiederkehr‘ (retour) im Kairos nach 1800 vorbereiten. Vermutlich glaubte Hölderlin eine Zeitlang, sein moderner Herakles heiße ‚Bona-parte‘ (‚guter Anteil‘), bevor dessen despotische Tendenzen ihn ab etwa 1803 in ‚patriotischen Zweifel‘ gestürzt haben dürften – daß der Name des modernen Dionysos Jean-Jacques Rousseau lautete, dürfte solchem Zweifel niemals ausgesetzt gewesen sein.

Eine solche ‚rousseauistische‘ Lektüre der poetischen Mythologie Hölderlins nach 1800 wäre exemplarisch aufzufassen: Der hermeneutische Vektor traditionaler Wissenszitate bei Hölderlin (wie der mythologischen) zielt nicht rückwärts in Traditionalismus, sondern stets vorwärts auf den modernen Kairos 1800. Das gilt nicht nur für die mythologischen Chiffren des frühhistorischen Kulturationsprozesses, sondern für alle Mythologie. Als wohl wichtigstes Beispiel nenne ich abschließend Hölderlins höchsten ‚Gott‘, den ‚Äther‘: Ihn gilt es endlich mit der modernen ‚Naturgeschichte‘ von 1800, also fluidum – und elektrizitätstheoretisch zu lesen – als subtiles Fluidum der ‚Gefäße‘ der Nerven und des Gehirns, das von ‚Dionysos‘ (dem Wein) erhitzt und beschleunigt wird, so daß es die individuellen Körper ‚ins Offene‘, in den kollektiven Rhythmus der As-Sociation reißt, in Tanz, Musik und Poesie: Dem folgt Hölderlins neopindarischer Gesang als inventiver retour zu ‚Dionysos‘, als diskursives ‚Gefäß‘ für den rhythmisierten ‚Äther‘ der Sprache in assoziierender Absicht.

	(prä-historische) ‚Natur‘	(historische) Kultur	(post-historische) ‚Natur-Kultur‘? (als Resultat experimenteller, inventiver ‚Rückkehr zur Natur‘)	
Aspekt Gesellschaft (Discours I und II: Sprachabhandlung)	‚Natur‘ 1 ‚Wilde‘ Jäger Singles Vagabundieren Müßiggang Promiskuität Wälder	‚Natur‘ 2 ‚Barbaren‘ Hirten Familien Hütten Ortswechsel Müßiggang Brunnen Ströme Feste keine Arbeitsteilung kein Privateigentum	Kultur 1 Kultur 2 ‚Zivilisierte‘ Bauern Kampf um Besitz Nationen Staat Städte Arbeit Handwerk Handel Arbeitsteilung Privateigentum	(Rückkehr aufs Land vs. Großstädte/Großstaaten)        (Abbau der Arbeitsteilung; Verzicht auf ‚Luxus‘; neue Egalität)
Aspekt Politik (Contrat social)	‚Natur‘-Kultur 1 egalitärer Sozialvertrag Polisdemokratie volonté générale große Gesetzgeber Modell Sparta, frühes Rom (Frugalität)	‚Natur‘-Kultur 2 Modelle Athen, spätes Rom (Luxus, Parteinikämpfe, Bürgerkriege)	‚Kultur-Kultur‘ 1 feudaler Despotismus klerikaler Despotismus (Mittelalter) Herrschaft Weniger Großstadt (Paris, London); Industrie	‚Kultur-Kultur‘ 2 aufgeklärter Despotismus (Neuzeit) Rückkehr aufs Land Entschulung
Aspekt Erziehung, Subjektbildung (Emile)	Spontaneität der Kindheit Stillen freie Kleidung Frugalität	Enthusiasmus der Jugend Wälder Praxis Handwerk wenige Bücher ‚negative‘ Erziehung Land	anti-kindliche Kultur Rationalismus Schulen positive Religionen Stadt/Großstadt	Unterwerfung der Kultur unter Bedingungen der Verträglichkeit mit kindlicher Spontaneität usw.  Rückkehr aufs Land Entschulung

Aspekt Sprache (Essai sur l'origine des langues)	‚Natur‘ 1 gestische Sprache	‚Natur‘ 2 singende, tropische, poetische Sprache	Kultur Süden Norden komplex-flektierende Sprachen melodiös-rhythmisch monoton-geometrisch (z.B. Griechisch)	(expressive Vokalmusik)	
Aspekt Musik (musikalische Schriften)	‚Natur‘ 1 Naturschrei ‚Natur‘-Kultur 1 griechische Musik	‚Natur‘ 2 Singende Sprache ‚Natur‘-Kultur 2 Melodie	‚Kultur-Kultur‘ 1 Kirchenmusik Polyphonie	‚Kultur-Kultur‘ 2 Rameaus Harmonie- Kalkül	Rousseaus ‚retour‘  expressive Melodie  Rezitativ
Aspekt Festlichkeiten (Lettre à d'Alembert)	Volksfeste (dionysische Tanzfeste der ‚Barbaren‘ am Brunnen)		Theater Interaktionen der Liebe und Konkurrenz Trennung Spiel/Publikum		Genfer republikanische, egalitäre Volks- feste alle spielen mit
Aspekt Liebe, Literatur (Julie)	spontane Liebe über Klassenschranken urtümliche Landschaft (Alpen, Seen) spontane Gefühlsexpression  Intensität des Gefühls		Ehenormen Klassenehen Großstadt galante Promiskuität Jargon-Sprache		‚Freundschaft‘ als besitzlose, konkurrenzlose Liebe über Klassen- und Eheschranken  neue Sprache der Gefühlintensität
Aspekt Biographie (Confessions)	Kindheit auf dem Land	Vagantenleben der Jugend	Paris Pariser Intelligenz		Rückkehr aufs Land Lebens-, ‚Reform‘
Aspekt Subjektivität (Rêveries)	vor- und unbewußtes Gefühl		bewußte Ratio Schriftlichkeit Cogito		Rückkehr zu Pflanzen im Kahn

# Hölderlins Rezeption von Fichtes 'Grundlage des Naturrechts'

Von

Violetta Waibel

„Fichte ist wieder in Jena und liest diesen Winter über das Naturrecht“ (StA VI, 186)<sup>1</sup>, schreibt Hölderlin am 25. November 1795 an Hegel. Fichte hatte in seinen ersten beiden Semestern in Jena die Grundlagen seiner theoretischen und praktischen Philosophie vorgetragen, ihre erste Anwendung sollte die Wissenschaftslehre im Naturrecht finden, das Fichte ursprünglich schon für das Sommersemester 1795 angekündigt hatte, wie aus dem Lateinischen Lektionskatalog zu ersehen ist.<sup>2</sup> Wegen der tätlichen Angriffe gegen ihn und seine Frau verbrachte er den Sommer 1795 in Oßmannstedt, die Vorlesung über das Naturrecht wurde auf das Wintersemester 1795/96 verschoben.

Am 2. Juni 1796 hält Hölderlin den ersten Band der in zwei Teilen erschienenen 'Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre' von Fichte in Händen und teilt dem Bruder mit:

\* Der vorliegende Aufsatz ist die überarbeitete und um Teile erweiterte Fassung des Einleitungsvortrags zum Arbeitskreis 'Hölderlin und Fichtes ›Naturrecht‹' auf der Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft in Bad Homburg vom 30. Mai - 2. Juni 1996 zum Thema „Hölderlin und die Natur“.

<sup>1</sup> Für den vorliegenden Aufsatz werden Nachweise aus Texten Kants und Fichtes mit folgenden Abkürzungen gekennzeichnet: AA = Immanuel Kant, Gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff. (AA IV, 253-383 = Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können, 1783). KrV = Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1976, wie üblich mit Angabe der Seitenzahlen der Originalausgaben der ersten und zweiten Auflage (A und B) zitiert. GA = Johann Gottlieb Fichte, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart / Bad Cannstatt, 1964 ff. Der Wortlaut wird zitiert nach GA, Seitenangaben werden soweit möglich auch nach SW = Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte. 8 Bände, Berlin 1845/46, angegeben, da diese Seitenzahlen in vielen Ausgaben zu finden sind.

<sup>2</sup> Catalogus praelectionum publice privatimque in academia ienensi per aestatem, 1795.

*Fichte hat ein Naturrecht herausgegeben, diesen Augenblick bekomme ich es vom Buchhändler, kann es also noch nicht beurtheilen. Übrigens glaub' ich Dir dennoch mit gutem Grunde rathen zu können, daß Du es kaufst.*

(StA VI, 210)

Ein Exemplar der 'Grundlage des Naturrechts' fand sich in Hölderlins Nürtinger Büchernachlaß verzeichnet. Ob Hölderlin nur den ersten Band besaß oder später den zur Michaelismesse 1797 erschienenen zweiten Teil gekauft und beigegeben hat, in dem das „Angewandte Naturrecht“ seine Darstellung findet, ist aus dem Nachlaßverzeichnis nicht zu ersehen (vgl. StA VII 3, 390 und 400). Im November 1796 verspricht Hölderlin dem Bruder: „Über Fichte's Naturrecht will ich Dir das nächstemal schreiben. Ich möchte Dir gerne etwas Gründliches und Vollständiges sagen und habe jetzt nicht Zeit dazu.“ (StA VI, 228) In diesem ‚nächsten‘ Brief aber, der vom 10. Januar 1797 datiert ist, deutet Hölderlin seine Gedanken über das Naturrecht nur an, da ein Treffen mit dem Bruder in Aussicht steht. Hölderlin rät dem Bruder,

*nach Vollendung des naturrechtlichen Studiums, an die Mathematik zu gehen, die, wie Du finden wirst, die einzige Wissenschaft ist, die der möglichen wissenschaftlichen Vollkommenheit des Naturrechts an die Seite gesetzt werden kann. Ich beschäftige mich jetzt häufig mit dieser herrlichen Wissenschaft, und finde, um es noch einmal zu sagen, daß diese – und die Rechtlehre, wie sie werden kann und muß, die einzigen, in diesem Grade vollkommenen reinen Wissenschaften sind im ganzen Gebiete des menschlichen Geistes. Ich will besonders mündlich mich sehr viel gegen Dich über das Naturrecht, und dann auch über die Parallele, in die ich es gesetzt habe, erklären.* (StA VI, 231)

Daß Mathematik und Naturrecht als Wissenschaften qualifiziert werden, die als nahezu vollkommene Wissenschaften anzusehen seien, muß aus Hölderlins Feder überraschen, hatte er doch in seinem im Winter 1794/95 entstandenen Brieffragment 'Hermokrates an Cephalus' geschrieben:

*Du glaubst also im Ernste, das Ideal des Wissens könnte wohl in irgend einer bestimmten Zeit in irgend einem Systeme dargestellt erscheinen, das alle ahndeten, die Wenigsten durchaus erkennen?*

*[...] Aber wunderbar wär es dann doch, wenn gerade diese Art des sterblichen Strebens ein Vorrecht hätte, wenn gerade hier die Vollendung, die jedes sucht und keines findet, vorhanden wär?*

*Ich glaubte sonst immer, der Mensch bedürfe für sein Wissen, wie für sein Handeln eines unendlichen Fortschritts, einer gränzenlosen Zeit, um dem gränzenlosen Ideale sich zu nähern; ich nannte die Meinung, als ob die*

*Wissenschaft in einer bestimmten Zeit vollendet werden könnte, oder vollendet wäre, einen scientivischen Quietismus [...].* (StA IV, 213)

War Hölderlin, der diese Kritik sehr wahrscheinlich gegen Fichte gerichtet hatte, nun selbst zum „scientivischen“ Quietisten geworden, da er nicht nur die Mathematik, die seit jeher als Vorbild reiner Wissenschaftlichkeit gefeiert wurde, sondern auch das Naturrecht als „vollkommen[] reine[] Wissenschaften“ bezeichnet?

Der Frage nach der Möglichkeit wissenschaftlicher Vollkommenheit im Kontext von Fichtes Wissenschaftsverständnis ist im folgenden ebenso nachzugehen, wie der Frage, was Hölderlin veranlaßt haben könnte, das Erscheinen von Fichtes 'Naturrecht' so enthusiastisch zu begrüßen. Ferner ist nach Gründen zu suchen, die den zunächst befremdlichen Vergleich von Mathematik und Naturrecht rechtfertigen. Und schließlich ist nach Hölderlins „Parallele“ zum Naturrecht zu fragen, von der man annehmen kann, daß sie vom Vergleich von Mathematik und Naturrecht noch unterschieden werden muß.

### *I. Schriften zum Naturrecht zur Zeit von Hölderlins Studium in Tübingen und Jena*

Ein Blick in das Vorlesungsverzeichnis der Universität Tübingen für die Zeit von Hölderlins Studium zeigt, daß nahezu in jedem Semester von 1788 bis 1793 von dem Tübinger Professor August Friedrich Bök eine Naturrechtsvorlesung angeboten wurde. Der Besuch einer solchen Veranstaltung ist für Hölderlins Magisterabschluß nicht belegt (vgl. StA VII 1, LD 73, 414). Die Tatsache aber, daß Hölderlin während seiner Tübinger Studienjahre gelegentlich den Wunsch hatte, sein Theologiestudium gegen ein solches der Rechtswissenschaften einzutauschen (wie im übrigen auch Hegel, dem Hölderlin von Fichtes Naturrechtsvorlesung vom Wintersemester 1795/96 berichtet)<sup>3</sup>, ist Indiz dafür, daß Hölderlin

<sup>3</sup> Hölderlin gab seine Fluchtversuche in die Rechtswissenschaft resignierend auf, weil die Mutter zu einem solchen Wechsel nicht zu gewinnen war: „Der Gedanke, Ihnen unruhige Stunden zu machen, die ungewisse Zukunft, die Vorwürfe, die ich von denen lieben Meinigen verdiente [...], der Rath meiner Freunde, das ekle Studium der Juristerei, die Allfanzereien, denen ich mich beim Advokatenleben ausgesetzt hätte [...] all diß bewog mich endlich, Ihnen, liebe Mamma zu folgen.“ (StA VI, 48; der Brief ist vom Anfang des Jahres 1790, vgl. StA VI, 548) Und zu Neuffer im November 1791: „– Daß ich noch im

schon zur Tübinger Studienzeit mit Fragen des Rechts vertraut gewesen sein mußte.

Am 28. November 1791 teilt Hölderlin seinem Freund Christian Ludwig Neuffer mit, er habe sich „vom großen *Jean Jacque* [...] ein wenig über Menschenrecht belehren lassen“ (StA VI, 70). Der in dieser Zeit entstandenen 'Hymne an die Menschheit' stellte Hölderlin ein Motto aus Rousseaus 'Du contrat social, ou principes du droit politique' (1762) voran (vgl. StA I, 146-148 und 453), ein Beleg für die Lektüre dieser Schrift Rousseaus.

Das Ereignis der Französischen Revolution wurde bekanntlich auch von Hölderlin lebhaft wahrgenommen und vielfältig kommentiert. Es sei nur daran erinnert, daß Hölderlin in den „Franzosen, die Verfechter der menschlichen Rechte“ sah (StA VI, 77). Die Französische Revolution bewirkte ohne Zweifel, daß sich die Aufmerksamkeit der Zeit verstärkt auf Fragen des Naturrechts<sup>4</sup> richtete und zu einer Fülle von Naturrechtsschriften führte. An erster Stelle sei Fichtes 1793/94 in zwei Teilen erschienener 'Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution' genannt. Die Schrift dokumentiert schon am Beginn von Fichtes Publikationstätigkeit sein eminentes Interesse an Naturrechtsfragen. In der 'Grundlage des Naturrechts' von 1796/97 revidierte Fichte einige Positionen gegenüber der früheren Schrift. Kants Hauptschrift zur Rechtsphilosophie, die 'Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre', die im Januar 1797 als erster Teil der 'Metaphysik der Sitten' in den Buchhandel kamen<sup>5</sup>, erschien nach dem ersten und vor dem zweiten Band von Fichtes 'Naturrecht'. Zuvor hatte sich Kant zu Rechtsfragen und zur Gesellschaftstheorie in kleineren Schriften

Kloster bin, ist Ursache die Bitte meiner Mutter. Ihr zu lieb kann man wol ein paar Jahre versauern.“ (StA VI, 71). Zu Hegel, der „als Magister noch die Rechte studieren“ wollte, vgl. Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen, hrsg. v. Günther Nicolin, Hamburg 1970, 17.

<sup>4</sup> Zur Geschichte des Naturrechts und seines wandelbaren Begriffs vgl. den ausführlichen Artikel 'Naturrecht' im Historischen Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, Basel 1984, 560-623. Vgl. ferner zum Begriff 'Naturrecht': Enzyklopädie. Philosophie und Wissenschaftstheorie, hrsg. von Jürgen Mittelstraß (Bd. 2, Mannheim, Wien, Zürich 1984), 974-977; 'natural law and natural rights' in: Dictionary of the History of Ideas, (Bd. 3, 1973), 13-27; 'natural law' in: The Encyclopedia of Philosophy, hrsg. von Paul Edwards (Bd. 5, New York 1967), 450-454.

<sup>5</sup> Zur genauen Datierung vgl. die Einleitung von Bernd Ludwig zu Kants Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre. Metaphysik der Sitten, 1. Teil, Hamburg 1986, XXII/XXIII.

geäußert.<sup>6</sup> 1795 wurde die Diskussion durch Kants berühmt gewordene Schrift 'Zum ewigen Frieden' bereichert, die Fichte im 4. Band des ersten Heftes des 'Philosophischen Journals' von 1796 rezensierte. Auch Schellings 'Neue Deduction des Naturrechts' findet sich in Heften des 'Philosophischen Journals' von 1796 und 1797 abgedruckt.

Als Hölderlin im Wintersemester 1794/95 in Jena weilte, erschienen Naturrechtsschriften zweier Jenaer Professoren und eine Flut von Aufsätzen in dem von seinem Freund Friedrich Immanuel Niethammer herausgegebenen 'Philosophischen Journal'.

Hölderlins Bemerkungen über Fichtes Naturrecht blieben in der Forschung lange ohne wirkliche Resonanz.<sup>7</sup> Doch lassen sich die 'Verfahrungsweise des poetischen Geistes' und das Fragment 'Über Religion' mit Hölderlins wenigen direkten Äußerungen über das Naturrecht und die Mathematik und über die davon noch zu unterscheidende, jedoch nicht näher explizierte „Parallele“ in den Briefen an den Bruder vom Winter 1796/97 in einen erhellenden Zusammenhang bringen. Für diese „Parallele“ ist die Fichtes 'Naturrecht' begründende Interpersonalitätstheorie von Bedeutung.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in der Berlinischen Monatsschrift von 1784 (385-411) erschienen und die Schrift: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in der Berlinischen Monatsschrift von 1793 (201-284). (Vgl. AA VIII, 15-31 und 468; 273-313 und 501).

<sup>7</sup> Eine Untersuchung zum Thema Hölderlin und das Naturrecht liegt vor in dem Aufsatz von Friedrich Vollhardt, Natur, Recht, Staat. Problemkonstellationen in Hölderlins 'Hyperion', in: Literatur im wissenschaftlichen Kontext. Walter Müller-Seidel zum 75. Geburtstag, hrsg. v. Karl Richter, Jörg Schönert und Michael Titzmann, Stuttgart/Weimar (im Druck). Vollhardt stellt Hölderlins kritische Haltung gegenüber dem damals vieldiskutierten Zwangsrecht des Staates, das der Selbstgesetzgebung des freiheitlichen Individuums entgegensteht, ins Zentrum seiner Überlegungen. Fichte wird als Vertreter einer solchen Zwangsrechtsposition verstanden, zu dem Hölderlin daher in kritischer Distanz stehe. – In der Frankfurter Hölderlin-Ausgabe wurde auf den Zusammenhang zwischen Hölderlins Fragment 'Über Religion' (Fragment philosophischer Briefe) und Fichtes Naturrechtstheorie hingewiesen (vgl. FHA, Bd. 14, Entwürfe zur Poetik, Frankfurt/M. 1979, 11/12). Auf eine Parallele von Hölderlins Begriff der Sphäre im Fragment 'Über Religion' zu Fichtes 'Grundlage des Naturrechts' verwies bereits Paul Böckmann in seinem Aufsatz Hölderlins mythische Welt. In: Hölderlin. Gedenkschrift zu seinem 100. Todestag, hrsg. v. Paul Kluckhohn, Tübingen 1944, 11-49.

## II. Das Verhältnis von Philosophie und Mathematik bei Kant und Fichte

Nachdem Hölderlin seit dem Sommer 1796 Fichtes 'Naturrecht' genauer studiert hat, trägt er dem Bruder im Januar 1797 die nicht näher begründete These vor, daß Mathematik und Naturrecht „die einzigen, in diesem Grade vollkommenen reinen Wissenschaften sind im ganzen Gebiete des menschlichen Geistes.“ (StA VI, 231) Das Verhältnis, in das Hölderlin Mathematik und Naturrecht setzt, läßt sich nicht unmittelbar aus Fichtes Naturrechtsschriften und auch nicht aus Naturrechtsschriften anderer Autoren verstehen. Um daher Hölderlins thetische Behauptung in ihrer Bedeutung erschließen zu können, liegt es nahe, das Verhältnis von Mathematik und Philosophie bei Kant und Fichte, deren Denken für Hölderlin in vielen Hinsichten maßgeblich war, näher zu untersuchen. Es wird sich zeigen, daß Hölderlins Behauptung, daß die Mathematik „die einzige Wissenschaft ist, die der *möglichen* wissenschaftlichen Vollkommenheit des Naturrechts an die Seite gesetzt werden kann“ in größere Nähe zur Theorie Fichtes als zu der Kants zu bringen ist.

An Hölderlins Äußerungen fällt nicht nur auf, daß Mathematik und Naturrecht hinsichtlich ihres wissenschaftlichen Vollkommenheitsgrads verglichen werden. Es ist die Mathematik, die dem Naturrecht an die Seite gesetzt wird und nicht umgekehrt das Naturrecht der Mathematik, wie man es zunächst nach der üblichen Einteilung der Wissenschaften erwarten könnte. Mathematik galt im Wissenschaftsverständnis der Zeit als reine, Naturrecht als angewandte Wissenschaft. Vermutlich hat Hölderlin mit Absicht die Mathematik in der Hierarchie der Wissenschaften nachgeordnet und dem Naturrecht an die Seite gestellt (auch dem Bruder empfiehlt Hölderlin, nach Vollendung des naturrechtlichen Studiums an die Mathematik zu gehen). Dies kann dann nicht überraschen, wenn man berücksichtigt, daß bereits Kant und mehr noch Fichte das Hierarchieverhältnis von Mathematik und Erkenntniskritik umgekehrt haben. In den 'Prolegomena' sieht Kant die Grundprinzipien der Arithmetik und Geometrie durch die transzendente Ästhetik der 'Kritik der reinen Vernunft' begründet, da die „transscendentale Deduction der Begriffe im Raum und Zeit zugleich die Möglichkeit einer reinen Mathematik“ (AA IV, 285) erwiesen habe.<sup>8</sup> Nach Fichte werden

<sup>8</sup> Rolf-Peter Horstmann hat in seinem Beitrag Raumschauung und Geometrie. Bemerkungen zu Kants transzendentaler Ästhetik (In: Ratio 18, 1976, 16-28) gegen



die mathematischen Grundlagen durch die 'Grundlage der Wissenschaftslehre' begründet. Sonderbar scheint es ihm, wenn eine

abgeleitete Wissenschaft etwas in ihrem Wesen haben sollte, welches die Wissenschaft, von welcher sie abgeleitet wird, nicht hätte, und daß die Wissenschaftslehre etwas an die Geometrie abgäbe, welches in ihr selbst nicht anzutreffen wäre.<sup>9</sup>

Wie dieses Verhältnis von Philosophie und Mathematik bei Kant und Fichte zu verstehen ist und inwiefern es auch für Hölderlins Denken von Bedeutung ist, soll nun skizziert werden.

Kant hat, daran sei hier nur erinnert, die Erkenntniskritik in der 'Kritik der reinen Vernunft' entsprechend seiner Zweistämmelehre der menschlichen Vermögen, der Sinnlichkeit und des Verstandes (vgl. KrV A 15, B 29), auf zwei Säulen aufgerichtet. Die eine ist die transzendente Ästhetik mit ihren Formen der reinen Anschauung (Raum und Zeit), die andere ist die transzendente Logik, in deren Zentrum die reinen Begriffe des Verstandes stehen. Erst in den 'Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können' (1783) und in der zweiten Auflage der 'Kritik der reinen Vernunft' (1787) bindet Kant die Formen der reinen Anschauung und die reinen Verstandesbegriffe an die Mathematik und an die Physik zurück, um damit seine Neubegründung der Philosophie als Wissenschaft an schon bestehende Wissenschaften anzuknüpfen. Die vielfach beklagten Dunkelheiten der 'Kritik' sollten gemindert und Mißverständnisse im Rekurs auf Bekanntes ausgeräumt werden. Die Form der reinen Anschau-

Bertrand Russell, Hans Reichenbach und Peter Strawson überzeugend gezeigt, daß Kants Theorie der reinen Anschauung keinesweg durch die geometrische Anschauung begründet sei, wie die Einwände derselben gegen Kants Anschauungstheorie voraussetzen (vgl. vor allem 20, 23 und 28). – Zur Unabhängigkeit des Kantischen Philosophiebegriffs von der Mathematik vgl. auch Eckart Förster, Kästner und die Philosophie. Zu Kants Kästnerkritik im Opus postumum. In: Kant-Studien 79, 1988, 342-347.

<sup>9</sup> J.G. Fichte. Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre. Februar 1794. Nachschrift Lavater. Beilage aus Jens Baggesens Nachlass: Exzerptseite aus der Abschrift von Fichtes Züricher Vorlesungen über Wissenschaftslehre, hrsg. v. Erich Fuchs, Neuried 1996, 119. Fichtes Züricher Vorlesungen, gehalten im Hause Lavaters vor einem kleinen Kreis von Zuhörern etwa von Mitte Februar bis Ende April 1794 nach seiner Berufung und vor seiner Abreise nach Jena (vgl. Züricher Vorlesungen, 18), galten lange Zeit als verschollen. Nun sind von diesen etwa 40 Vorlesungen fünf von Erich Fuchs gefunden und ediert worden.

ung wird für Kant durch die Mathematik repräsentiert, reine Begriffe dagegen sieht er in den Gesetzen der Naturwissenschaft, insbesondere der Physik, wenngleich vermischt mit empirischen Daten, am Werk.

Eine wohlbegründete Philosophie der Erkenntnis findet nach Kant also in der Mathematik und der Naturwissenschaft ein lehrreiches Vorbild, da die Sätze der reinen Mathematik bereits synthetische Urteile a priori sind, was Kant zufolge in der Tradition unbemerkt geblieben ist (vgl. AA IV, 268 und KrV B XIV). Wesentliches Merkmal der mathematischen Erkenntnis ist aber, daß sie nicht aus Begriffen hervorgeht, wie dies nach Kant für die philosophische Erkenntnis der Fall ist. Dies erklärt Kant näher:

Wir finden aber, daß alle mathematische Erkenntniß dieses Eigenthümliche habe, daß sie ihren Begriff vorher *in der Anschauung* und zwar *a priori*, mithin einer solchen, die nicht empirisch, sondern reine Anschauung ist, darstellen müsse, ohne welches Mittel sie nicht einen einzigen Schritt thun kann; daher ihre Urtheile jederzeit *intuitiv* sind, an statt daß Philosophie sich mit *discursiven* Urtheilen, *aus bloßen Begriffen*, begnügen muß und ihre apodiktische Lehren wohl durch Anschauung erläutern, niemals aber daher ableiten kann. [...] es muß ihr irgend *eine reine Anschauung* zum Grunde liegen, in welcher sie alle ihre Begriffe *in concreto* und dennoch *a priori* darstellen oder, wie man es nennt, sie *construiren* kann. (AA IV, 281)

Bereits in der Methodenlehre der 'Kritik der reinen Vernunft' der ersten (und zweiten) Auflage grenzte Kant entschieden die mathematische „Konstruktion der Begriffe“, durch die die korrespondierenden Anschauungen a priori dargestellt werden, von der philosophischen Vernunftkenntnis aus Begriffen ab (vgl. KrV A 712 ff. und B 740 ff.).

Ohne auf Details einzugehen, kann man sagen, daß sich Kants Interesse an der Mathematik für die Vernunftkritik auf zwei Momente richtet. Durch sie läßt sich zeigen, daß die reinen Formen der Anschauung (Raum und Zeit) subjektiver Natur sind, sonst wären nach Kant weder die geometrische Konstruktion in der Anschauung (Raum), noch das sukzessive Hinzusetzen von Zahlenmengen in der Arithmetik (Zeit) möglich. Damit ist ferner gezeigt, daß synthetische Urteile a priori möglich sind, allerdings in einer Weise, die nicht unmittelbar auf die Philosophie übertragbar ist.

Auch Fichte zeigte von Beginn der Ausarbeitung seiner Wissenschaftslehre an Interesse an der Mathematik, wenngleich mit deutlicher Akzentverschiebung gegen Kant, an dessen Überlegungen er sich gleichwohl

orientiert. Kant hatte, wie erwähnt, die Anwendung der reinen Anschauung vorbildlich in der Mathematik, die der reinen Begriffe dagegen in der Physik gefunden. Gleichwohl ist für ihn Erkenntnistheorie und Vernunftkritik eine Philosophie aus Begriffen, weil ihr Gegenstandsbereich nicht dem der sinnlichen Anschauung angehört. Das Gemeinsame von Philosophie und Mathematik sah Kant in der Tatsache, daß in beiden synthetische Urteile a priori möglich sind. Die von Kant für die Philosophie strikt zurückgewiesene Konstruktion in der Anschauung, wie sie in der mathematischen Erkenntnis gegeben ist, erweist sich für Fichtes Konzeption der Wissenschaftslehre von eminenter Bedeutung, dies jedoch in einer von Kant gar nicht in Erwägung gezogenen Bedeutung von Konstruktion.<sup>10</sup> Fichte interessiert sich, verglichen mit Kant, kaum für den Zusammenhang von Naturwissenschaft und reinen Verstandesbegriffen. Reine Begriffe (Kategorien) und reine Anschauung betrachtet Fichte keineswegs wie Kant als die zwei Säulen der Erkenntnis, vielmehr dienen ihm einige der Kategorien als Bedingungen der Möglichkeit der bloßen Form der Anschauung, wie der Gang des Paragraphen 4 der 'Grundlage' zeigt.<sup>11</sup> Die Kategorien konstituieren also erst die reine Form der Anschauung. Aus dieser reinen Form der Anschauung lassen sich nach Fichte erst die reinen Formen von Raum und Zeit entwickeln, deren Darstellung im Paragraphen 4 des 'Grundrisses des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre' (1795) der Darstellung des Anschauungsbegriffs in Paragraph 4 der 'Grundlage' (1794) systematisch nachgeordnet ist. Für

<sup>10</sup> Zur Bedeutung des Konstruktionsbegriffs in der Philosophie vgl. den Artikel 'Konstruktion' im Historischen Wörterbuch für Philosophie, (Bd. IV, Darmstadt 1976), 1009-1019; zu Fichte vgl. ebenda 1013. Eine umfangreiche Darstellung der Entwicklung und systematischen Bedeutung von Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung aus dem Theorem der Konstruktion in der Anschauung von 1793/94 bis 1801 liegt vor in der Untersuchung von Jürgen Stolzenberg, Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02 (= Deutscher Idealismus; 10), Stuttgart 1986. Stolzenberg ist dem Konstruktionsbegriff als systembildende Methode jedoch nicht näher nachgegangen. – Zur Geschichte des Konstruktionsbegriffs vgl. Helga Ende, Der Konstruktionsbegriff im Umkreis des Deutschen Idealismus, Meisenheim am Glan 1973.

<sup>11</sup> In den Synthesen B, C, und D entwickelt Fichte die Kategorien der Relation, also der Wechselbestimmung (die bei Kant der Kategorie der Gemeinschaft entspricht), der Kausalität und der Substantialität (vgl. Fichte GA I 2, 289 f. und KrV B 106, Fichte GA I 2, 294 f. und 299 f.). In Paragraph 4 wird die Anschauung aus Wechselverhältnissen eines Kausalitätsverhältnisses von Subjekt und Objekt und eines Substantialitätsverhältnisses des bestimmten (affizierten) Ich mit dem reinen Ich entwickelt.

Kant hingegen ist die reine Form der Anschauung mit den Formen von Raum und Zeit gegeben.

Ferner ist Kant zufolge die Anschauung bekanntlich der Rezeptivität zuzuordnen; das Vermögen zu denken ist der Verstand, der Begriffe selbsttätig hervorbringt und daher der Spontaneität zuzurechnen ist (vgl. KrV B 33). Für Fichte ist das Anschauen hingegen selbst schon eine Aktivität, die sich aus unbewußten und bewußten Tätigkeiten des Geistes konstituiert. Darüber hinaus gibt es für Fichte nicht bloß sinnliche Anschauungen, worauf Kant den Begriff der Anschauung restringiert, sondern auch ein intellektuelles Anschauen der Handlungen des Geistes. Der Verstand dient nach Fichte nur dazu, die konstituierten sinnlichen und intellektuellen Anschauungen in Begriffen festzuhalten.<sup>12</sup>

Vor dem Hintergrund dieser entscheidenden Differenzen zur Kantischen Theorie von Anschauung und Begriff läßt sich Fichtes Theorem der Konstruktion in der Anschauung in einem ersten Schritt verstehen, das er in den 'Eignen Meditationen über ElementarPhilosophie' (1793/94) und in den erhaltenen Teilen der 'Züricher Vorlesungen' (Februar 1794) ausgearbeitet hat. Im Paragraphen 4 der 'Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre' wie auch in der Interpersonalitätstheorie der 'Grundlage des Naturrechts' hat Fichte das Konstruktionstheorem in systembildender Hinsicht angewandt, auch wenn in den beiden Schriften die Begriffe der Konstruktion und der intellektuellen Anschauung fehlen.

Diesem systembildenden Aspekt gilt es nun nachzugehen. Die vierte der fünf überlieferten 'Züricher Vorlesungen' ist der Bestimmung des „Verhältniß[es] der Wissenschafts-Lehre zur Geometrie“ und einer damit einhergehenden Kritik an Kant gewidmet. „Kant hat der Geometrie den ausschliessenden Besitz der *Demonstration* zugestanden, weil sie ihre

<sup>12</sup> Vgl. GA I 2, 374; SW I, 233. Auf diese systematische Voraussetzung des Theorems der Konstruktion in der Anschauung hat bereits Reinhard Friedrich Koch in seinem Buch Fichtes Theorie des Selbstbewußtseins; ihre Entwicklung von den 'Eignen Meditationen über ElementarPhilosophie' 1793 bis zur 'Neuen Bearbeitung der W.L.' 1800, (Epistematika. Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, Bd. LVI), Würzburg 1989, hingewiesen (vgl. ebenda 95). – Manfred Frank arbeitet in seinem Aufsatz „Intellektuale Anschauung“. Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis. In: Die Aktualität der Frühromantik, hrsg. v. Ernst Behler und Jochen Hörisch, Paderborn 1987, 96-126, die unterschiedlichen Sachverhalte heraus, die Kant und Fichte mit dem Begriff der intellektuellen Anschauung verbinden, und erbringt den Nachweis für Fichtes Behauptung, wonach Kants Theorie des Subjekts bereits die Theorie der intellektuellen Anschauung voraussetze.

Begriffe konstruieren könne, welches die Wissenschaftslehre nicht vermöge.“<sup>13</sup> Fichte aber ist der Meinung, daß die Wesensmomente, also auch die besonderen Formen der Konstruktion der Geometrie, die eine abgeleitete Wissenschaft sei, in der Wissenschaftslehre der Struktur nach in allgemeinerer Form bereits vorhanden sein müßten.<sup>14</sup> So operiere die Geometrie mit dem Punkt, der Linie, dem Raum, Elementen, die alle erst ursprünglich durch die Tätigkeit des Geistes (des Ich) hervorgebracht würden. Zwar sah auch Kant die in der Geometrie und Arithmetik angewandten reinen Formen von Raum und Zeit durch die transzendente Ästhetik begründet. Während aber für Kant Raum und Zeit subjektive Gegebenheiten oder die „subjektive Bedingung der Sinnlichkeit“ sind (KrV B 42), werden nach Fichte Raum und Zeit durch das Subjekt konstruiert. So kündigt Fichte in den ‘Züricher Vorlesungen’ an, daß er zeigen werde,

daß die reine Anschauung des Raumes gleichfalls durch die Thätigkeit der Einbildungskraft nur nicht frey, wie die geometrischen Anschauungen, sondern, mit Nothwendigkeit hervorgebracht, mithin *konstruiert* werde, daß also die Wissenschaftslehre auch im Besitze einer Konstruktion ist, welche aber die Einzige ist.<sup>15</sup>

Die geometrische Konstruktion nennt Fichte deshalb frei, weil durch sie zu einer gegebenen Aufgabe ein Weg der Lösung und des Beweises gesucht wird. Hingegen ist die Konstruktion der reinen Anschauung des Raumes eine notwendige, weil die Anschauung und die sie bedingenden Handlungen des Geistes gegeben sind.

Die Konstruktion der reinen Anschauung durch die Einbildungskraft scheint Fichte erkenntnistheoretisch in mehreren Hinsichten notwendig. Die die Objekte der Erfahrung konstituierenden Prinzipien, wie Kategorien, logische Verknüpfungen und Übergänge von Element zu Element sind bereits für die bloße Anschauung, wenn auch in anderer Weise, bestimmend und verbindlich. Daher wird die bloße Anschauung aus elementaren Handlungen des Geistes konstruiert, genau genommen rekonstruiert und durchsichtig gemacht. Dieses Verfahren der Konstruktion gilt es, nicht bloß auf die Konstruktion der Anschauung, sondern auf das gesamte Vernunftsystem anzuwenden.

<sup>13</sup> Züricher Vorlesungen [wie Anm. 9], 117/119.

<sup>14</sup> Vgl. Züricher Vorlesungen [wie Anm. 9], 119.

<sup>15</sup> Züricher Vorlesungen [wie Anm. 9], 125; Hervorhebung v.d. Vf.

Die Philosophie, das ist, völlig richtige und vollständige Darstellung des nothwendigen Vernunftsystems[,] ist gewiß allgemeingültig, und unfehlbar, so unfehlbar zum Beyspiel die Regel ist – daß ich beym Multiplizieren die Grösse des einen Faktors so viel mal zu ihm selbst hinzuthun müsse, als der andere Faktor Einheiten hat. Aber kein Philosoph kann sich, oder andern beweisen, daß *seine* Vorstellung diese richtige und vollständige wirklich sey, sondern, er kann es sich und andern bloß höchst wahrscheinlich machen.<sup>16</sup>

Fichte unterscheidet demzufolge ein ursprüngliches System des Geistes von dessen Darstellung in der Wissenschaftslehre. Ziel dieser Erkenntnistheorie ist es, daß die Operationen des Geistes nicht bloß akkumulativ zusammengetragen, sondern in ihrem inneren konstruktiven Zusammenhang und ihrem wechselseitigen Verhältnis entwickelt werden. Diese Darstellung des ursprünglichen Vernunftsystems ist eine Selbstkonstruktion der Vernunft, durch die die einzelnen, je schon bekannten Operationen des Geistes ihren Ort im Zusammenhang des System zugewiesen bekommen, denn nur die Vernunft, die sich explizit als systematisches Ganzes weiß, verfügt souverän über ihre Möglichkeiten. Dieser Aspekt kommt besonders in der Programmschrift ‘Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie’ (1794) zum Tragen, in der Fichte vor allem seinen Begriff systematischer Philosophie erläutert, der einerseits für Erkenntnistheorie, andererseits für jede angewandte Wissenschaft gelten soll:

Eine Wissenschaft soll Eins, ein Ganzes seyn. Der Satz, daß der Perpendikul auf einer Horizontallinie zwei rechte Winkel mache, oder daß Josephus zur Zeit der Zerstörung Jerusalems gelebt habe, ist für den, der keine zusammenhängende Kenntniß von der Geometrie, oder Geschichte hat, ohne Zweifel ein Ganzes, und in so fern eine Wissenschaft.

Aber wir betrachten auch die gesammte Geometrie, und Geschichte als eine Wissenschaft, da doch Beide noch gar manches andre enthalten, als jene Sätze, – wie und wodurch, werden nun eine Menge an sich höchst verschiedener Sätze zu *Einer* Wissenschaft, zu Einem und eben demselben Ganzen?

Ohne Zweifel dadurch, daß die einzelnen Sätze überhaupt nicht *Wissenschaft* wären, sondern daß sie erst im Ganzen, durch ihre Stelle im Ganzen, und durch ihr Verhältniß zum Ganzen es werden. (GA I 2, 114; SW I, 40)

<sup>16</sup> Züricher Vorlesungen [wie Anm. 9], 165/167.

Wenn, wie Fichte sagt, keiner beweisen kann, ob seine Vorstellung des Systems des Geistes die richtige und vollständige ist, so ist damit eine gewisse Offenheit und spätere Entwicklungsmöglichkeit in der Darstellung des Systems gegeben.

Diese Form der Selbstkonstruktion des Geistes und ihr Systemanspruch weicht entschieden von Kants Konzept einer geometrischen Konstruktion ab. Kants Blick richtet sich auf die Unmöglichkeit, die mathematische Beweismethode der Konstruktion der Anschauung unmittelbar auf begriffliches Denken zu übertragen. Fichte akzeptiert dies, geht aber davon aus, daß das Konstruktionsverfahren der Geometer, ihr Übergehen von Element zu Element, in allgemeinerer Form im ursprünglichen System des Geistes begründet liegt. Dieses System in seiner Gesamtheit und inneren Verfügbtheit darzustellen, ist Ziel seiner Erkenntnistheorie als Selbstkonstruktion der Vernunft, deren Struktur und systematischer Anspruch für jede angewandte Wissenschaft gelten können soll.

### III. Das Konstruktionstheorem bei Hölderlin

Kants Interesse an der Mathematik mit Hinblick auf die Vernunftkritik, in der Methodenlehre der 'Kritik der reinen Vernunft' eher abgewiesen, in den 'Prolegomena' zu Demonstrationszwecken der Möglichkeit synthetischer Urteile apriori und der Möglichkeit der reinen Formen der Anschauung von Raum (Geometrie) und Zeit (Arithmetik) herangezogen, wird Hölderlin kaum zu seinem Vergleich von Mathematik und Naturrecht inspiriert haben. Näher liegt die Annahme, daß Hölderlin als Hörer Fichtes in Jena sich für Fichtes Theorie einer Konstruktion in der Anschauung interessiert hat, bemerkte er doch auch in einem Brief vom September 1795, daß die „Mathematik überhaupt, ein Bild strenger Ordnung mehr, wie etwas anderes, giebt. Das Kind eine Sprache systematisch zu lehren, möchte sehr schwer halten, wenn es geschehen sollte, noch ehe das Kind fähig ist, auf einen freigewählten Zweck hin sich anzustrengen“. (StA VI, 179) Eine Passage der 'Verfahrungsweise' erinnert in auffälliger Weise an Fichtes methodische Forderung. Hölderlin notiert:

*so ist nothwendig, daß der poetische Geist bei seiner Einigkeit, und harmonischem Progreß auch einen unendlichen Gesichtspunct sich gebe, beim Geschäfte, eine Einheit, wo im harmonischen Progreß und Wechsel alles vor und rückwärts gehe, und durch seine durchgängige charakteristische Beziehung auf diese Einheit nicht blos objectiven Zusammenhang, für den Betrachter,*

*auch gefühlten und fühlbaren Zusammenhang und Identität im Wechsel der Gegensätze gewinne, und es ist seine letzte Aufgabe, beim harmonischen Wechsel einen Faden, eine Erinnerung zu haben, damit der Geist nie im einzelnen Momente, und wieder einem einzelnen Momente, sondern in einem Momente wie im andern fortdauernd, und in den verschiedenen Stimmungen sich gegenwärtig bleibe, so wie er sich ganz gegenwärtig ist, in der unendlichen Einheit [...].* (StA IV, 251)

Die Konstruktion eines inneren Zusammenhangs, der gleichsam an einem Faden fortzuführen ist, so daß die Teile nicht bloß akkumulativ aneinander gereiht, sondern kontinuierlich so durchlaufen werden, daß ein Ganzes begriffen wird, dessen Zusammenhang sowohl für den Betrachter als für den tätigen Geist selbst hergestellt werden muß, ahmt Fichtes Wissenschaftsverständnis, übertragen auf das Selbstverständnis des poetischen Geistes nach. Das Konstruktionsverfahren wird von Fichte sowohl für konkrete Wissenschaften als auch für Selbstexplikationen des Geistes gefordert. Die Selbstkonstruktion der Einbildungskraft durch Einbildungskraft in Paragraph 4 der 'Grundlage' (vgl. GA I 2, 415; SW I, 284), der innerhalb der Selbstkonstruktion der Vernunft eine zentrale Bedeutung zukommt, hat zum Zweck, die Handlungsweisen der Einbildungskraft im geistigen Vollzug begrifflich so zur Darstellung zu bringen, daß das teils bewußte, teils unbewußte Tun der Einbildungskraft als durchgängiges Handeln ins Bewußtsein gehoben und so für sich selbst durchsichtig wird. Daß sich Fichte bei der Konstruktion der Einbildungskraft in der 'Grundlage' einer ganz anderen Methode bedient als später Hölderlin, kann hier vernachlässigt werden, da Fichte mehrmals die Methode wechselte, um dieselben Sachverhalte darzustellen. Entscheidend ist, daß Fichte aus dem Faktum der Möglichkeit systematischen Denkens die Möglichkeit der Darstellung des ursprünglichen Systems des menschlichen Geistes abgeleitet hat. Dieser Überzeugung ist Hölderlin verpflichtet, wenn er in der 'Verfahrungsweise' gleichfalls nicht nur den konstruktiven Zusammenhang eines darzustellenden Gegenstandes, sondern auch die Selbstkonstruktion des poetischen Geistes vor Augen hat:

*da er alles, was er in seinem Geschäfte ist, mit Freiheit seyn soll, und muß, indem er eine eigene Welt schafft, und der Instinkt natürlicher Weise zur eigentlichen Welt, in der er da ist, gehört, da er also alles mit Freiheit seyn soll, so muß er auch dieser seiner Individualität sich versichern.*

(StA IV, 252)

Diese Erklärung, daß alles im poetischen Prozeß durch Freiheit hervorgebracht werden müsse, gibt einen Schlüssel zum Verständnis des gesamten Textes an die Hand. Wenn nämlich alles durch Freiheit, also durch Spontaneität hervorgebracht werden muß, so müssen die unbewußten wie die bewußten Tätigkeiten des handelnden Geistes durch eine Reflexion erfaßt und ins Bewußtsein gehoben werden. Das Verfahren der Selbstexplikation des poetischen Geistes in diesem Text steht der Konstruktion der Einbildungskraft im Paragraphen 4 der 'Grundlage' nahe. Ist es dort die durch Einbildungskraft hervorgebrachte Form der Anschauung, die aus der Konstruktionskette eines kausalen Objekt-Subjekt-Verhältnisses, dem Anstoß durch das Objekt der Erkenntnis auf das vorstellende Subjekt (Kants Rezeptivität), und eines Substanz-Akzidens-Verhältnisses (Kants Spontaneität) des Ich mit sich als Bestimmendem (Ich) und Bestimmtem (Vorstellung) entwickelt wird<sup>17</sup>, so läßt sich eine Konstruktionskette auch im Gang der 'Verfahrungsweise' aufdecken, auf die hier hingewiesen sei. Im ersten Abschnitt wird die Tätigkeit des poetischen Geistes in seinem Wechsel von Ruhe und Bewegung, von Ganzem und Teil, von Einheit und Wechsel hinsichtlich des Subjekts selbst, wie hinsichtlich des Objekts der Darstellung und der Bedeutung des Gedichts entwickelt. Da die Bedeutung der Poesie aus der Bestimmung des Menschen, diese aber wiederum aus der Selbsterkenntnis der idealischen Natur des Subjekts hervorgeht, ist ein zentraler Überlegungsgang der Selbsterkenntnis der poetischen Individualität gewidmet, der diese Aufgabe der Darstellung der Bestimmung des Menschen übertragen wird. Ohne dies im einzelnen nachzuzeichnen, läßt sich festhalten, daß diese Selbsterkenntnis der poetischen Individualität es erst erlaubt, einen höheren Zusammenhang, den geistigen Gehalt der Poesie, die Bedeutung des Gedichts, hervorzubringen.<sup>18</sup> Die Einbildungskraft ist nach Fichte die zwischen den qualitativ unterschiedenen Momenten des Subjektiven und Objektiven schwebende Tätigkeit des Geistes, die Unvereinbares in eine Einheit fügt: „Die Einbildungskraft ist

<sup>17</sup> Die Struktur der Synthesis E des Paragraphen 4 der 'Grundlage' ist schon in Fichtes Aenesidemus-Rezension angedeutet: „die Vorstellung werde auf das Object bezogen, wie die Wirkung auf ihre Ursache, und auf das Subject, wie Accidens auf Substanz.“ (GA I 2, 60; SW I, 18)

<sup>18</sup> In einem wichtigen Punkt allerdings wendet sich Hölderlin entschieden gegen Fichte. Die bloße Selbsterkenntnis ist nach Hölderlin abstrakt, und bringt nur, wie er sagt, tote Einheit hervor. Die Selbsterkenntnis ist als lebendige nur möglich, wenn sich das Subjekt dank eines selbstgewählten Objekts begreift. (Vgl. StA IV, 252)

ein Vermögen, das zwischen Bestimmung, und Nicht-Bestimmung, zwischen Endlichem, und Unendlichem in der Mitte schwebt“. (GA I 2, 360; SW I, 216 f.) In ähnlicher Weise liegt die Bedeutung des Gedichts für Hölderlin in der Einheit der relativen Unbestimmtheit des Geistes (der Bestimmung des Menschen) mit der konkreten Stofflichkeit des Gedichts:

*daß also gerade im stärksten Gegensatz [...] ([der] zwischen harmonisch verbundenem im Mittelpunkte zusammentreffendem, im Mittelpunkte gegenwärtigem Geist und Leben liegt), daß gerade in dieser materiellsten Entgegensetzung welche sich selbst entgegengesetzt ist (in Beziehung auf den Vereinigungspunct wohin sie strebt), in den widerstreitenden fortstrebenden Acten des Geistes [...], daß gerade da das Unendlichste sich am fühlbarsten, am negativpositivsten und hyperbolisch darstellt [...].*<sup>19</sup> (StA IV, 250)

Nun hat Hölderlin vermutlich nicht erst bei der Abfassung der 'Verfahrungsweise' das Konstruktionstheorem sich methodisch nutzbar gemacht. Hölderlins begeisterte Äußerungen über sein Mathematikstudium fällt in den Zeitraum, in dem er das Fragment 'Über Religion' abfaßte.<sup>20</sup> So liegt die Vermutung nahe, daß die Konstruktionsmethode auch dort schon wirksam ist, und zwar in dem, was Hölderlin den „höhere[n] mehr als mechanische[n] Zusammenhang“ (StA IV, 275) einerseits und die Durchgängigkeit im „Vortrag der Mythe“ (StA IV, 281)<sup>21</sup> andererseits nennt:

<sup>19</sup> Hinzu kommt noch, daß Hölderlin in der Schrift 'Über den Unterschied der Dichtarten' das tragische Gedicht als seiner Bedeutung nach idealisch bestimmt. Zugleich ist es „die Metapher einer intellektuellen Anschauung“ (StA IV, 266). Dies bedeutet, daß das tragische Gedicht, in seiner „Bedeutung idealisch“, die höchste Form der Selbstdarstellung des Menschen, das heißt, der Darstellung seiner wahren Natur, repräsentiert. Während für Fichte mit der intellektuellen Anschauung eine Selbstdarstellung des absoluten Ich als epistemischer Instanz möglich ist, durch die die Natur des Geistes konstruktiv entfaltet wird, setzt Hölderlin die intellektuelle Anschauung für die Selbsterkenntnis der idealischen Natur des Menschen ein. In beiden Fällen handelt es sich um die Möglichkeit der Einsicht in notwendig geltende Prinzipien.

<sup>20</sup> Zur Datierung des Fragments 'Über Religion' vgl. Ulrich Gaier, „Vorstellungsarten“ zur Datierung, in: Hölderlin-Texturen 3, „Gestalten der Welt“. Frankfurt 1796-1798, Tübingen 1996, 226-231.

<sup>21</sup> Der im Fragment 'Über Religion' verwendete Begriff der Durchgängigkeit wird von Stefan Metzger auf Johann Heinrich Lamberts Systemtheorie und seine Rezeption durch Herder im Begriff der Organisation, die Hölderlin wiederum wahrgenommen haben muß, zurückbezogen (vgl. Hölderlin-Texturen 3, wie Anm. 20, 243-245). Ob Hölderlin, wie Metzger vermutet, tatsächlich Schriften Lamberts gelesen hat, ist nicht nachzuweisen.

*Ihre Theile werden einerseits so zusammengestellt, daß durch ihre durchgängige gegenseitige schickliche Beschränkung keiner zu sehr hervorspringt und jeder einen gewissen Grad von Selbstständigkeit eben dadurch erhält, und in so fern wird der Vortrag einen intellectualen Charakter tragen, anderseits, werden sie, indem jeder Theil etwas weiter gehet, als nötig ist, eben dadurch jene Unzertrennlichkeit erhalten, die sonst nur den Theilen eines physischen mechanischen Verhältnisses eigen ist.* (StA IV, 281)

Die Forderung der Durchgängigkeit im „Vortrag der Mythe“ läßt sich als eine Vorstufe zur ‘Verfahrensweise des poetischen Geistes’ und seiner „in einem Momente wie im andern fortdauernd[en]“ Darstellungsart verstehen.

Es ist wichtig zu sehen, daß die „physischen mechanischen Verhältnisse[]“ als solche beschrieben werden, die in „Unzertrennlichkeit“ bestehen. Angesichts dieser ursprünglich bestehenden Unzertrennlichkeit wird für den „Vortrag der Mythe“ als einem intellektuellen Verhältnis die Durchgängigkeit stellvertretend für die ursprüngliche Unzertrennlichkeit gefordert. Der „intellectuale Charakter“ des Vortrags besteht nämlich, wie der obige Abschnitt besagt, in der Selbstständigkeit, also gerade nicht in der Durchgängigkeit.

In Hölderlins Denken ist diese Forderung nach Durchgängigkeit als ein entscheidender Entwicklungsschritt anzusehen. Hölderlins lange ungelöstes philosophisches Problem bestand darin, daß das spezifisch Menschliche in der Selbsttätigkeit liege, die dem Menschen nicht nur Freiheit, sondern Vereinzelung und Selbstentfremdung bedeutet. Was ursprünglich durch die Natur organisiert ist, muß durch den Menschen selbst hervorgebracht werden: „Wir reißen uns los vom friedlichen  $\epsilon\upsilon\kappa\alpha\iota$   $\Pi\alpha\nu$  der Welt, um es herzustellen, durch uns Selbst.“ (StA III, 236) Zugleich aber treten die intellektuellen Leistungen nur als „Trennungen, in denen wir denken und existiren“ (StA VI, 203) hervor. Indem der Mensch aus der „Organisation der Natur“ (StA III, 163), dem „physischen mechanischen Verhältnisse[]“ (StA IV, 281) heraustritt, um die

Anzunehmen ist, daß Hölderlin, interessiert an einer über Kant hinausgehenden konstruktiven Theorie Herders, eventuell auch Lamberts organologische Systemtheorie mit der intensiv von ihm studierten Theorie Fichtes in Einklang zu bringen suchte. Eine Untersuchung von Hölderlins Systembegriff im Lichte der Theorien von Lambert, Herder und Fichte steht noch aus. – Zur Bedeutung der Konstruktionstheorie für den poetischen Geist vgl. die Untersuchung von Ulrich Gaier, Krumme Regel. Novalis’ „Konstruktionslehre des schaffenden Geistes“ und ihre Tradition, Tübingen 1970.

Organisation durch sich selbst herzustellen, ist er im Heraustreten stets mit dem Problem der Vereinzelung und mit Trennungen konfrontiert. Das Konstruktionstheorem als Erzeugung einer durchgängigen Vorstellung eines Zusammenhangs, in dem die Teile als integrale Momente eines Ganzen konzipiert sind, bietet einen Ausweg aus diesem Dilemma.

In dieser Hinsicht kann daher auch Wissenschaft sich einer „möglichen wissenschaftlichen Vollkommenheit“ erfreuen. Hölderlins Jenaer Vorwurf des „scientivischen Quietismus“ (StA IV, 213) trifft Fichte in diesem neuen Lichte zu unrecht. Wenn Hölderlin im Winter 1796 von der „möglichen wissenschaftlichen Vollkommenheit des Naturrechts“ und der Mathematik spricht (vgl. StA VI, 231), läßt dies vermuten, daß er, vielleicht durch Gespräche in Jena, sich Fichtes diesbezüglichen Standpunkt zu eigen gemacht hat. „Das Vorrecht, das sich die Mathematik anmaße, allein gewisse Wissenschaft zu seyn, soll allen Wissenschaften gemein seyn“<sup>22</sup>, forderte Fichte in den ‘Züricher Vorlesungen’. Dieses Vorrecht räumt Hölderlin allerdings nur der Mathematik und dem Naturrecht als einer Wissenschaft von der Vernunftordnung des Menschen in der Gemeinschaft ein. Die Grundlegung des Naturrechts in Fichtes Schrift kann deshalb als reine Wissenschaft angesehen werden, weil sie ihre Erkenntnisse nicht empirisch, sondern durch eine Konstruktion des freiheitlichen Individuums in der Gemeinschaft nach Vernunftprinzipien gewinnt.

Vor dem Hintergrund des bisher Entwickelten gewinnt auch folgende im Fragment ‘Über Religion’ erhobene Frage ein neues Gewicht:

*Du fragst mich, wenn auch die Menschen, ihrer Natur nach, sich über die Noth erheben, und so in einer mannigfaltigern und innigeren Beziehung mit ihrer Welt sich befinden, [...] so daß ein höherer mehr als mechanischer Zusammenhang, daß ein höheres Geschick zwischen ihnen und ihrer Welt sei, [...] warum sie sich den Zusammenhang zwischen sich und ihrer Welt gerade vorstellen, warum sie sich eine Idee oder ein Bild machen müssen, von ihrem Geschick, das sich genau betrachtet weder recht denken ließe noch auch vor den Sinnen liege?* (StA IV, 275)

Hölderlins Frage, warum sich die Menschen ihr Geschick „gerade vorstellen“ müssen, „sich eine Idee oder ein Bild machen müssen“, ist dem Versuch gleichzusetzen, den bereits genannten „Vortrag der Mythe“,

<sup>22</sup> Züricher Vorlesungen [wie Anm. 9], 63.

aber auch die im 'Ältesten Systemprogramm des Deutschen Idealismus' erhobene Forderung nach einer „Mythologie der Vernunft“ (StA IV, 299) theoretisch zu begründen. Hölderlins Antwort ist, daß durch die Vorstellung in einer Idee oder in einem Bild es erst möglich sei, sich seines Geschicks zu „erinnern, [...] für sein Leben dankbar“ zu sein (StA IV, 275). Dabei kann es nicht darum gehen, daß der bloß mechanische Zusammenhang vorgestellt wird, um so ein menschlich höheres Leben zu erzeugen. Vielmehr soll es so sein, daß der Mensch

*seinen durchgängigern Zusammenhang mit dem Elemente, in dem er sich regt, auch durchgängiger empfindet, daß er, indem er sich in seiner Wirksamkeit und den damit verbundenen Erfahrungen über die Noth erhebt, auch eine unendlichere, durchgängigere Befriedigung erfährt, als die Befriedigung der Nothdurft ist [...].*  
(StA IV, 275)

Der über die „Nothdurft“ sich erhebende „höhere Zusammenhang“ ist also erst durch den „Vortrag der Mythe“, durch die Vorstellung des Geschicks zugleich ein durchgängigerer Zusammenhang. Das nach Fichte verstreut nebeneinander Liegende des unreflektierten gemeinen Verstandes muß in einen inneren Zusammenhang gebracht werden, der dem mechanischen, notdürftigen Leben wie dem nur erlebten höheren Zusammenhang nicht vor den Sinnen liegt, sondern durch die Kraft der die Vereinzelnung überwindenden Vorstellung, durch Fichtes „Konstruktion in der Anschauung“, erst gestiftet werden muß.

Dennoch aber scheint es nicht so zu sein, daß der durchgängige Zusammenhang nur ein vorgestellter ist, denn Hölderlin spricht ja auch vom „durchgängigern Zusammenhang mit dem Elemente, in dem er sich regt“, der auch durchgängiger empfunden werden sollte durch die Erinnerung seines Geschicks und durch die Dankbarkeit für sein Leben. Dies zeigt, daß zwar erst die Vorstellung des Lebens in einer Idee oder einem Bilde den höheren Zusammenhang auch als einen durchgängigen ermöglicht. Er erschöpft sich aber nicht in diesem Bilde. Der bloß vorgestellte höhere Zusammenhang bedeutet, daß ein

*Stillstand des wirklichen Lebens, aber daß dieses eine Leben im Geiste erfolgt, und daß die Kraft des Menschen das wirkliche Leben, das ihm die Befriedigung gab, im Geiste wiederholt, bis ihn die dieser geistigen Wiederholung eigentümliche Vollkommenheit und Unvollkommenheit wieder ins wirkliche Leben treibt.*  
(StA IV, 276)

Das Bild vom Geschick und das wirkliche Geschick durchdringen und bestimmen sich somit gegenseitig. Die Wiederholung des Lebens im Geiste ist eine Wiederholung des wirklichen Lebens, so aber, daß die Vorstellung den durchgängigeren Zusammenhang zu erzeugen vermag. Dieser vorgestellte, erinnernde, dankende Zusammenhang drängt ins wirkliche Leben zurück. Nun kann der Mensch auch einen unendlichen, mehr als notdürftigen Zusammenhang in seinem je besonderen Element, in seiner je beschränkten Sphäre erfahren. Der unendlichere oder höhere Zusammenhang ist aber kein willkürlich erzeugter, sondern folgt selbst höheren Gesetzen:

*In so fern aber ein höherer unendlicherer Zusammenhang zwischen ihm und seinem Elemente ist in seinem wirklichen Leben, kann dieser weder blos in Gedanken, noch blos im Gedächtniß wiederholt werden, denn der bloße Gedanke, so edel er ist, kann doch nur den notwendigen Zusammenhang, nur die unverbrüchlichen, allgültigen, unentbehrlichen Geseze des Lebens wiederholen, und in eben dem Grade, in welchem er sich über dieses ihm eigentümliche Gebiet hinaus und den innigeren Zusammenhang des Lebens zu denken wagt, verläugnet er auch seinen eigentümlichen Charakter, der darin besteht, daß er ohne besondere Beispiele eingesehen und bewiesen werden kann.*  
(StA IV, 276)

Die Vorstellung des Geschicks, die Idee, das Bild von ihm ermöglichen Erinnerung und Dankbarkeit. Die erinnernde Vorstellung stiftet Kontinuität, die dankende Verbundenheit. Beides erhält seinen tieferen Sinn aber erst durch die Gemeinschaft, die sich in der Vorstellung ihres Geschicks auch einen umfassenden und durchgängigen Zusammenhang schafft. Der „höhere Zusammenhang“ als solcher einer Gemeinschaft von Menschen ist mit Fichtes Interpersonalitätstheorie verwoben, wie nun zu zeigen ist. Zunächst werfe ich daher einen Blick auf dieses Theoriestück Fichtes, um sodann auf Hölderlins Überlegungen zurückzukommen.

#### IV. Fichtes Interpersonalitätstheorie

Es ist weniger die Rechtstheorie selbst, die Hölderlins Aufmerksamkeit zufolge seines Mathematikvergleichs und seiner nicht näher explizierten „Parallele“ bei der Lektüre von Fichtes 'Grundlage des Naturrechts' auf sich gezogen hat, als vielmehr die Interpersonalitätstheorie, die Fichte seiner Naturrechtstheorie als Grundlegung vorausschickte. Diese in der

zeitgenössischen Theorielage ganz neue Art von Theorie entwickelt ähnlich der Konstruktion der Einbildungskraft in der 'Grundlage' das einzelne Subjekt nach der Verfaßtheit seines Geistes, seines Körpers, seinem Zusammenhang mit der Welt und mit anderen vernünftigen Wesen. Fichtes Konstruktion sei in ihren wesentlichen Zügen nachgezeichnet.

Wenn unser Erkennen einzig durch die geistigen Vermögen des Subjekts bestimmt ist, wie Kant gezeigt hat, und wenn man wie Fichte das Ich absolut setzt, so stellt sich die Frage, was es dann noch erlaubt, eine Welt realer Objekte annehmen zu dürfen. Fichtes Antwort lautet, daß wir uns als vernünftige Wesen eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt zuschreiben. Das Ich kann sich aber als frei in seinem Handeln nur denken, wenn es etwas anderes als unfrei, gebunden, gezwungen denkt. Während das unreflektierte Bewußtsein den Gegenständen seines Anschauens oder Erkennens eine unabhängige Existenz zuschreibt, reflektiert das kritische Denken (seit Kant) darauf, daß es die Gegenstände seines Anschauens oder Erkennens in der Vorstellung selbst konstituiert. Reflektiert es daher auf sein Anschauen, so bemerkt das Subjekt darin sowohl Momente der Selbsttätigkeit als auch ein Bestimmtheit durch die Objekte außer ihm (im Anschauen von Objekten ist der Stoff der Anschauung gegeben, die Form aber durch das Ich bestimmt). Dies ist nach Fichte jedoch noch keine hinreichende Erklärung der Freiheit des Ich in den Tätigkeiten des Geistes. Im Gegenteil, durch das weitgehende Gegebenheit des Stoffes durch die Objekte sind wir wesentlich unfrei, was Fichte zufolge dem Begriff des Ich widerspricht. Nun verhält es sich aber so, daß wir niemals bloß anschauen, sondern damit stets Zweckbestimmungen verbunden sind. Auch scheinbar bloßes Betrachten, Erkennen um seiner selbst willen hat einen Zweck, nämlich den des bloßen Betrachtens, des bloßen Erkennens.<sup>23</sup> Dem Anschauen, Erkennen,

<sup>23</sup> Folgt man Wilhelm Vossenkuhls Überlegungen in seinem Aufsatz Einzeldinge verstehen. Über Subjektivität und Intentionalität der Urteilskraft. In: Kant in der Diskussion der Moderne, hrsg. v. Gerhard Schoenrich, Frankfurt/M. 1996, so hat die Intentionalität, das Zwecksetzen auch in Kants Erkenntnistheorie seinen Ort, allerdings nicht in der 'Kritik der reinen Vernunft'. Nach Vossenkuhl wird Kants Erkenntnistheorie diesbezüglich erst durch die 'Kritik der Urteilskraft' vervollständigt. Vossenkuhls Befund ist ein Indiz dafür, daß Fichtes Selbstverständnis, wonach die 'Kritik der Urteilskraft' für die Ausbildung seiner Theorie von fundamentaler Bedeutung ist, ernst genommen werden muß. Vgl. jedoch Rolf Peter Horstmann, Kants 'Kritik der Urteilskraft' im Urteil seiner idealistischen Nachfolger. In: Ders., Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu

Denken ist damit eine Richtung, eine Intention gegeben. Zwecksetzen (Wollen) ist aber etwas, das nur Vernunftwesen zugesprochen werden kann. In ihm stellt sich daher die Freiheit des Vernunftwesens im Gebundensein (durch Objekte) dar. „Wollen und Vorstellen stehen sonach in steter notwendiger Wechselwirkung, und keines von beiden ist möglich, ohne daß das zweite zugleich sey.“ (GA I 3, 333; SW III, 21)

Erst aus dem Wechselverhältnis von Vorstellen (Gebundensein) und Wollen (Intention des Vorstellens) erhält das Ich ein Bewußtsein seiner Freiheit. Doch kann dies nicht heißen, daß die Zwecksetzung Resultat des Anschauens ist; vielmehr muß sie vor dem Anschauen möglich sein. Die Form des Wollens (Freiheit) muß also dem Ich schon vor der Beziehung auf einen Gegenstand gegeben sein. Umgekehrt aber ist durch die Form des Wollens (die freie Wirksamkeit) die Bedingung der Möglichkeit, Gegenstände der Erfahrung anzuschauen (das Setzen der Sinnenwelt, wie Fichte sagt) für Vernunftwesen gegeben.

Anschauen, Erkennen ist also ohne Selbstzuschreibung einer freien Wirksamkeit nicht denkbar. Nun wird weiter nach der Bedingung der Möglichkeit dieser Selbstzuschreibung gefragt, die nicht aus der Freiheit des Ich allein zu erklären ist. Wollen ist eine besondere Äußerungsform der Freiheit, sie ist eine Form der möglichen Realisierung einer Vorstellung in der Wirklichkeit. Während die bloße Form der Vernünftigkeit und Freiheit im reinen Ich selbst liegt, bedarf es für das Wollen einer weiteren Begründung. Fichte sieht das Wollen in der „Aufforderung“ anderer Vernunftwesen, sich zur freien Wirksamkeit zu entschließen, begründet. Er nennt diese Realisierung der Freiheit in der freien Wirksamkeit auch die Erziehung zur Vernunft durch andere Vernunftwesen, durch welche wir notwendig andere Vernunftwesen außer uns annehmen müssen.

In dieser Aufforderung zur freien Wirksamkeit liegt eine Selbstbeschränkung der Freiheit des Auffordernden, die zugleich die Anerkennung der Freiheit des anderen einschließt.

Die Erkenntnis des Einen Individuums vom andern, ist bedingt dadurch, daß das andere es als ein freies behandle, (d.i. seine Freiheit beschränke durch den Begriff der Freiheit des ersten.) [...] Das Verhältniß freier Wesen zu einander ist daher das Verhältniß einer Wechselwirkung durch Intelligenz und Freiheit.

Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus, Frankfurt am Main 1991, 191-219, der diese Selbsteinschätzung Fichtes für eher fraglich, jedenfalls nicht nachweisbar ansieht.



Keines kann das andere anerkennen, wenn nicht beide sich gegenseitig anerkennen: und keines kann das andere behandeln als ein freies Wesen, wenn nicht beide sich gegenseitig so behandeln. (GA I 3, 351; SW III, 44)

Aus der gegenseitigen Anerkennung freier Wesen und der damit verbundenen Einschränkung der eigenen Freiheit entsteht das Rechtsverhältnis: „Ich muß das freie Wesen ausser mir in allen Fällen anerkennen als ein solches, d.h. meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit beschränken.“ (GA I 3, 358; SW III, 52)

Der Begriff des Rechts bezieht sich nur auf das, was sich im Handeln in der Sinnenwelt äußert. Was sich als Gesinnungen nur im Inneren des Gemüts und des Gewissens abspielt, zählt zum Begriff der Moral. So ist es nach Fichte unsinnig, vom Recht auf Denk- und Gewissensfreiheit zu sprechen, Gesinnungen werden erst dann zu einer rechtlichen Frage, wenn sie nach außen vertreten werden.

Im Zweiten Hauptstück legt sich Fichte die Frage vor, welches die Bedingungen der Möglichkeit der Realisierung und Anwendbarkeit des Rechts sind. Dies sind die Selbstzuschreibung eines materiellen Leibes, die physische Wechselwirkung der realen Gestalten aufeinander, die Unterscheidung von einem höheren und einem niedrigeren Organ des Mentalen, was grob die Unterscheidung von sinnlich-körperlichen Empfindungen und dem Denkvermögen meint. So erklärt Fichte: „Ich käme gar nicht zum Selbstbewußtseyn, und könne nicht dazu kommen, ausser zu Folge der Einwirkung eines vernünftigen Wesens ausser mir auf mich. [...] Ich werde zu einem vernünftigen Wesen, in der Wirklichkeit, nicht dem Vermögen nach, erst gemacht“ (GA I 3, 375; SW III, 74).

Im Dritten Hauptstück, in der systematischen Anwendung des Rechtsbegriffes, wird das Naturrechtsverhältnis zunächst nach seinen unveräußerlichen Urrechten entwickelt. Da aber die menschliche Gemeinschaft im Naturstand nicht so verfaßt ist, daß jedem das Seine zugestanden ist, das heißt, daß das Recht auf Freiheit und Eigentum eines jeden in der Wirklichkeit nicht immer garantiert sind, weil es durch gewaltsame Einwirkung anderer unrechtmäßig in Frage gestellt wird, muß ein Zwangsrecht die Urrechte einklagbar machen. Nach dem Urrecht und der ursprünglichen Anerkennung der gegenseitigen Freiheit aller müßte der Rechtshandel nach der Einstimmigkeit aller zugunsten des Rechts entschieden werden. Die Einstimmigkeit aller wäre diejenige dritte Instanz, die den Rechtsstreit schlichtet. In der Wirklichkeit aber mischen sich in diese dritte Instanz gleichfalls parteiliche Interessen, so daß nur eine absolut unabhängige Instanz den Rechtsstreit schlichten kann. Die

Wahrung der Urrechte, die idealerweise die Allgemeinheit garantieren müßte, wird auf Instanzen übertragen, die den allgemeinen Willen repräsentieren. So werden in einem dritten Schritt der systematischen Anwendung des Rechtsbegriffes die Staatsrechte und die Rechte im gemeinen Wesen begründet.

#### V. Die „Parallele“ zum Naturrecht in Hölderlins Fragment ‘Über Religion’

Dem Menschen in der Gemeinschaft, der Gestaltung seiner geistigen Sphäre galt von früh an Hölderlins dichterisches Schaffen. So war die ‘Hymne an die Menschheit’, wie bereits erwähnt, im Kontext der Lektüre von Rousseaus ‘Du contrat social’ entstanden. Fichtes ‘Naturrecht’ und seine Intersubjektivitätstheorie ließ Hölderlin an diese frühen Intentionen anschließen. Die „Parallele“, in die Hölderlin das ‘Naturrecht’ seinen Worten zufolge setzt, ist in der neuen mythischen Religion zu suchen, in der der „unendlichere mehr als nothdürftige Zusammenhang, jenes höhere Geschick“ (StA IV, 276) unter den Menschen gestiftet werden soll. Als wollte Hölderlin seine Genugtuung über Fichtes endlich vollzogenen Schritt zu einer „reellen Philosophie“ des Ich in der Gemeinschaft aussprechen, heißt es in dem Brieffragment:

*Weder aus sich selbst allein, noch einzig aus den Gegenständen, die ihn umgeben, kann der Mensch erfahren, daß mehr als Maschinengang, daß ein Geist, ein Gott, ist in der Welt, aber wohl in einer lebendigeren, über die Nothdurft erhabenen Beziehung, in der er stehet mit dem was ihn umgiebt.*  
(StA IV, 278)

Eine genauere Betrachtung des Religionsfragments läßt vermuten, daß hier eine „Parallele“ zu Fichtes Intersubjektivitätstheorie, übertragen auf das religiöse Bewußtsein der Menschen in ihrem Verhältnis zueinander, zu finden ist, die Hölderlin nach der Lektüre von Fichtes ‘Grundlage des Naturrechts’ entwickelt hat. Der Begriff des Individuums, so hatte Fichte gezeigt, ist ein solcher, der erst aus der naturrechtlichen Gemeinschaft mehrerer Vernunftwesen hervorgeht.

Der Begriff der Individualität ist aufgezeigter Maßen ein Wechselbegriff, d.i. ein solcher, der nur in Beziehung auf ein anderes Denken gedacht werden kann, und durch dasselbe, und zwar durch das gleiche Denken, der Form nach,

bedingt ist. Er ist in jedem Vernunftwesen nur insofern möglich, inwiefern er als durch ein anderes *vollendet*, gesetzt wird. (GA I 3, 354; SW III, 47)

Während das reine oder absolute Ich, wie es in der 'Grundlage' dargestellt ist, seine Absolutheit aus seiner Selbsttätigkeit und Freiheit bezieht, ist nach dem 'Naturrecht' die realisierte Freiheit des Individuums bestimmt durch den eigenen Freiraum wie durch die Anerkennung der Freiheit des anderen, die zugleich Selbsteinschränkung der eigenen Freiheit ist.

Diesen Gedanken nimmt Hölderlin auf und überträgt ihn auf das Gottesverhältnis als eines religiösen Bewußtseins, das sowohl in einer individuellen wie in einer allgemeinen Sphäre existiert und aufeinander bezogen werden muß. Da der Mensch nie bloß für sich ist, sondern seiner ursprünglichen Natur nach auch Gemeinschaftswesen ist, treibt das dem Menschen gegebene Streben, ein „menschlich höheres Leben“ (StA IV, 275) zu leben, hinaus in den gemeinschaftlichen, höheren Zusammenhang.

*Und jeder hätte demnach seinen eigenen Gott, in so ferne jeder seine eigene Sphäre hat, in der er wirkt und die er erfährt, und nur in so ferne mehrere Menschen eine gemeinschaftliche Sphäre haben, in der sie menschlich, d.h. über die Nothdurft erhaben wirken und leiden, nur in so ferne haben sie eine gemeinschaftliche Gottheit; und wenn es eine Sphäre giebt, in der alle zugleich leben, und mit der sie in mehr als nothdürftiger Beziehung sich fühlen, dann, aber auch nur in so ferne, haben sie alle eine gemeinschaftliche Gottheit.* (StA IV, 278)

Die Tatsache, daß Hölderlin die Gottheit der individuellen Sphäre von derjenigen der allgemeinen unterscheidet und ferner von der gegenseitigen Billigung verschiedener Vorstellungsarten der Gottheit, die Resultat der je verschiedenen Individualsphären sind, spricht (vgl. StA IV, 287), weist auf die Struktur von Fichtes Anerkennungstheorem als Voraussetzung von Rechtsverhältnissen von Individuen in der Gemeinschaft. Während Fichte aber Rechtsverhältnisse entschieden von Gesinnungsverhältnissen unterscheidet und die Anwendbarkeit des Rechtsprinzips nur mit Hinblick auf sein mögliches Scheitern durch den Egoismus der Menschen ausarbeitet, gilt Hölderlins Nachdenken der Möglichkeit einer gelungenen Realisierung des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft, durch die nicht bloß Vernunftigkeit, sondern ein menschlich höheres Leben möglich wird. Rechtsverhältnisse

wie religiöse Verhältnisse der Menschen sind sich der Struktur nach darin gleich, daß sie sich im Spannungsfeld von Individuum und Gemeinschaft konstituieren. Während aber das Rechtsverhältnis dort, wo die Menschen ihre Vernunftigkeit nicht wahren, in Zwangsgesetze übergeht, sind die religiösen Verhältnisse solche, die einzig auf dem Boden der realisierten Freiheit der Menschen möglich sind.

Wir „glauben uns mit unsern eisernen Begriffen aufgeklärter, als die Alten, die jene zarten Verhältnisse als religiöse das heißt, als solche Verhältnisse betrachteten, die man nicht so wohl an und für sich, als aus dem *Geiste* betrachten müsse, der in der Sphäre herrsche, in der jene Verhältnisse stattfinden.“ (StA IV, 277) Wo Vernunftigkeit sich ohne Zwang realisiert, steht den „eisernen Begriffen“ der Aufklärung ein „höhere[r] Zusammenhang“, eine „höhere Aufklärung“ (StA IV, 277) entgegen. Auch Fichte hatte in der zweiten 'Vorlesung über die Bestimmung des Gelehrten' den utopischen Gedanken geäußert, daß der Staat überflüssig sein wird, wenn unter den Menschen nicht mehr Stärke oder Schlaueit herrschen, sondern die Vernunft als oberste Richterin allgemein anerkannt sei, so daß auch bei möglichem Irrtum jedes Vernunftwesen sich dem Gesetz der Vernunft fügt. (Vgl. GA I 3, 37; SW VI, 306) Diese Meinung wird im 'Naturrecht' von 1796 nicht explizit geäußert. Das Theorem der gegenseitigen Anerkennung der Freiheit von Individuen wie die These, daß Individuen sich nur aus der Gemeinschaft mit anderen verstehen können, lassen den Raum für die „zarten Verhältnisse“ der Alten, gemeint sind die Griechen, offen.

*Es muß aber hiebei nicht vergessen werden, daß der Mensch sich wohl auch in die Lage des anderen versetzen, daß er die Sphäre des andern zu seiner eigenen Sphäre machen kan, daß es also dem einen, natürlicher weise, nicht so schwer fallen kan, die Empfindungsweise und Vorstellung zu billigen von Göttlichem, die sich aus den besondern Beziehungen bildet, in denen er mit der Welt steht [...].* (StA IV, 278 f.)

Auch Hölderlin sieht, daß die „zarten Verhältnisse“ sich nur unter geeigneten Umständen realisieren lassen. Diese Bedingungen skizziert er in Umrissen. Er unterscheidet individuelle reine von individuellen beliebigen, knechtischen, notdürftigen Vorstellungsarten. Nur die reinen Sphären, seien sie zuweilen auch beschränkt, können sich zu einer gemeinschaftlichen Sphäre eines höheren Zusammenhangs fügen:

– wenn anders jene Vorstellung nicht aus einem leidenschaftlichen, übermüthigen oder knechtischen Leben hervorgegangen ist, woraus dann immer auch eine gleich nothdürftige, leidenschaftliche Vorstellung von dem Geiste, der in diesem Leben herrsche, sich bildet, so daß dieser Geist immer die Gestalt des Tyrannen oder des Knechts trägt. Aber auch in einem beschränkten Leben kann der Mensch unendlich leben, und auch die beschränkte Vorstellung einer Gottheit, die aus seinem Leben für ihn hervorgeht, kann eine unendliche seyn. [...] Es ist im Gegentheil Bedürfniß 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 wie in übrigem Interesse 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, und zugleich, eben, weil in jeder besondern Vorstellungsart auch die Bedeutung der besonderen Lebensweise liegt, die jeder hat, der nothwendigen Beschränktheit dieser Lebensweise ihre Freiheit zu geben, indem sie in einem harmonischen Ganzen von Lebensweisen begriffen ist. (StA IV, 279)

Beschreibt man Fichtes Erstes Hauptstück der 'Grundlage des Naturrechts' als reine Vernunftlehre von Individuum und Gesellschaft, so ist das Dritte Hauptstück mit seiner Theorie der Ur- und Zwangsrechte dem möglichen Scheitern der Vernünftigkeit des Individuums gewidmet, denn dieses Scheitern erst macht Zwangsrechte notwendig, die die Prinzipien der Vernunft wenigstens auf äußerliche Weise garantieren sollen. Hölderlin hingegen hält mit seiner Wendung in die Sphäre der „zarten Verhältnisse“ einen Raum der Möglichkeit der idealen Realisation von Vernunft offen, in der die Vernunft selbst noch zu einer die „eisernen Begriffe“ übersteigenden „höheren Aufklärung“ (StA IV, 277) findet. Diese höhere Aufklärung verdankt sich der lebendigen Durchdringung von Leben und Vorstellung des „Geschicks“. In dieser „höheren Aufklärung“ vermag die konstruktive Kraft der Vernunft eine Darstellungsform zu finden, die selbst Fichtes kühne Theorie der Konstruktion in der Anschauung noch übersteigt.

„Versöhnung ist mitten im Streit“

Hölderlins Entdeckung Heraklits'

Von

Dieter Bremer

Uvo Hölscher zum Gedenken

Der Schluß des 'Hyperion' lautet:

»Wie der Zwist der Liebenden, sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder. Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewiges, glühendes Leben ist Alles.«  
So dacht' ich. Nächstens mehr. (StA III, 160)

Wie steht es mit dem so Gedachten? Bezeichnet es nur einen vereinzelt Blickpunkt im Erinnerungszusammenhang des Briefromans? Und ist es etwa nur schön gesagt, ein gelungener Vergleich? Seit Georg Lukács hat man verschiedentlich Hölderlin als verhinderten Revolutionär dargestellt, dessen politische Enttäuschung seinen Versuch einer Vermittlung von Ideal und Wirklichkeit scheitern und seine Dichtung schließlich in „hoffnungslose Mystik“<sup>1</sup> abgleiten ließ. Wilhelm Diltheys Formel einer „pantheistischen Mystik“ steht im Horizont der Lebensphilosophie.<sup>2</sup>

Wichtiger als die Kategorie des Erlebnisses erscheint uns heute die der geschichtlichen Erfahrung. Was scheinbar nur dichterischer Ausdruck subjektiven Erlebens ist, steht in weitreichenden Traditionszusammenhängen, aus deren Durchdringung Hölderlins Sprach- und Denkform gewachsen und zu verstehen ist. Es geht hier nicht nur um die zeitlich nächstliegenden Konstellationen, sondern um weitreichende geschicht-

\* Zugrunde liegen verschiedene Fassungen eines Vortrags, der 1995 in Halle und Jena, 1996 in Tübingen, Gießen und Konstanz gehalten wurde. Den Gastgebern Manfred Riedel und Christoph Jamme, Jürgen Wertheimer, Gerhard Kurz und Ulrich Gaier Dank für Einladung und Gespräch.

<sup>1</sup> Georg Lukács, Hölderlins Hyperion. In: ders., Goethe und seine Zeit, Bern 1947, 110-126; 116.

<sup>2</sup> Wilhelm Dilthey, Friedrich Hölderlin. In: ders., Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin, hrsg. v. Rainer Rosenberg, Leipzig 1991, 287-376; 333.

liche Grundfigurationen. Die Leitfrage der nachfolgenden Interpretationen und Analysen ist weniger, in welche geschichtlichen Konstellationen Hölderlin seine Entwürfe stellt, als die, aus welchen historischen Paradigmen er sie konstruiert und in welche Traditionsschichten er durch die zeitgenössischen Problemlagen hindurch vorstößt. Die Kontinuität in der Entfaltung der heraklitischen Denkform ist dabei ein eigenständiger Sachzusammenhang, der sich in der Verbindung mit anderen Problemkreisen fortschreitend entwickelt.<sup>3</sup>

Wie aber kommt Hölderlin zur Kenntnis Heraklits? In der Frage nach möglichen Zugängen Hölderlins zu Fragmenten Heraklits ist zunächst auf die längst vorliegende Sammlung von Henricus Stephanus hinzuweisen, die unter dem Titel 'Poesis philosophica' bereits 1573 erschienen war.<sup>4</sup> Weiter ist daran zu erinnern, daß die in modernen Fragmentsammlungen aus Zitaten und Referaten verschiedener antiker Autoren zusammengestellten Textstücke zur Zeit Hölderlins in den Editionen der zitierenden antiken Gewährsmänner prinzipiell zugänglich waren.

Der durch den Charakter des Immer-Seienden von Heraklit gekennzeichnete Kosmos wird als „immerlebendiges Feuer“ gedacht<sup>5</sup>; die Vorstellungsverbindung  $\pi\omicron\rho\ \acute{\alpha}\epsilon\iota\zeta\omega\nu$  erscheint bei Hölderlin als „ewiges, glühendes Leben“. „Daß alles eins ist“, dürfen wir der Überlieferung als eine Aussage entnehmen, die Heraklit durch ihren allgemeinen Logosbezug für einen konsensfähigen Weisheitsspruch gehalten hat.<sup>6</sup> In der Schrift 'Von der Welt', die früher Aristoteles zugeschrieben wurde, ist als Spruch Heraklits überliefert: „Verbindungen: Ganzes und Nichtganzes; Einträchtiges Zwieträchtiges, Einklang Zwicklang; und aus allem eins und aus einem alles.“<sup>7</sup> Der von Hölderlin als ‚scheiden und kehren‘ bezeichnete Vorgang entspricht der von Heraklit immer wieder

beschriebenen Grundbewegung von Trennung und Verbindung, Entfernung und Annäherung.<sup>8</sup> Das Sich-wieder-Finden des Getrennten bezeichnet hier am Schluß der letzten Fassung des 'Hyperion' keinen eschatologisch oder teleologisch gedachten Endzustand, sondern den Prozeß, der die Lebensbewegung von Welt und Dasein bestimmt. „Versöhnung ist mitten im Streit“ – mit dieser Formel nennt Hölderlin nicht bloß ein erfreuliches Partnerverhältnis, sondern die Gesamtbefindlichkeit der Welt. „Im Zustand der Zwietracht kommt es immer zur Eintracht“ – mit dieser Formulierung bezeichnet Platon im 'Sophistes'<sup>9</sup> die Weise, wie Heraklit das Seiende zugleich als eins und vieles bzw. alles denkt. In der die Jahrhunderte hindurch populärsten Schrift des Aristoteles, der 'Nikomachischen Ethik', ist für Heraklit bezeugt: „Das Widerstrebende zuträglich; aus dem Strittigen schönste Fügung; alles geschieht dem Streit zufolge.“<sup>10</sup> Das charakteristische Ineinander komplementärer Gegensätze als simultane Verbundenheit des Widerstrebenden hat Hölderlin erkannt und unüberbietbar wiedergegeben in seiner Formulierung „Versöhnung ist mitten im Streit“.

Schon im 'Fragment von Hyperion' ist die Bewegung von Trennung und Vereinigung eine begriffliche Leitfigur: „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) In einer Erinnerungsfeier für Homer wird die Simultaneität der verschiedenen Zeitdimensionen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft beschworen:

*Wir sangen heilige Gesänge von dem, was besteht, was fortlebt unter tausend veränderten Gestalten, was war und ist und seyn wird, von der Unzertrennlichkeit der Geister, und wie sie Eines sein von Anbeginn und immerdar, so sehr auch Nacht und Wolke sie scheidet [...].* (StA III, 180)

Die vom Dichter der 'Ilias' dem Wissen des Sehers zugesprochene Verbindung der drei Zeitdimensionen<sup>11</sup> wird von Heraklit auf die Seins-

<sup>8</sup> Vgl. Diels/Kranz B 91.

<sup>9</sup> Sophistes 242 e = Diels/Kranz A 10.

<sup>10</sup> Aristoteles, Eth. Nic. 1155 b 4 (= Diels/Kranz B 8). Giordano Bruno bezieht sich auf ebendiesen Spruch Heraklits, wenn er schreibt "il tutto essere consistente per lite di concordi ed amor di litiganti." Giordano Bruno, De l'infinito, universo e mondi. Dialogo terzo. In: ders., Dialoghi italiani. A cura di Giovanni Gentile / Giovanni Aquilecchia, Firenze 1958, 465.

<sup>11</sup> Ilias, 1, 70.

<sup>3</sup> Auf eine Darstellung der philosophischen Entwicklungsgeschichte Hölderlins muß in diesem Zusammenhang verzichtet werden; ebenso auf eine komplexe Berücksichtigung der vielfältigen zeitgenössischen Problemzusammenhänge und ihrer partiellen Verbindung mit der Heraklit-Rezeption.

<sup>4</sup> Im folgenden werden bei Affinitäten von Hölderlin-Texten zu Heraklit-Fragmenten die Seiten der zitierten Sammlung von Stephanus angegeben, sofern sich die einschlägigen Fragmente dort finden.

<sup>5</sup> Hermann Diels/Walther Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch, Hildesheim 1951 ff. (= Diels/Kranz) 22 B 30. Stephanus, 132. (Die Übersetzungen der Fragmente stammen vom Verfasser.)

<sup>6</sup> Diels/Kranz B 50.

<sup>7</sup> Diels/Kranz B 10.

weise des Kosmos bezogen.<sup>12</sup> Hölderlin verdichtet diese Referenzen<sup>13</sup> zu der Geschichtsperspektive einer ‚Unzertrennlichkeit der Geister‘. Wie steht es um das Verhältnis einer derartigen Geschichtsperspektive zu der von Heraklit vorgegebenen Welt- und Naturauffassung?

Dazu werden im ‚Fragment von Hyperion‘ mögliche Positionen umrissen. Im Sinne einer zyklischen Naturzeit, wie sie für die antike Auffassung charakteristisch ist und von Heraklit expliziert wird, äußert sich der Ich-Erzähler:

*Laßt vergehen, was vergeht, rief ich unter die Begeisterten, es vergeht, um wiederzukehren, es altert, um sich zu verjüngen, es trennt sich, um sich inniger zu vereinigen, es stirbt, um lebendiger zu leben.* (StA III, 180)

Die angedeuteten Intensivierungen, die über die bloße Wiederkehr des Gleichen hinaus eine Steigerungsmöglichkeit anzeigen, werden in dem nachfolgenden Gesprächsbeitrag ausgeführt:

*So müssen, fuhr nach einer kleinen Weile der Tiniote fort, die Ahnungen der Kindheit dahin, um als Wahrheit wieder aufzustehen im Geiste des Mannes. So verblühen die schönen jugendlichen Mythen<sup>14</sup> der Vorwelt, die Dichtungen Homers und seiner Zeiten, die Prophezeiungen und Offenbarungen, aber der Keim der in ihnen lag, gehet als reife Frucht hervor im Herbst. Die Einfalt und Unschuld der ersten Zeit erstirbt, daß sie wiederkehre in der vollendeten Bildung, und der heilige Friede des Paradieses gehet unter, daß, was nur Gabe der Natur war, wiederaufblühe, als errungnes Eigentum der Menschheit.* (Ebd.)

Der hier gezeichnete Geschichtsentwurf entfaltet das in der Vorrede gegebene Bild der ‚exzentrischen Bahn‘ in den kulturellen Zeithorizont der Menschheitsgeschichte; dabei wird die antike Konzeption einer gleichläufig wiederkehrenden Naturzeit im teleologischen Horizont von Reife und Vollendung aufgehoben. Als Rezeptionsmodell betrachtet, bedeutet Hölderlins Geschichtsentwurf: Die frühgriechische Dichtung und Naturphilosophie kommt zu ihrer Spätstufe als gesteigerter Vollendung

<sup>12</sup> Diels/Kranz B 30.

<sup>13</sup> Hölderlin hat den ersten und den zweiten Gesang der ‚Ilias‘ übersetzt; der fragliche Vers lautet in seiner Übersetzung: „Er wußte das gegenwärtige, das künftige, und das vergangne.“ (StA V, 3).

<sup>14</sup> Zur Textlesung vgl. Friedrich Beißner, Hölderlins Übersetzungen aus dem Griechischen, Stuttgart 1961, 156, Anm. 208.

im spekulativen Geist des Idealismus, der den Ertrag des anfänglichen Denkens in sich aufnimmt und bewahrt.

In der ‚Vorrede‘ zur endgültigen Fassung des ‚Hyperion‘ wird die „Auflösung der Dissonanzen in einem gewissen Charakter“ (StA III, 5) als Intention des Buches genannt. Es fragt sich, ob die genannte „Auflösung“ etwa aus zyklischer Perspektive zu denken ist. Wir stellen die Frage im Hinblick auf Möglichkeiten der Heraklit-Entdeckung. „Weist du, wie Plato und sein Stella sich liebten?“ (StA III, 12) beginnt einer der Briefe. Wir wissen es andeutungsweise aus Platon zugeschriebenen Epigrammen.<sup>15</sup> Im weiteren Kontext heißt es bei Hölderlin:

*Ein freundlich Wort aus eines tapfern Mannes Herzen, ein Lächeln, worinn die verzehrende Herrlichkeit des Geistes sich verbirgt, ist wenig und viel, wie ein zauberisch Loosungswort, das Tod und Leben in seiner einfältigen Sylbe verbirgt [...].* (Ebd.)

Das ‚Losungswort‘ gibt Rätsel auf. Wie Hölderlin von der Kraft eines Losungswortes fasziniert sein konnte, zeigt das berühmte  $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$ . Darüber später mehr. Was aber liegt in dem hier genannten ‚Losungswort‘? In einem seiner Sprüche entwickelt Heraklit aus der prosodischen Ambiguität von  $\beta\iota\omicron\varsigma$  (Leben) und  $\beta\iota\acute{\omicron}\varsigma$  (Bogen) folgendes Paradox: „Dem Bogen also gehört als Name Leben zu, als Werk aber Tod.“<sup>16</sup> Es ist in der Tat in diesem Spruch die je verschiedene Betonung einer griechischen Silbe, die in sich Leben oder Tod beschließt. Unter den bei Heraklit benannten Gegensatzpaaren stellt das von Leben und Tod eine Leitfigur dar. Heraklit verdeutlicht die Zusammengehörigkeit von Leben und Tod, indem er ihre Einheit in einer ‚einfältigen Silbe‘ zeigt – oder richtiger ‚verbirgt‘, wie Hölderlin sagt. Wenn es in diesem Kontext ‚verbirgt‘ heißt, denken wir an Sprüche Heraklits wie: „Der Herr, dem das Orakel in Delphi gehört, spricht nicht aus und verbirgt nicht, sondern er bedeutet“<sup>17</sup>, oder „Natur liebt sich zu verbergen“.<sup>18</sup> Die verborgene Struktur der  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  zur Sprache und Bedeutung zu bringen, leistet der  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  Heraklits.

Über welche Möglichkeiten der sprachlichen und gedanklichen

<sup>15</sup> Vgl. die Fragmente I und II bei D.L. Page, Further Greek Epigrams, Cambridge 1981, 162.

<sup>16</sup> Diels/Kranz B 48.

<sup>17</sup> Diels/Kranz B 93, Stephanus, 138.

<sup>18</sup> Diels/Kranz B 123.

Beziehung von Leben und Tod verfügt Heraklit und welche nutzt er in seinem λόγος insbesondere? Daß Lebendiges stirbt, ist trivial; daß aus scheinbar Totem Leben hervorgehen kann, ist Inhalt orientalischer wie griechischer Mysterien. Für Heraklit charakteristisch ist weniger die Form des Auseinanderhervorgehens von Gegensätzen als das Ineinander; er bevorzugt die kryptische Redeweise, die eben das bewirkt, was er dem Gott von Delphi zuspricht: Sie ‚bedeutet‘ (σημαίνει). „Unsterbliche – Sterbliche, Sterbliche – Unsterbliche: lebend den Tod jener und das Leben jener sterbend“.<sup>19</sup> Die Bedeutung dieses Spruchs liegt in der Einheit von Leben und Tod, deren sprachliche und gedankliche Form die scheinbare Trivialität an die Grenze des gerade noch verstehbaren Paradoxon führt. Die Weise, wie aus dem Ineinander des Gegenwirkenden das Auseinander hervorgeht, wird mit dem Begriff des Umschlagens gekennzeichnet: „Als dasselbe ist darinnen Lebendes und Totes und Waches und Schlafendes und Junges und Altes; dieses nämlich ist umschlagend jenes und jenes wiederum umschlagend dieses.“<sup>20</sup> Das Heraklit-Verständnis, nicht nur Hölderlins, ist daran ablesbar, wie das Ineinander der komplementären Gegensätze zusammen mit ihrem Auseinanderhervor erfaßt wird. Etwa so: „Wir trennen uns nur, um inniger einig zu seyn, göttlicher friedlich mit allem, mit uns. Wir sterben, um zu leben.“ (StA III, 148)

Hölderlin bewegt sich im Umkreis von Gegensatzfiguren, wie sie für Heraklit bekannt sind, und zwar in vollem Bewußtsein ihrer Problematik, wenn er schreibt:

*Alles altert und verjüngt sich wieder. Warum sind wir ausgenommen vom schönen Kreislauf der Natur? Oder gilt er auch für uns? Ich wollt' es glauben, wenn Eines nicht in uns wäre, das ungeheure Streben, Alles zu seyn, das, wie der Titan des Aetna, heraufzürmt aus den Tiefen unsers Wesens.*

(StA III, 17 f.)

Ob der Mensch die zyklische Periodizität der Naturprozesse teilt, wird in Frage gestellt. Wie das menschliche Streben, „Alles zu seyn“, die natürliche Kreisläufigkeit der Welt zu durchbrechen scheint, ist als Problem im griechischen Denken von Anaximander entdeckt und mit dem Begriff einer ausgleichenden Gerechtigkeit gelöst worden, die von Heraklit aufgenommen und in die Spannungsstruktur mit Krieg und Streit

<sup>19</sup> Diels/Kranz B 62. Stephanus, 135.

<sup>20</sup> Diels/Kranz B 88. Stephanus, 137.

gefügt worden ist. Wenn es bei Hölderlin heißt „und sahn zusammen in unserm Plato, wo er so wunderbar erhaben vom Altern und Verjüngen spricht“ (StA III, 27), so wird zweierlei deutlich: Rezeptionsgeschichtlich deutet sich an, wie der Weg zu Heraklit über Platon führt; sachlich bleibt die Frage, inwieweit Platon im Geschehen von „Altern und Verjüngen“ über das zyklische Modell hinausgehend auf einen Geschichtsprozeß verweist.<sup>21</sup>

Daß es sich bei Hölderlins Heraklit-Referenzen nicht um zufällige Affinitäten, sondern um bewußte Rückgriffe als historische Rezeptionsprozesse handelt, wird sich im folgenden verdichten. Es ist nicht gleichgültig, ob man einen Satz wie den nachfolgenden als nostalgische Reflexion oder als wirkungsgeschichtliche Referenz liest:

*Oder schau' ich auf's Meer hinaus und überdenke mein Leben, sein Steigen und Sinken, seine Seeligkeit und seine Trauer und meine Vergangenheit lautet mir oft, wie ein Saitenspiel, wo der Meister alle Töne durchläuft, und Streit und Einklang mit verborgener Ordnung untereinanderwirft.* (StA III, 47)

Als private Meditation gelesen, gleitet dieser Satz in Geschichtslosigkeit ab und endet bei dem, was Lukács als „hoffnungslose Mystik“ bezeichnet hat. Doch steht der Satz eben durchaus nicht in der Ort- und Geschichtslosigkeit eines mystischen Privat-Pantheismus, sondern im Schnittpunkt geschichtlicher Koordinaten, die vom Griechenland der Perserkriege in die Gegenwart des Autors führen. Zu Beginn dieses Briefes spannt Hölderlin den Bogen von der Insel Salamis und ihrer Geschichte zu der „eigenen Kriegsgeschichte“ seiner Romanfigur Hyperion. Deren Leben wird in die geschichtliche Bewegung eines Rhythmus gefügt, dessen Form von harmonischem Wechsel bestimmt ist. Die Grundstruktur ist von Heraklit im Bild des Weges vorgezeichnet worden als die Selbigkeit eines Auf und Ab<sup>22</sup>, dessen Einheit Welt und Mensch umgreift. Das Leben wird von Hölderlin im Blick auf „seine Seeligkeit und seine Trauer“ als ein in sich Widerstreitendes gedeutet, dessen Widerspiel in der Harmonie der gegenwirkenden Momente in dem Epigramm ‘Sophokles’ so formuliert ist: „Viele versuchten umsonst das Freudigste freudig zu sagen / Hier spricht endlich es mir, hier in der Trauer sich aus.“ (StA

<sup>21</sup> Vgl. Politikos 269; Phaidon 70. Zum Problem vgl. Stephan Lampenscherf, „Heiliger Plato, vergieb ...“. Hölderlins ‘Hyperion’ oder Die neue Platonische Mythologie. HJb 28, 1992/93, 129-151; 145 ff.

<sup>22</sup> Vgl. Diels/Kranz B 60.

I, 305) Wie im Ineinander des Widerstrebenden eine verborgene Harmonie zugrundeliegt, zeigt das Gleichnis des Saitenspiels. Diesen Vergleich hat Heraklit formuliert als Verifikation dafür, „wie es widerstrebend mit sich selbst übereinstimmt: gegenstrebiges Gefüge wie bei Bogen und Lyra“.<sup>23</sup> Hölderlin konnte diesen Spruch in leicht veränderter Gestalt lesen in Platons ‘Symposion’.<sup>24</sup> „Eintracht – Zwietracht, Einklang – Zwieklang“ sind Leitbegriffe, die als „Verbindungen“ bei Heraklit die Einheit komplementärer Gegensätze demonstrieren.<sup>25</sup> Das Ineinander von „Streit und Einklang“ vollzieht sich bei Hölderlin „mit verborgener Ordnung“; Heraklit spricht von einer „unsichtbaren Fügung“ (ἀρμονίη ἀφανεής), die er in der Harmonie des Widerstrebenden „stärker als sichtbare“ nennt.<sup>26</sup>

Daß hier nicht beliebige Heraklit-Reminiszenzen als Bildungszitate vorliegen, sondern Grundstrukturen von Hölderlins Denken und Dichten, können in diesem Kontext die Verse aus dem Gedicht ‘An Diotima’ verdeutlichen: „Wie in liebendem Streit / Über dem Saitenspiel’ ein tausendfältig Gewimmel / Flüchtiger Töne sich regt, / Wandelt Schatten und Licht in süßmelodischem Wechsel / Über die Berge dahin.“ (StA I, 210) Daß Streit in Ordnung ist, d.h. gemäß der notwendigen Rechts- und Weltordnung, nach der alles geschieht, und daß Krieg nicht nur trennt, sondern zugleich zusammenführt und Gemeinsamkeit herstellt, indem er, wie es früher im Deutschen hieß, die Streitenden ‚handgemein‘ werden läßt – diese Botschaft Heraklits<sup>27</sup> hat Hölderlin so entschieden aufgenommen wie vielleicht sonst nur Nietzsche. „Wie in liebendem Streit“ – mit dieser Formulierung, die auch noch das ohne Heraklit nicht denkbare Zusammenwirken von Liebe und Streit bei Empedokles integriert, ist die engste Verflechtung des scheinbar nur in Widerstreit und Widerspruch gegeneinander Stehenden in jener Verdichtung bezeichnet, die Hölderlin am Schluß des ‘Hyperion’ als „Versöhnung ist mitten im Streit“ evoziert; in diesen Junktoren ist Heraklits harmonisches Widerspiel von Einträchtigem und Zwieträchtigem mit unüberbietbarer Prägnanz formuliert.

Diotima, „die Eine“<sup>28</sup>, erschließt die Formel „Eins und Alles“<sup>29</sup> in

<sup>23</sup> Diels/Kranz B 51.

<sup>24</sup> Symposion 187 a.

<sup>25</sup> Diels/Kranz B 10.

<sup>26</sup> Diels/Kranz B 54. Stephanus, 138.

<sup>27</sup> Diels/Kranz B 80.

<sup>28</sup> So in der jüngeren Fassung eines Gedichts ‘Diotima’, StA I, 220.

den Gedichten nicht nur als wirkungsgeschichtliches Überlieferungselement, sondern als gegenwärtiges Lebensprinzip. Im ‘Hyperion’ erscheint Diotima als lebendiger Inbegriff und Offenbarung eines im Hier und Jetzt vollendeten Daseins:

*Ich hab’ es Einmal gesehn, das Einzige, das meine Seele suchte, und die Vollendung, die wir über die Sterne hinauf entfernen, die wir hinauschieben bis an’s Ende der Zeit, die hab’ ich gegenwärtig gefühlt. Es war da, das Höchste, in diesem Kreise der Menschennatur und der Dinge war es da!*

(StA III, 52)

Diese „Vollendung“ wird ausdrücklich von einem transzendent oder eschatologisch vorgestellten Sein oder Wesen unterschieden als diesseitige Präsenz in der Welt. Die Erscheinung des vollendeten Daseins hat den von der griechischen Epiphanie eines Gottes vorgezeichneten Ereignischarakter der Parusie. Die Erscheinungsweise dieses in der Welt gegenwärtigen vollendeten Daseins ist gekennzeichnet durch den Wechsel von Offenbarung und Verborgenheit, Anwesenheit und Wiederkehr: „Ich frage nicht mehr, wo es sey; es war in der Welt, es kann wiederkehren in ihr, es ist jetzt nur verborgner in ihr.“ (Ebd.) Die Form dieses Wechsels entspricht einer Grundstruktur heraklitischen Denkens. Diese Struktur wird von Hölderlin festgehalten und als Antwort auf die metaphysische Grundfrage nach einem summum bonum gesetzt:

*O ihr, die ihr das Höchste und Beste sucht, in der Tiefe des Wissens, im Getümmel des Handelns, im Dunkel der Vergangenheit, im Labyrinth der Zukunft, in den Gräbern oder über den Sternen! wißt ihr seinen Nahmen? den Nahmen deß, das Eins ist und Alles? Sein Nahme ist Schönheit. (Ebd., 52 f.)*

Gegen die Denkmöglichkeiten eines in theoretischen oder praktischen Vollzügen, in rückwärtsgerandter Restauration oder in vorwärtsgerichteter Utopie gesuchten summum bonum wird als Name für eine im Hier und Jetzt gegenwärtige Vollendung „Schönheit“ genannt. Diese Schönheit wird erschlossen durch ihren lebendigen Inbegriff: „O Diotima, Diotima, himmlisches Wesen!“ (Ebd., 53). Der Name „Diotima“<sup>30</sup> weist auf die

<sup>29</sup> So in der älteren Fassung des Gedichts ‘Diotima’: „Wo wir Eins und Alles werden“ (StA I, 219).

<sup>30</sup> Zur antiken Gestalt und ihrer Wirkungsgeschichte vgl. Walther Kranz, Diotima. In: Die Antike 2, 1926, 313-327; auch in: ders., Studien zur antiken Literatur und ihrem

Erschließung des Zusammenhangs von Eros und Schönheit als Mysterium durch die Priesterin in Platons 'Symposion'.<sup>31</sup> Im 'Symposion' heißt die höhere Form von Eros ‚himmlisch‘.<sup>32</sup> Die durch Eros erschlossene Schönheit ist allerdings nicht nur an dem von Platon der Idee zugesprochenen „überhimmlischen Ort“ angesiedelt. Im Dialog 'Phaidros' bestimmt Platon Schönheit als das „Aufscheinendste und Liebenswerteste“ so, daß sie vor allen anderen Ideen zugleich durch ihre evidente diesseitige Erscheinungsmöglichkeit ausgezeichnet wird.<sup>33</sup> Hölderlins Schönheitskonzept ist von Platons Dialogen 'Symposion' und 'Phaidros' her bestimmt.<sup>34</sup> Es bleibt dabei zu beachten, daß in dem gegebenen Kontext mit den Namen Diotima und Schönheit allein der platonische Erschließungshorizont bezeichnet ist. Schönheit nennt nur „den Nahmen deß, das Eins ist und Alles“; die Seinsweise des mit dem platonischen Namen ‚Schönheit‘ Benannten, daß es „Eins ist und Alles“, wird durch die von Hölderlin als heraklitisch verstandene Formel  $\xi\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$  umrissen.<sup>35</sup> Durch den platonischen Erschließungshorizont hindurch findet Hölderlin zur heraklitischen Formel und Denkstruktur.<sup>36</sup>

Über platonische Bilder und Begriffe führt der Weg zu heraklitischen Sprach- und Denkformen. Für das durch Eros erschlossene Dasein einer

im Hier und Jetzt vollendeten Schönheit wird eine Kosmo-Mythologie entworfen, die dem im sog. 'ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus' (StA IV, 297 ff.) vorgezeichneten Postulat einer ‚neuen Mythologie‘ entspricht, zugleich jedoch auf alte Mythen bezogen bleibt. So wird die Erde bezeichnet als

*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)

Der im 'Symposion' von Aristophanes vorgetragene Mythos von der ursprünglichen Einheit und späteren Trennung der anfänglich vollkommenen Kugelwesen wird hier auf die Himmelskörper projiziert; dabei wird der personale Charakter der göttlich vorgestellten Himmelskörper bewahrt, jedoch durch den Bezug auf die real existierende Kugelgestalt dieser Körper in eine neue Wirklichkeitsdimension gehoben. Die Denkform ist – integriert durch die im platonischen Mythologem vorgegebene Struktur von Einheit, Trennung und Eros als Streben nach Wiedervereinigung – gekennzeichnet durch die Bewegung von Annäherung und Entfernung, wie sie sich als heraklitische Grundstruktur fassen läßt. Allerdings weist der Schluß des Kontextes darauf hin, wie über die vorgegebene platonische Bildlichkeit und die heraklitische Begrifflichkeit hinaus ein Entwicklungsprozeß angezeigt wird, der Hölderlins eigenem Bild der ‚exzentrischen Bahn‘ entspricht. Damit wird das aus der Himmelskunde stammende Bild durch die Integration mythologischer Bildelemente mit der platonischen Eroskonzeption und der heraklitischen Begriffsstruktur verbunden und in die weiteste kosmische Dimension gerückt. Wenn es in der Entfaltung dieses neuen Mythologems heißt „und den Himmel nannten wir den unendlichen Garten des Lebens“ (ebd.), so wird die von Giordano Bruno eröffnete neuzeitliche Vorstellung der unendlichen Welt als ein die Grenzen des antiken Weltbildes überschreitender Raum der exzentrischen Bahn vorausgesetzt.

Die im Sinne der neuzeitlichen Kosmologie als unendlich vorgestellte Welt trägt – im Unterschied zum antiken Unendlichkeitsbegriff, der einen Mangel anzeigt – den Charakter einer Vollendlichkeit, die als absolute Immanenz spinozistisch getönte Züge des parmenideischen Seinsbegriffs aufnimmt; so heißt es etwa: „die ewige Schönheit, die Natur leidet keinen

Fortwirken. Kleine Schriften, hrsg. v. Ernst Vogt, Heidelberg 1967, 457-467; Ulrich Gaier, Diotima, eine synkretistische Gestalt. In: Hölderlin: Christentum und Antike. Turn-Vorträge 1989/1991, hrsg. v. Valérie Lawitschka, Tübingen 1991, 141-172.

<sup>31</sup> Symposion 201 d - 212 c.

<sup>32</sup> Symposion 180 d - e.

<sup>33</sup> Phaidros 250 d - e.

<sup>34</sup> Vgl. Gisela Wagner, Hölderlin und die Vorsokratiker, Würzburg 1937, 43 f.; Friedrich Strack, Ästhetik und Freiheit. Hölderlins Idee von Schönheit, Sittlichkeit und Geschichte in der Frühzeit, Tübingen 1976, 128 ff. Zur Bedeutung der platonischen Philosophie für die Entwicklung von Hölderlins Denken Hinweise auch bei Clarissa Fineman, Hölderlin's Philosophy with Particular Reference to Plato, Diss. Michigan 1939.

<sup>35</sup> Neben den heraklitischen Referenzen (Diels/Kranz 22 B 10; B 50) gehören in die Ursprungsgeschichte dieser Formel vor allem Empedokles (Diels/Kranz 31 B 17, 7 = 20, 2; B 26, 7) und die retrospektivische Synthese bei Platon (Sophistes 242).

<sup>36</sup> Das Umfeld der vereinigungsphilosophischen Tradition, in deren Aneignung Hölderlin die heraklitisch-platonische Philosophie als dialektische Vermittlungshermeneutik interpretiert und auf die zeitgenössische Problemlage bezieht, wird umrissen von Gerhard Kurz, Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin, Stuttgart 1975, 53-56; 170-173. Daß Hölderlin das zu erfassende Einheitsprinzip „mit Mitteln der heraklitisch gelesenen platonischen Philosophie entwickelte“, ist eine Beschreibung von Kurz (17), die den historischen Implikationen von Hölderlins Verfahrensweise durchaus gerecht wird – im Unterschied zu anderen neueren Darstellungen.



Verlust in sich, so wie sie keinen Zusaz leidet.“<sup>37</sup> Die Natur wird als „die Göttliche, die Vollendete“ beschrieben, der Mensch als ihr zugehörig, und zwar entweder im inneren Widerstreit oder in der All-Einheit. In dieser Opposition wird Hyperion Diotima gegenübergestellt: „ein Gemüth voll wilder Widersprüche“ auf der einen Seite und auf der anderen „es war alles in dieser Einen stillen Seele erfüllt.“ Die Immanenz des hier beschriebenen vollendeten Daseins – nicht „über den Sternen“, vielmehr „auf dieser Erde“ – hat die Struktur des Inmitten: „und mitten im seufzenden Chaos erschien mir Urania.“ (StA III, 58 f.) Es ist dieselbe heraklitische Grundstruktur, die den Schluß des ‚Hyperion‘ geprägt hat: „Versöhnung ist mitten im Streit“. In der älteren Fassung des Gedichts ‚Diotima‘ heißt es:

*Wie die Seeligen dort oben,  
Wo hinauf die Freude flieht,  
Wo, des Daseyns überhoben,  
Wandellose Schöne blüht,  
Wie melodisch bei des alten  
Chaos Zwist Urania,  
Steht sie, göttlich rein erhalten,  
Im Ruin der Zeiten da.*

(StA I, 218)

Die dem Ton Schillers nachgemachten Verse stehen auch gedanklich in der Provenienz eines von Kant nicht überwundenen Dualismus, der als Vulgär-Platonismus die Vorstellung von Transzendenz Jahrhunderte lang bestimmt hat; so hier „des Daseyns überhoben“. Dem entspricht die Formulierung „bei des alten / Chaos Zwist Urania“. Der Schritt zu der Formulierung im ‚Hyperion‘ „mitten im seufzenden Chaos erschien mir Urania“ ist keine stilistische Variation, sondern ein gedanklicher Sprung. Hölderlin hat die durch Schiller vermittelte Transzendenzvorstellung hinter sich gelassen und damit zugleich den vulgär-platonischen Dualismus. Wer oder was hat ihm zu diesem Durchbruch verholfen? Vielleicht Spinoza, Jacobi<sup>38</sup> oder Fichte? Gegen Rekonstruktionen dieser

<sup>37</sup> StA III, 58. Vgl. Parmenides, Diels/Kranz 28 B 8; Empedokles, Diels/Kranz 31 B 17, 30-32.

<sup>38</sup> Auf die begrenzte Tragweite der Einwirkung von Jacobi weist Margarethe Wegenast hin, Hölderlins Spinoza-Rezeption in Jena. HJb 28, 1992/93, 331 f. Daß Hölderlin den Schlüssel zur Neuerschließung der philosophischen Problemlage im  $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\tau\ \pi\acute{\alpha}\nu$  fand, wird in diesem Zusammenhang so verstanden: „Unter diesem Vorzeichen befreit sich Hölderlin schon hier von Jacobis tendenziöser Spinoza-Interpretation, deren Widersprüchlichkeit er

Art, die zwar die zeitlich naheliegenden Konstellationen, aber nicht die weiterreichenden Traditionszusammenhänge aufdecken<sup>39</sup>, sei hier die These aufgestellt: Hölderlin findet den Weg zur Konzeption einer Immanenz des Absoluten als absoluter Immanenz eines in sich vollendeten Seins im Ausgang von Platons Idee der Schönheit<sup>40</sup>; dabei wird Schönheit nicht aus der transzendenten Position des Absolut-Schönen gedeutet, sondern als das „Aufscheinendste und Liebenswerteste“, das in Platons spätem Dialog ‚Phaidros‘ in Gestalt der gegenwärtig erscheinenden  $\iota\delta\epsilon\alpha$  die sinnenfällige Manifestation der Idee des Schönen darstellt.<sup>41</sup> Hölderlin integriert die konkrete Idee des anwesenden Vollendet-Schönen in das Chaos der Erscheinungswelt durch die Denkfigur des Inmitten. Mithilfe dieser heraklitischen Denkfigur gelingt die Einbindung der real existierenden Widersprüche in die harmonische Spannungsstruktur der All-Einheit.

offenbar durchschaut und deren Strategie er daraufhin geradewegs auf den Kopf stellt“ (331). Wie aber ist die „Frage nach den Bedingungen von Hölderlins eigenwilliger Spinoza-Rezeption“ (332) zu klären? Zunächst ist festzustellen, daß „Spinoza selbst sich der Formel ‚hen kai pan‘ nicht bedient“; so Margarethe Wegenast, Hölderlins Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung für die Konzeption des ‚Hyperion‘, Tübingen 1990, 99. Zur Neuerschließung der philosophischen Problemlage scheint die Formel erst von Hölderlin weiterentwickelt worden zu sein; zur Verwendung im zeitgenössischen Umfeld vgl. Richard Geis, Die Tübinger Freundeslosungen ‚hen kai pan‘ und ‚Reich Gottes‘. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus, Diss. München 1950; Max L. Baeumer, Hölderlin und das Hen kai pan. In: Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur 59, 1967, 131-147. Allerdings erst Hölderlin hat es verstanden, aus der spinozistischen Substanzontologie mit Hilfe von neuplatonischen, vor allem aber frühgriechischen Anschauungen (Heraklits und Empedokles‘) Sein als Geschehen zu entwickeln. Mit der Transformation der spinozistisch vorgegebenen Formel  $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\tau\ \pi\acute{\alpha}\nu$  in den heraklitischen Ursprungsbereich ist die Transzendenz des absolut gedachten Grundes in die absolute Immanenz umgedacht – und d.h. rezeptionshistorisch: Der spinozistische Ansatz ist über Bruno hinaus in Heraklit neu fundiert.

<sup>39</sup> Vgl. etwa Dieter Henrich, Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795), Stuttgart 1992. In der vielschichtigen Rekonstruktion dieses Zusammenhangs werden die traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen in der griechischen Philosophie kaum berücksichtigt, in die Hölderlin durch die Problemansätze seiner Zeitgenossen hindurch mit unvergleichlicher Sicherheit vorstößt.

<sup>40</sup> Zum geistesgeschichtlichen Umfeld, von dem Hölderlins Platon-Rezeption sich abhebt, vgl. Klaus Düsing, Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel. In: Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin, hrsg. v. Christoph Jamme u. Otto Pöggeler, Stuttgart 1981, 101-117.

<sup>41</sup> Dazu demnächst Dieter Bremer, Schönheit und Dialektik. Hölderlins ästhetischer Weltentwurf und das griechische Denken.

„Wie ein aufs Geratewohl hingeschütteter Kehrlichthauen die schönste Weltordnung“ – so lautet einer der rätselhaften Sprüche Heraklits.<sup>42</sup> In der Spannung von Auflösung und Ordnung, Beliebigkeit und Notwendigkeit konstituiert sich bei Heraklit Welt als harmonische Fügung scheinbar unvereinbarer Widersprüche. Hölderlin beschreibt im ‘Hyperion’ Welt im geschichtlichen Prozeß als Wachsen, Reifen, Gären, „bis jezt das Menschengeschlecht, unendlich aufgelöst, wie ein Chaos daliegt“ (StA III, 63). Im Geschichtsprozeß wird das hier genannte Chaos integriert in verschiedene Stufen der Harmonie. Dabei ist in der Erinnerung an griechische Vorbilder der Freundschaft die Hoffnung leitend, „daß solche große Töne und größere einst wiederkehren müssen in der Symphonie des Weltlaufs.“ (Ebd.) Die im Sinne Heraklits gedachte Metapher einer „Symphonie des Weltlaufs“ wird durch das Prinzip der Steigerung, mit dem Konzept der exzentrischen Bahn verbunden, zu einer Geschichtsvision erweitert: „Von Kinderharmonie sind einst die Völker ausgegangen, die Harmonie der Geister wird der Anfang einer neuen Weltgeschichte seyn.“ (Ebd.) Dabei wird Schönheit, über Platons Idee hinaus, im Sinne Schillers zum Ideal transfiguriert: „aber die Schönheit flüchtet aus dem Leben der Menschen sich herauf in den Geist; Ideal wird, was Natur war“ (ebd.). Doch ebensowenig, wie Hölderlin die platonische Idee in der Transzendenz beläßt, bleibt das hier genannte Ideal – im Unterschied zu Schiller – vom Leben getrennt; es wird vielmehr zur treibenden Kraft dieser Geschichtsvision:

*Ideal ist, was Natur war. Daran, an diesem Ideale, dieser verjüngten Gottheit, erkennen die Wenigen sich und Eins sind sie, denn es ist Eines in ihnen, und von diesen, diesen beginnt das zweite Lebensalter der Welt – [...].* (Ebd.)

Dieser Geschichtsentwurf Hölderlins läßt sich traditionsgeschichtlich folgendermaßen rekonstruieren: Platons Idee der Schönheit wird, idealistisch transfiguriert, zur Triebkraft eines Geschichtsprozesses, der durch die heraklitischen Begriffe von Harmonie und Einheit strukturiert ist. Die aus dem Bild der exzentrischen Bahn hervorgegangene Geschichtsvision überschreitet den Horizont griechischer Welt- und Geschichtserfahrung.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Diels/Kranz B 124.

<sup>43</sup> Problematisch bleibt der Versuch, diese Geschichtsvision Hölderlins auf Platons ‘Politikos’ (270-273) zurückzuführen; so Lampenscherf [wie Anm. 21], 149 f.

Was in den vorstehenden Interpretationen als Grundstrukturen heraklitischen Denkens in Hölderlins Daseins- und Weltverständnis ausgelegt worden ist, könnte als bloße Strukturaffinität mißverstanden werden, solange eine ausdrückliche Bezugnahme auf Heraklit nicht gegeben ist. Die explizite Referenz liegt vor in der Athener Rede im letzten Brief des ersten Bandes von ‘Hyperion’:

*Das große Wort, das εν διαφερον εαυτω (das Eine in sich selber unterschiedne) des Heraklit, das konnte nur ein Grieche finden, denn es ist das Wesen der Schönheit, und ehe das gefunden war, gabs keine Philosophie. Nun konnte man bestimmen, das ganze war da. Die Blume war gereift; man konnte nun zergliedern. Der Moment der Schönheit war nun kund geworden unter den Menschen, war da im Leben und Geiste, das Unendlicheinige war. Man konnt' es aus einander sezen, zertheilen im Geiste, konnte das Getheilte neu zusammendenken, konnte so das Wesen des Höchsten und Besten mehr und mehr erkennen und das Erkannte zum Geseze geben in des Geistes mannigfaltigen Gebieten.* (StA III, 81 f.)

Welches ist das „große Wort [...] des Heraklit“, auf das hier angespielt wird?

Der zugrundeliegende Spruch lautet, nach der Überlieferung bei Hippolytos übersetzt: „Sie verstehen nicht, wie es widerstreitend mit sich selbst übereinstimmt: gegenstrebiges Gefüge wie bei Bogen und Lyra.“<sup>44</sup> Hölderlin geht allerdings, wie das Schlüsselwort εν („das Eine“) zeigt, von der Wiedergabe aus, die Platon im ‘Symposion’ als Wort Heraklits vorlegt:<sup>45</sup> „Das Eine nämlich, sagt er, komme widerstreitend selbst mit sich selbst überein wie das Gefüge des Bogens und der Lyra“ (τὸ ἐν γὰρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ συμφέρεσθαι ὡπερ ἄρμονίαν τῶζου τε καὶ λύρας). Hölderlin schreibt jedoch nicht wie Platon διαφερόμενον („widerstreitend“), sondern διαφερον („das [...] unterschiedne“), und er bezieht αὐτῷ bzw. εαυτω nicht, wie es in Platons Wiedergabe syntaktisch geboten ist, auf συμφέρεσθαι („mit sich selbst übereinkommen“), sondern in seiner verkürzten Wiedergabe auf διαφερον. Inwieweit die Transformation Hölderlin bewußt war, läßt sich kaum entscheiden. Das Ergebnis dieser Umwandlung bedeutet: An die Stelle der in der Eryximachos-Rede des ‘Symposion’ auf lebensweltliche Phänomene wie Medizin und Musik bezogenen Aussage tritt eine logische Distinktion mit

<sup>44</sup> Diels/Kranz B 51.

<sup>45</sup> Symposion 187 a.

ontologischen und nicht zuletzt ästhetischen Konsequenzen. Hölderlin sieht in dieser Formel „das Wesen der Schönheit“ definiert. Wie das? Bei Heraklit ist der Bezug auf das Schöne nicht expliziert: Die im Vergleich genannte Lyra konkretisiert wie der Bogen die durch Spannung hergestellte Einheit eines Ganzen in der Gegenstrebigkeit seiner Teile – und verweist zugleich in der sprachlichen Junktur mit dem Bogen auf die Vereinigung des Kriegerischen mit dem Musischen in Gestalt Apollons. Darüber hinaus konnte die in der Eryximachos-Rede gegebene Erläuterung des Heraklit-Spruchs im Sinne der musikalischen Harmonie die Beziehung auf die ästhetische Dimension nahelegen. Doch reproduziert Hölderlin weder hier noch sonst das von Eryximachos (kaum im Sinne Platons) vorgetragene Mißverständnis der heraklitischen ἀρμονία, im Gegenteil: Während Eryximachos eine Harmonie, die noch nicht zur Übereinstimmung gekommen ist, als logischen Widerspruch bezeichnet (ἀλογία) und damit, wie später Aristoteles, die Gegensatzstruktur von Heraklits Logos verkennt, führt Hölderlins Auslegung mit vollkommener Sicherheit weg von der trivialen Deutung der Harmonie als eines bloßen Nacheinander des Gegensätzlichen zum Ineinander: „das Eine in sich selber unterschiedne“ deckt durch und gegen die im ‚Symposion‘ gegebene kritische Erläuterung in freier Auslegung den authentischen Sinn von Heraklits ἀρμονία auf.

Doch bleibt weiter zu fragen: Woher nimmt Hölderlin „das Wesen der Schönheit“? Er findet zu seiner Heraklit-Formel durch Platons Formulierung, und er findet zu Heraklits Denken durch das Medium der platonischen Philosophie. So ist auch hier mit der Partnerin des Briefromans, Diotima, Platons Idee der Schönheit präsent. Hölderlin geht dabei, wie auch sonst in den entscheidenden Bezugnahmen, mit seiner gedanklichen Ausdeutung von dem späten Dialog ‚Phaidros‘ aus. Platon entfaltet in diesem Dialog das Wesen der Schönheit im Spannungsfeld von Eros und Dialektik: Auf den enthusiastischen Mythos von Eros und Schönheit folgt der dialektische Diskurs, der den Logos in seinen Möglichkeiten des Auseinanderlegens und Zusammenführens (διαίρεσις und συναγωγή)<sup>46</sup> expliziert. Hölderlin deutet ‚das Eine‘ Heraklits als ‚das Ganze‘, das sich in logischer Bestimmung ‚zergliedern‘ läßt. Hegels Dictum „es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen“<sup>47</sup> hält

<sup>46</sup> Vgl. Phaidros 266 b 4.

<sup>47</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. In: Sämtliche Werke Bd. 17, hrsg. v. Hermann Glockner, Stuttgart 1928, 344.

sich an die hier gegebene Orientierung.<sup>48</sup> Hölderlin nimmt das dihaietische Moment der platonischen Dialektik auf als „aus einander setzen, zertheilen im Geiste“, das synagogische Moment als „das Getheilte neu zusammendenken“. Daß er tatsächlich mit diesen Bestimmungen an Platon orientiert ist, zeigt der Hinweis auf das „Wesen des Höchsten und Besten“ ebenso wie die damit bezeichnete Möglichkeit einer Anwendung „in des Geistes mannigfaltigen Gebieten“.<sup>49</sup> Die Methode einer logisch-dialektischen Dihärese ist bei Heraklit selbst noch nicht voll entfaltet.<sup>50</sup> Festzuhalten bleibt: Hölderlin zitiert Heraklit in der von ihm transformierten Wiedergabe Platons; er deutet das transformierte „große Wort [...] des Heraklit“ im Medium der platonischen Dialektik, die er im ‚Phaidros‘, und nur dort, im Verbund mit einem Konzept des Verhältnisses von Eros und Schönheit fand, welches das Schöne als konkrete Offenbarung einer ἰδέα vorgab, die zugleich sinnliche Gestalt und begriffliche Form bezeichnet. Erst aus Hölderlins Verbindung von Platons in der Spannung von Eros und Dialektik oszillierendem Schönheitskonzept mit der heraklitischen Konzeption einer differenzierten Einheit wird der Prozeß dessen voll verständlich, was man als ‚Vereinigungsphilosophie‘ für die Entwicklung des deutschen Idealismus zu Hegels Dialektik verantwortlich gemacht hat.<sup>51</sup>

Dabei ist nicht zu übersehen, daß die Begriffsformen von Trennung

<sup>48</sup> Zum Problem vgl. Manfred Riedel, Dialektik des Logos? Hegels Zugang zum „ältesten Alten“ der Philosophie. In: Hegel und die antike Dialektik, hrsg. v. Manfred Riedel, Frankfurt a.M. 1990, 13-41; Klaus Düsing, Formen der Dialektik bei Plato und Hegel, ebd., 169-191.

<sup>49</sup> Es sei hier nur erinnert an die platonischen Begriffe οὐσία und ἀριστον sowie an die Anwendung der platonischen Grundbegriffe und Methoden auf die verschiedenen Wissenschaften im Rahmen der Akademie. Vgl. dazu Konrad Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre, Stuttgart 1963; Hans Joachim Krämer, Arete bei Platon und Aristoteles, Heidelberg 1959.

<sup>50</sup> Vgl. dazu Diels/Kranz B 1 γινόμενων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε [...] κατὰ φύσιν διαίρεων ἕκαστον. Der rationalen Struktur des Logos, dergemäß im Weltprozeß alles geschieht, entspricht das Verfahren der sprachlich-logischen Darlegung, die jedes Einzelne seiner natürlichen Bauform gemäß auseinanderlegt und zeigt, wie es sich verhält. Zum Problem vgl. Heribert Boeder, Vom Schein einer Heraklitischen Dialektik. In: Hegel und die antike Dialektik [wie Anm. 48], 98-106.

<sup>51</sup> Vgl. Dieter Henrich, Hegel und Hölderlin. In: ders., Hegel im Kontext, Frankfurt/M. 1971, 9-40; 20; Panajotis Kondylis, Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802, Stuttgart 1979; Manfred Baum, Die Entstehung der Hegelschen Dialektik, Bonn 1986.

und Vereinigung in der für Hölderlin aktuellen philosophischen Diskussion, besonders durch Fichte, bereitgestellt waren; ohne die Aktualität der zeitgenössischen Problemlage und ihrer Begrifflichkeit wäre die Aufdeckung der entsprechenden heraklitischen Begriffsformen kaum zustande gekommen. Aber Hölderlins Konzeption wird nicht bloß als eine bereits fertig entwickelte auf Platon und Heraklit projiziert, sondern bildet sich im Vollzug der Entdeckung und aneignenden Verwandlung der griechischen Denkfiguren erst heraus in ihrer spezifischen Gestalt, wie sie dann für den weiteren Gang der philosophischen Konstruktion, besonders bei Hegel, wirksam geworden ist. Daß Hölderlin in der Freilegung der heraklitisch-platonischen Denkformen durch die zeitgenössische Problemlage hindurchstößt und diese mit der Rückbindung an die griechische Tradition verändert und vertieft, ist eine der Voraussetzungen für einen neuen philosophischen Anspruch: im Vollzug des Philosophierens die Einheit des Seins als das Ganze des Denkens in seinen geschichtlichen Horizonten zur Gegenwart zu bringen.

Im Fragment von 'Hyperion', das November 1794 in Schillers 'Thalia' erschien, bekennt der Ich-Erzähler: „Über den ehrwürdigen Produkten des altgriechischen Tiefsinns brütet' ich Tage und Nächte.“<sup>52</sup> In diesem Fragment zeigt sich bereits die Struktur von Trennung und Vereinigung. Am Schluß des ersten Bandes des 'Hyperion', der Ostern 1797 bei Cotta erschien, findet sich die ausdrückliche Bezugnahme auf Heraklit in der Konzeption einer differenzierten Einheit, welche durch die in Platons 'Phaidros' vorliegende Verbindung von Schönheit, Eros und Dialektik integriert wird. In der durch diese Daten der Entstehungszeit des

<sup>52</sup> StA III, 183. Dieser Satz Hölderlins wird richtig verstanden „als eine erste Andeutung seiner eigenen Studien der altgriechischen Naturphilosophie, Heraklits und Empedokles“ von Uvo Hölscher, „Dort bin ich, wo Apollo gieng“. Hölderlins Weg zu den Griechen. In: Hölderlin und die Griechen. Turm-Vorträge 1987/1988, hrsg. v. Valérie Lawitschka, Tübingen 1988, 7-26; 14 f. Entsprechend Uvo Hölscher, Hölderlins Umgang mit den Griechen. In: Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806), hrsg. v. Christoph Jamme und Otto Pöggeler, Bonn 1988, 319-337; 327. Hölscher bemerkt weiter (328): „Es ist überhaupt gar nicht hoch genug einzuschätzen, in welchem Maß die vorsokratische Kosmologie – die »ehrwürdigen Produkte des altgriechischen Tiefsinns« – Hölderlins Denken und Weltbild zu bestimmen beginnt und schrittweise Platon verdrängt.“ Ohne diesen ‚altgriechischen‘ Hintergrund fällt die historische Tiefendimension aus: Von „Produkten des Tiefsinns“ ist die Rede (ohne Hinweis auf eine Auslassung) bei Henrich, Der Grund im Bewußtsein [wie Anm. 39], 218. Die Verkürzung der Bezugnahme indiziert eine Verkürzung der historischen Perspektive – Heraklit kommt in dieser Darstellung nicht vor.

'Hyperion' umrissenen Zeitspanne ist also Hölderlins Aneignung der heraklitischen Denkform gewachsen, zugleich damit die Fähigkeit, durch diese Denkform in der sachlichen Integration mit der platonischen Dialektik Wirklichkeit zu erschließen.

Daß Hölderlin tatsächlich mit den Begriffen von Trennung und Vereinigung, Teilung und Verbindung im Horizont einer heraklitisch-platonischen Dialektik steht, die auf das Sein als Einheit zielt, läßt sich, wenn wir seine Äußerungen zusammenstellen, folgendermaßen wahrscheinlich machen. In einem Brief an Niethammer vom 24. Februar 1796 heißt es:

*In den philosophischen Briefen will ich das Prinzip finden, das mir die Trennungen, in denen wir denken und existieren, erklärt, das aber auch vermögend ist, den Widerstreit verschwinden zu machen, den Widerstreit zwischen dem Subject und dem Object, zwischen unserem Selbst und der Welt [...].* (StA VI, 203)

Als Hölderlin diesen Brief schrieb, stand der Abschluß des ersten Bandes des 'Hyperion' unmittelbar bevor; in einem Brief an Cotta vom 15. Mai 1796 wird der Abschluß dieses Bandes angekündigt. In der Vorrede spricht Hölderlin von der „Auflösung der Dissonanzen in einem gewissen Charakter“ (StA III, 5) als dem Thema des 'Hyperion'; im letzten Brief dieses ersten Bandes nennt er das „große Wort, das εν διαφορεον εουτω (das Eine in sich selber unterschiedne) des Heraklit“ und bestimmt damit „das Wesen der Schönheit“ (StA III, 81). In diesem Kontext heißt es, wie wir sahen, weiter: „Man konnt' es aus einander sezen, zertheilen im Geiste, konnte das Getheilte neu zusammendenken, konnte so das Wesen des Höchsten und Besten mehr und mehr erkennen“. In dem Brief an Niethammer bezeichnet Hölderlin den Weg, um „den Widerstreit verschwinden zu machen“, so: „Wir bedürfen dafür ästhetischen Sinn, und ich werde meine philosophischen Briefe 'Neue Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen' nennen.“ (StA VI, 203) In einem Brief an Neuffer vom 10. Oktober 1794, in dem auf „das Fragment von Hyperion“ und seine Übersendung an Schiller Bezug genommen wird, steht der Hinweis auf einen „Aufsatz über die 'ästhetischen Ideen'“, der „als ein Kommentar über den Phädrus des Plato“ gelten sollte. (StA VI, 137) In dem Brief an Niethammer ist weiter von einer Begegnung mit Schelling die Rede: „Wir sprachen nicht immer accordirend miteinander, aber wir waren uns einig, daß neue Ideen am deutlichsten in der Briefform dargestellt werden können.“ (StA VI, 203) Von der hier

angekündigten „Briefform“ gibt auch der ‘Hyperion’ eine Vorstellung. Die genannten ‘Neuen Briefe’ knüpfen im Titel an Schillers ‘Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen’ an, beanspruchen aber, ‘neue Ideen’ darzustellen. Als einzige inhaltliche Präzisierung gibt Hölderlin an: „Auch werde ich darin von der Philosophie auf Poesie und Religion kommen.“ Ein solcher Übergang wird vorgezeichnet in dem Entwurf, der als ‘Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus’ bekannt geworden ist. Es ist darauf hinzuweisen, daß die von Platon her gedachte Idee der Schönheit in diesem Text als Einheitsprinzip konzipiert ist.

In den an Niethammer angekündigten „philosophischen Briefen“, die als „Neue Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen“ bezeichnet werden, „will ich“ – so, wie gesagt, Hölderlin – „das Prinzip finden, das mir die Trennungen, in denen wir denken und existieren, erklärt, das aber auch vermögend ist, den Widerstreit verschwinden zu machen, den Widerstreit zwischen dem Subject und dem Object, zwischen unserem Selbst und der Welt“. Es drängt sich die Vermutung auf, daß das bezeichnete „Prinzip“ nichts anderes ist als das im Licht der von Platon im ‘Phaidros’ entwickelten Dialektik von Eros und Schönheit gedachte „große Wort [...] des Heraklit“, von dem es im genannten letzten Brief des ersten Bandes weiter heißt: „Leuchtet aber das göttliche εν διαφερον εαυτω, das Ideal der Schönheit der strebenden Vernunft, so fodert sie nicht blind, und weiß, warum, wozu sie fodert.“<sup>53</sup> Hölderlin hat das als Thema für „Neue Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen“ genannte „Prinzip“ in der angekündigten Form nicht ausgeführt, es jedoch im ‘Hyperion’ realisiert. Dies ist nicht als Versäumnis und bloßer Mangel zu verstehen, sondern entspricht einer inneren Logik. Die für den ‘Hyperion’ thematische „Auflösung der Dissonanzen“ wird in dieser Dichtung in einer Art von narrativer Dialektik durchgeführt, die in hohem Maß reflektiert ist. Die Darstellung von Welt und Dasein im Sprachvollzug ist das Prinzip von Heraklits λόγος: Sprachprozeß und Weltgeschehen sind hier letztlich ein und dasselbe. Der ‘Hyperion’ gibt eine Darstellung von Dasein und Welt im Licht des Schönen als dichterisch entworfene Einheit des Widerstrebenden. Die Konzeption entspricht auf poetischer Ebene der von Hölderlin im Gespräch mit Schelling geforderten ‚Briefform‘ als Medium ‚neuer Ideen‘. Damit kommt eine neue Idee im Rückgriff auf die älteste philoso-

phische Gestalt der Idee, die platonische, zur Sprache, nämlich als Idee der Schönheit. Im Lichte dieser Idee erscheint der „Widerstreit zwischen dem Subject und dem Object, zwischen unserem Selbst und der Welt“ gelöst – durch das Prinzip εν διαφερον εαυτω, das „große Wort [...] des Heraklit“.

Im Anschluß an Hölderlin bezieht sich Hegel noch in seinen ‘Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie’ ebendarauf als „das große Princip des Heraklit“.<sup>54</sup> Wenn Hegel in seiner Heraklit-Deutung dieses Prinzip formuliert als „das Eine, von sich selbst unterschieden, eint sich mit sich selbst“<sup>55</sup>, so nimmt er Hölderlins Hinweis auf „das Eine in sich selber unterschiedne“ als Leitprinzip auf, gibt aber die Simultaneität des heraklitischen Paradoxon preis, indem er es in die Formel für die Prozessualität seiner Geistes-Geschichte verwandelt. Damit wird die von Hölderlin Platon abgewonnene und im Sinne Heraklits freigelegte Denkform von Hegel gewissermaßen replatonisiert, nämlich dem neuplatonischen Konzept der Seinsentfaltung angenähert. Daß Hegel jedoch besonders in seiner ‘Logik’ die authentische Struktur von Heraklits Gedanken in der von Hölderlin wiederentdeckten Form aufnimmt, ist eine Legitimation für sein Sichberufen auf Heraklit. Erst indem Hegel den Geist in seinen zeitlichen Konkretionen geschichtlich als Prozeß konstruiert<sup>56</sup>, muß er über Heraklit hinausgehen – wie über den Neuplatonismus. Bei Hölderlin wie auch bei Heraklit ist beides zu finden, logische Formel und konkreter Prozeß – allerdings bei Heraklit nicht in geschichtlicher Entwicklung.<sup>57</sup> Das von Hölderlin aufgedeckte

<sup>54</sup> Hegel, Sämtliche Werke [wie Anm. 47], Bd. 17, 353.

<sup>55</sup> Ebd., 352.

<sup>56</sup> Über Hegels teleologisches Konstruktionsprinzip des Geschichtsprozesses im Unterschied zu Hölderlins Integrationsmodell von Anfang und Ende vgl. Kurz [wie Anm. 36], 109.

<sup>57</sup> Wenn man Hölderlins Entdeckung Heraklits als Ingredienz der Entwicklungsmomente anerkennt, die zur Ausbildung der Dialektik führen, lassen sich die verschiedenen Stadien der Entwicklung der dialektischen Denkform bei Hölderlin auch als Stufen der unterschiedlichen Aufschließung und Integration des heraklitischen Gedankens verstehen. So wird auch in den bisherigen Darstellungen der Entwicklung der Dialektik gelegentlich auf Heraklit hingewiesen, allerdings nicht in eingehender Darstellung. Vgl. etwa Christoph Jamme, „Ein ungelehrtes Buch“. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800, Hegel-Studien Beiheft 23, Bonn 1983, 278 f., 320-325, 366. Daß bei der Ausbildung der dialektischen Denkform zum geschichtlichen Prozeß besonders bei Hegel auch die neuplatonische Triadik von μωνη, πρδδος und επστρωφη als Ingredienz in Rechnung zu stellen ist, wird mit Recht

<sup>53</sup> StA III, 83. Zur Lichtmetaphorik vgl. Phaidros 250 c 8 - d 1.

heraklitische ‚Prinzip‘ zeigt seine ganze Erschließungskraft erst in seiner modernen Entfaltung als geschichtsphilosophisches und ästhetisches Konstruktionsprinzip.<sup>58</sup>

In der Athener Rede des ‚Hyperion‘ bestimmt Hölderlin als „Wesen der Schönheit“ das heraklitische „Eine in sich selber unterschiedne“. Damit ist der Weg angezeigt, wie sich Sein als Schönheit in der Welt darstellt. Das Verbindungsglied zwischen dem Seinskonzept in ‚Urtheil und Seyn‘ und der endgültigen Fassung des ‚Hyperion‘ liegt in der ‚Vorrede‘ zur vorletzten Fassung. In dieser Vorrede ist die in der Welt als Geschichte vollzogene Konkretisierung des Seins vorgezeichnet, wie sie in der durchgeführten Dichtung im einzelnen entwickelt wird. Der im Thalia-Fragment im Bild der exzentrischen Bahn vorgestellte Entwurf einer Geschichte des Seins in Verläufen des einzelnen Daseins und der

vermerkt von Jamme, 379 (mit Hinweis auf die begrenzte Tragweite dieser historischen Referenz, 348). Die neuplatonische Triadik wird in der Rekonstruktion von Hölderlins Konzeption als leitendes Paradigma verwendet von Ulrich Gaier, Hölderlin, Tübingen/Basel 1993, 85, 139-145, 174-178, 196-199. Es ist zwar nicht zu leugnen, daß die dabei zugrunde gelegte Form des neuplatonischen Denkens, wie sie von Marsilio Ficino in seinen Übersetzungen und Kommentaren entwickelt worden ist, das Platon-Verständnis bis ins 19. Jahrhundert geprägt hat. Für Hölderlins Aneignung ist aber der eigenmächtige und teilweise eigenwillige Rückgriff über den Hauptstrom der Überlieferung hinaus auf einen von ihm aus dem griechischen Original gedeuteten Platon ausschlaggebend – wie auch die über Platon hinausgreifende Aufdeckung Heraklits. Daß der heraklitische Gedanke der All-Einheit für Hölderlin noch integrierbar gewesen sein soll mit Ficinios Platon-Auslegung (so Gaier, 198 f.), ist unwahrscheinlich; geht es in Hölderlins Verknüpfung von Platon mit Heraklit doch gerade um die dialektischen Momente, die Ficino in keiner der zeitgenössischen Problemlage auch nur annähernd entsprechenden Form bieten konnte. Im übrigen war auch die philosophische Problematik des auf weite Strecken noch scholastisch argumentierenden Ficino längst obsolet geworden, und zwar bereits in der Renaissance: Leone Ebreo entwickelt in seinen ‚Dialoghi d’amore‘ ein Konzept, aus dem Spinoza seinen Begriff des ‚amor Dei intellectualis‘ ableiten kann; Giordano Bruno entwirft in seinen ‚Eroici furori‘ in der Verwandlung der von Ficino rezipierten platonischen Eros-Thematik ein Modell des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz, das die neuzeitliche Philosophie von Spinoza bis Schelling vielfältig inspiriert hat. Doch bleibt die Bedeutung der neuplatonischen Einheitsspekulation für die idealistischen Systemkonstruktionen, insbesondere bei Schelling und Hegel, unbestreitbar; vgl. dazu Werner Beierwaltes, Platonismus und Idealismus, Frankfurt/M. 1972; ders., Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt/M. 1985.

<sup>58</sup> Zur Anwendung dieses Prinzips in Hölderlins späteren poetologischen Konzepten vgl. demnächst Dieter Bremer, Schönheit und Dialektik. Hölderlins ästhetischer Weltentwurf und das griechische Denken.

Menschheit wird hier umrissen als ein Prozeß, der von der „Einigkeit“ als „Seyn, im einzigen Sinne des Worts“ (StA III, 238) über Verlust und Zerfall letztlich zurückführt zu jenem anfänglichen „Ev και Παν der Welt“. Entscheidend ist in dieser Vorrede der Versuch, das Sein aus der transzendenten Position eines Absoluten herauszuführen – durch die Verbindung mit dem „Ev και Παν der Welt“. Mit dieser heraklitischen Formel gelingt die Einbindung des Seins in das Weltgeschehen. Sein als ‚Einigkeit‘ wird zum All einer Natur, mit der sich zu vereinigen „zu Einem unendlichen Ganzen“ als Ziel des menschlichen Strebens vorgezeichnet wird: „Jenen ewigen Widerstreit zwischen unserem Selbst und der Welt zu endigen“. Zwar ist in der geschichtlichen Darstellung des Daseins der Punkt, „wo aller Widerstreit aufhört, wo Alles Eins ist“ (ebd.), weder durch Wissen noch durch Handeln zu erreichen; doch ist bei aller Vorläufigkeit des Wissens wie auch bei allem endlichen Streben und Handeln sowie bei allem Dasein die unabdingbare Voraussetzung „jene unendliche Vereinigung, jenes Seyn, im einzigen Sinne des Worts“ (StA III, 237). Dieses „Seyn“ ist nicht eine bloße Transzendentalbestimmung, vielmehr: „Es ist vorhanden“ – durch die Darstellung in Gestalt des „Ev και Παν der Welt“ kommt es als Schönheit zum sinnlichen Aufscheinen.

So gelingt mit Platon die Darstellung des Seins als Schönheit. Daß Hölderlin selbst aus dem Schatten des Vorwurfs der Vorrede „heiliger Plato, vergieb! man hat schwer an dir gesündigt“ heraustritt, ermöglicht die Darstellung von „Seyn“ als „Ev και Παν“, mit der die dualistische bzw. transzendentalistische Platon-Deutung überwunden werden kann – durch Heraklit. Daß in der Durchführung des ‚Hyperion‘ die Formel „Ev και Παν der Welt“ durch das „große Wort, das εν διαφορεον εαυτω (das Eine in sich selber unterschiedne) des Heraklit“ ersetzt wird, ist eine Konsequenz, die sich nicht zuletzt aus der Notwendigkeit der Darstellung des Seins in der geschichtlichen Welt als differenzierter Einheit ergibt. Die Seinsvermittlung gelingt demnach so, daß mit dem im Hier und Jetzt eingesetzten Schönen die transzendente Position eines Absoluten überwunden wird, und zwar durch die mit dem „Wesen der Schönheit“ geglichene All-Einheit, deren in der Endfassung des ‚Hyperion‘ ausgeführte Darstellung als „das Eine in sich selber unterschiedne“ den heraklitischen Charakter dieser Konstruktion ausdrücklich bestätigt.

Zusammengefaßt: Schönheit rückt als Darstellung der Idee bzw. des Seins in den ontologischen Begründungszusammenhang ein; sie wird als Ev και Παν zur Grundbestimmung von Welt und Dasein, und zwar so,

daß das Schöne als das Sinnlich-Konkrete der Gestalt *in* der Welt zum Aufschein kommt. Neu gegenüber Platon – wie auch Spinoza – ist die geschichtliche Darstellung von Idee bzw. Sein in der Welt. Mit der von Heraklit her aufgenommenen und weiterentwickelten Formel  $\epsilon\nu \delta\iota\alpha\phi\epsilon\rho\nu \epsilon\alpha\nu\tau\omega$  ist die im Licht der Schönheit zum Aufschein gekommene Einheit des Seins in der Konkretion ihrer geschichtlichen Differenzierung genannt. In der Explikation dieser Formel wird die Entfaltung des Seins als Schönheit in den geschichtlichen Konkretionen von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft seit den Griechen gegeben. Hölderlins 'Hyperion' bietet die Vermittlung dieser geschichtlich dargestellten Schönheit aus den Ruinen Athens in die moderne Welt. Geschichts-Hermeneutik erscheint als letzter Schritt einer Seinsentfaltung, in die, im Unterschied zur neuplatonischen Emanationsontologie, der Mensch als Subjekt der Geschichte in seiner Freiheit einbezogen ist. Damit hat das heraklitische Prinzip seine weitreichendste Applikation gefunden als Konstitutionsprinzip zur Darstellung geschichtlicher Differenzierung aus einem einheitlichen Grund.

Abschließend ein Wort zu der vielleicht immer noch dringlich erscheinenden Frage, in welchem historischen Vermittlungskontext diese Heraklit-Rezeption steht. Ein Rezeptionsdokument wird nicht erst dadurch beglaubigt, daß es vom Receptor ausdrücklich als solches bestätigt wird. Es gibt eine innere Evidenz der geschichtlichen Wirkung, die das Faktum eines wirkungsgeschichtlichen Zusammenhangs auch ohne äußere Bezeugung unbestreitbar machen kann. Die innere Evidenz von Hölderlins Heraklit-Entdeckung ist für Kenner des griechischen Denkers manifest. Darüber hinaus liegt die äußere Bestätigung durch ein ausdrückliches Zeugnis vor: „Das große Wort [...] des Heraklit“ im letzten Brief des ersten Teils von 'Hyperion' enthält in nuce alle wesentlichen Strukturmomente dieser Entdeckung. Wenn man einzelne Sätze als Transformationen heraklitischer Sprach- und Denkformen in Anspruch nimmt, ist methodisch der Nachweis nicht zwingend erforderlich, ob Hölderlin das betreffende Fragment, in dem sich diese Sprach- und Denkform am ausdrücklichsten dokumentiert, tatsächlich gekannt hat und auf welchem Wege er zu seiner Kenntnis gelangt ist. Wir verfügen heute nicht über eine breitere Überlieferungsbasis als zu Hölderlins Zeiten. Die bei verschiedenen antiken Autoren überlieferten Sprüche Heraklits sind in den von Hermann Diels zuerst umfassend zusammengestellten 'Fragmenten der Vorsokratiker' sicherlich bequemer zugänglich, als wenn man sie aus den überliefernden Autoren selbst zusammen-

suchen müßte. Eine Fragment-Sammlung gab es zu Hölderlins Zeiten längst, die Hegel ausdrücklich nennt<sup>59</sup>: 'Poesis philosophica' von Henricus Stephanus aus dem Jahre 1573. Daß auch Hölderlin diese Sammlung mit dem für ihn attraktiven Titel benutzt hat, liegt auf der Hand; daß er daneben nicht nur zu den naheliegenden antiken Vermittlern der Heraklit-Überlieferung, sondern auch zu entlegenen christlichen Quellen prinzipiell Zugang hatte, ist unbestreitbar.

Zugleich steht diese Entdeckung offenkundig in einem wirkungsgeschichtlichen Kontext. Entscheidend ist dabei allerdings nicht nur die Feststellung eines wirkungsgeschichtlichen Zusammenhangs, sondern vielmehr die Beobachtung, ob und in welchem Maße Hölderlin über das ihm traditionsgeschichtlich Vorgegebene durch Aneignung und Verwandlung hinausgeht. Der spinozistische Pantheismus, von Giordano Bruno präformiert, ist im 18. Jahrhundert das Medium für die Vermittlung frühgriechischen Denkens zum deutschen Idealismus gewesen.<sup>60</sup> Die Geschichte des  $\epsilon\nu \kappa\alpha\iota \Pi\acute{\alpha}\nu$  von Lessing über Jacobi zu Goethe und zum Tübinger Freundeskreis, in dem es als Losungswort wirkte, ist nicht ganz unbekannt.<sup>61</sup> Jacobis Spinoza-Buch enthielt in der zweiten Auflage von 1789 einen Auszug aus Brunos Dialog 'Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen'.<sup>62</sup> Jacobi intendierte mit dieser Beilage, „durch die Zusammenstellung des Bruno mit dem Spinoza, gleichsam die *Summa der Philosophie des 'Ev καὶ Πάν'*“ im Hinblick auf den problematischen ‚Atheismus‘ darzustellen.<sup>63</sup> Daß die Formel  $\epsilon\nu \kappa\alpha\iota \pi\acute{\alpha}\nu$  von Hölderlin mehr heraklitisch als spinozistisch gedacht ist<sup>64</sup>, wird in jeder Rekonstruktion übersehen, die den traditionsgeschichtlichen Zusammenhängen nicht weit genug nachgeht. Der durch Jacobi vermittelte Bruno eröffnet seinerseits einen zentralen Zugang zu Heraklit: In dem von Jacobi vorgelegten Dialog findet sich der Bezug auf Heraklit

<sup>59</sup> Hegel, Sämtliche Werke [wie Anm. 47], Bd. 17, 346.

<sup>60</sup> Vgl. Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. 2: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, Stuttgart/Göttingen 1957, 326 ff.

<sup>61</sup> Vgl. Uvo Hölscher, Die Wiedergewinnung des antiken Bodens. Nietzsches Rückgriff auf Heraklit. Neue Hefte für Philosophie 15/16, 1979, 156-182; 157 ff. Wiederabgedruckt in: ders., Das nächste Fremde. Von Texten der griechischen Frühzeit und ihrem Reflex in der Moderne, hrsg. v. Joachim Latacz u. Manfred Kraus, München 1994, 357-382.

<sup>62</sup> Friedrich Heinrich Jacobi's Werke, Bd. 4, 2, Leipzig 1819, 5-46.

<sup>63</sup> Jacobi, Werke, Bd. 4, 1, Leipzig 1819, 10.

<sup>64</sup> Daß Hölderlin die Formel heraklitisch verstand, wird nahegelegt auch von Hölscher, Die Wiedergewinnung des antiken Bodens [wie Anm. 61], 157 f.

und seine Konzeption einer „durchgängigen Coincidenz des Entgegengesetzten in der Natur“ als Einheit von Liebe und Haß, von Freundschaft und Streit, von Untergehen und Entstehen. Als „das eigentliche und tiefste Geheimniß der Kunst“ gilt allerdings nicht, „den Punct der Vereinigung zu finden“, sondern vielmehr „aus demselben *auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln*“ (bei Jacobi gesperrt gedruckt).<sup>65</sup> Hinter diesem bei Jacobi exakt wiedergegebenen Satz Brunos steht Heraklits „aus allem eins und aus einem alles“ (ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα).<sup>66</sup> Daß der von Hölderlin in seinen poetologischen Schriften verwendete Begriff ‚Vereinigungspunkt‘ hier seinen Ursprung hat, ist kaum zu bezweifeln. Doch greift man zu kurz, wenn man Hölderlins Konzeption und den Kern seines Ansatzes aus Jacobi herzuleiten versucht und dabei etwa Heraklit ignoriert. Der Begriff ‚Vereinigungspunkt‘ führt von Fichte über Jacobi auf Brunos „punto de l’unione“ und letztlich zurück zu Heraklit. Moderne Interpreten bleiben in ihren entwicklungsgeschichtlichen Rekonstruktionen gerne bei Jacobi stehen. Hölderlin ist nicht bei Jacobi stehen geblieben, sondern hat die tieferliegenden Traditionsschichten aufgedeckt: durch Jacobi über Bruno zu Heraklit.

Der entscheidende Passus lautet bei Bruno: „Profonda magia è saper trar il contrario dopo aver trovato il punto de l’unione.“<sup>67</sup> Der gegen Ende des fünften Dialogs von ‘De la causa, principio e uno’ stehende Satz nennt im Kontext, der über die cusanischen Grundbegriffe des Maximum und Minimum auf Heraklit zurückweist, die ‚substanzielle‘ und ‚radikale‘ Einheit und Selbigkeit komplementärer Gegensätze: „In sustanza dunque e radice, è una medesima cosa amore e odio, amicitia e lite.“<sup>68</sup> Die Frage nach dem „punto de l’unione“ steht bei Bruno im Horizont einer grundlegenden neuplatonischen Problematik.<sup>69</sup> Das Verhältnis von Einem und Allem ist hier zunächst dem neuplatonischen Einheitsgedanken unterstellt. Seit Plotin stehen existentialer Daseinsaufstieg zum Einem und ontologische Seinsentfaltung aus dem Einem im nicht problemfreien Spannungsverhältnis. Das philosophische Problem dieses Verhältnisses vertieft sich in dem Maße, in dem auch der Prozeß

der Seinsentfaltung als Prozeß des Geistes erfaßt wird. Die vollkommene Identität als Synthese dieser beiden Prozesse hat erst Hegel gedacht – mit einem Begriff von ‚Entwicklung‘, der sowohl die geschichtliche Entfaltung des Seins als auch die Explikation des Gedankens umgreift. Bei Bruno ist der historische Moment zu fassen, an dem die Entwicklung aus dem Einem den Vorrang vor der Verbindung mit dem Einem erhält. Bruno gewinnt diesen Ansatz, indem er, in der Transformation der cusanischen Begriffsmomente von complicatio und explicatio, das neuplatonische Verhältnis von Einheit und Vielheit in die heraklitische Struktur von Einem und *Allem* zurückdenkt. „Daß das Seiende sowohl vieles als auch eins ist“ – diese zur Charakteristik von Heraklits Denken geprägte Formel Platons<sup>70</sup> ist zunächst begriffslogisch orientiert. Erst durch die Erschließung der authentisch heraklitischen Junktur von Einem und *Allem* werden neben den logischen und ontologischen Implikationen die kosmologischen Dimensionen dieser Formel voll freigesetzt. So heißt es am Schluß von ‘De la causa, principio e uno’: „chi intende veramente uno, intende tutto“ – wobei Bruno dieses „tutto“ als „l’infinito“ nicht mehr metaphysisch, vielmehr welthaft als „universo“ versteht.

Hölderlins Weg ist historisch an den durch Jacobi vermittelten Bruno anzuknüpfen und setzt den Rückgang zu Heraklit fort. Das Losungswort ἓν καὶ πᾶν reicht als Seinsformel von den Tübingern über Jacobi und Lessing durch die neuplatonische Vermittlung und Platon letztlich zurück zu Heraklit. Nach Bruno war offensichtlich Hölderlin der führende Kopf, der die in dieser Formel liegenden Implikationen für seine Zeit neu aufzuschließen vermochte, derart, daß im Rückgriff auf die Ursprünge dieser Formel das darin Gedachte freigelegt und für das zukünftige Denken eröffnet werden konnte. Hölderlin greift, wie später Nietzsche, über die Anknüpfungspunkte in der zeitgenössischen Problemdiskussion weit hinaus – bis in die Basisschichten unserer geistigen Überlieferung, aus deren Erschließung sich das Denken des Seins als Grund und Gegenwart immer neu konstituiert.

<sup>65</sup> Jacobi, Werke, Bd. 4, 2, 43 ff.

<sup>66</sup> Diels/Kranz B 10.

<sup>67</sup> Giordano Bruno, Dialoghi italiani [wie Anm. 10], 340.

<sup>68</sup> Ebd., 339.

<sup>69</sup> Dazu Dieter Bremer, Antikes Denken im neuzeitlichen Bewußtsein, dargestellt an der Entwicklung des Welt- und Menschenbildes bei Giordano Bruno. Zeitschrift für philosophische Forschung 34, 1980, 505-533.

<sup>70</sup> Sophistes 242 d.



„Still hingleitende Gesänge lehrtest du mich ...“ –

Natur und Natürlichkeit im ‚Redefluß‘ Hölderlins

Von

Freyr R. Varwig

Das Thema dieser Arbeitsgruppe handelte von – bis zu Bildern gesteigerten bzw. bis auf Bilder zurückgeführten – Anschauungen der Flußnatur in Hölderlins Dichtung; fehlen diese Bilder, so bleibt das fünffache Argument dementsprechend leer.

### *1. Hölderlins Interesse an einem geo- bzw. topographischen Naturbegriff in der Homburger Zeit*

Den Ausgang bildete eine Briefstelle, in welcher Hölderlin seine Einrichtung der Homburger Wohnung beschreibt: „Ein paar hübsche kleine Zimmer, wovon ich mir das eine, wo ich wohne, mit den Karten der 4 Welttheile dekorirt habe [...]“ (Nr. 188, StA VI, 352). Unter „Welttheile“ verstand man in dieser Zeit meist Erdteile (z.B. Europa) in planisphärischer Projektion; solche Karten dienten damals kaum der Dekoration, sondern eher Lehrzwecken<sup>1</sup>, so daß zu fragen ist, aus welchem Lehrwerk Hölderlin diese Karten wohl entnommen haben dürfte.

Nun wuchs im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts das pädagogische Interesse an Realien der Geo- u. Topographie ständig, wobei gerade Hauslehrer und Hofmeister damit als modern imponieren konnten. Auch Hölderlin unterrichtete im Hause Gontard Geographie.<sup>2</sup> Ferner war in dieser Zeit ein moderner Privatunterricht, um möglichst induktiv-anschaulich und sokratisch-gesprächshaft zu verfahren, auf ein Lehrwerk mit Bild- bzw. Kartenteil angewiesen: Basedows Elementarwerk (1774 [ND

<sup>1</sup> Vgl. Johann Gottlieb Schummel, Spitzbart. Eine komi-tragische Geschichte für unser pädagogisches Jahrhundert, Leipzig 1779, 41: „Die Wände [des Klassenzimmers] von oben bis unten hängen ganz voll von Landcharten, [...]. Welch eine Erleichterung für die Geographie, wenn beynahe der ganze Erdkreis an die Wand hingezaubert dasteht!“

<sup>2</sup> Ludvig Fertig, Friedrich Hölderlin der Hofmeister, Darmstadt 1990, 49-58.

1909], III, Tab. XL-XLIII; dazu wird ausdrücklich erläutert: „Europa, Asia, Afrika und Amerika heißen die vier Welttheile“ II, 145).<sup>3</sup>

Sollte schließlich Hölderlins Entscheidung für eine solche Dekoration nicht nur ästhetisch, sondern auch symbolisch begründet sein, so hat er sich selbst und sein Wohnen ‚heliozentrisch‘, d.h. durch vierfache Perspektive auf die Weltkugel in den vier Himmelsrichtungen der Wohnungswände einbeschrieben. Eine solche Vermutung ist nicht ganz abwegig.

Denn eben diese vierfache Perspektive herrscht offensichtlich in dem zeitgenössischen Flußgedicht ‚Heidelberg‘, da der Blick vom Zentrum der Neckarbrücke aus zunächst nach Osten „herein in die Berge“ geht, sich dann nach Westen „fort in die Ebne“ wendet, um sich anschließend nach Norden zu richten, wo der ‚Gestade lieblich Bild aus den Wellen bebte‘, und dann nach Süden schwenkt, wo „schwer in das Thal hieng die gigantische, / Schicksaalskundige Burg nieder bis auf den Grund“ (StA II, 14)<sup>4</sup> vier Photos belegten diese Anschauung unvergeßlich. Dieser geo- bzw. topographische Naturbegriff kann also nicht nur zur existentiellen Einbeschreibung eines jungen, hoffnungsfrohen Dichter-Philosophen in seine Wohnung dienen, sondern auch als ‚kunstloses‘ Mittel zur poetischen Erinnerung des Schönen auf der Brücke über den „Fluthen der Zeit“ (StA II, 14).<sup>5</sup>

### *2. Die drei antiken Möglichkeiten, Flußnatur dichtend zu deuten*

Bei seiner Homerlektüre bediente sich Hölderlin nachweislich der damals aktuellen Erläuterungen von Johann H.J. Köppen (1788 ff.). Dieser liefert wohlgerne ein dreifaches Deutungsmuster antiken Philosophierens:

Auch die ersten Philosophen der Griechen, scheinen Versuche zur Erklärung Homers gewagt zu haben. Nämlich die Mythen sind [...] die ersten philosophischen Raisonnements der Nation: [...] Daher wollten denn auch Griechenlands

<sup>3</sup> Vgl. August Langen, Anschauungsformen in der deutschen Dichtung des 18. Jahrhunderts, Darmstadt 1965, 38: „Basedows *Elementarwerk* schlägt ebenso vor (III, 22), die beigegebenen Kupfer in den Stuben aufzuhängen.“

<sup>4</sup> Vgl. Ernst Müller, Hölderlin. Studien zur Geschichte seines Geistes, Stuttgart/Berlin 1944, 449; Romano Guardini, Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit, 2. rev. Auflage, München 1955, 36 ff.

<sup>5</sup> Richard M. Müller, Das Strommotiv und die deutsche Klassik, Bonn 1957, 120.

erste Philosophen in allen Mythen [...] *physische* oder *moralische* Lehren in *allegorisches* Gewand gehüllet finden.<sup>6</sup>

Dieses antike dreifache Deutungsmuster konnte man ferner in der noch für die Hölderlinzeit gültigen Tradition der 'Theologia gentilis' von G. J. Vossius (1641)<sup>7</sup> auch auf die Flußnatur anwenden. So etwa mit Bildhinweis ein in dieser Tradition stehender Schüler:

Nach diesem Vorbild hielten wir es für eine uns überlassene Aufgabe, auch „erdbeschreibende“ Deutungen (*Sensus geographicos*; neben *sensus mor.* u. *phy.*) aus den Schriften der Dichter zu entwickeln und in einem Kommentar über die *Imagines fluviorum* [...] möglichst kurz zu behandeln (§ VIII). [...] Dann aber stellen die Dichter Flüsse mit dem Gesicht eines Menschen oder Greises dar, woher sie jene mit dem Beinamen *Vater* beehren; ein solches Menschenantlitz malen sie natürlich mit Bart, liegend und mit herabwallenden Haaren, gestützt auf eine Liege; und obgleich die Flüsse [...] niemals einer großen Urne entströmen, pflegen sie dennoch so von den Alten gemalt zu werden; dies beweist *Cartari* in seinen *Imagines deorum* aus einer im attischen Gebiet aufgestellten Bildsäule.<sup>8</sup>

Die Bilder gängiger mythologischer Handbücher wurden gezeigt und die vom Vater Okeanos verzweigte Genealogie der Flüsse aus Hesiod (in Bergiers Übers. mit Kommentar, 1788)<sup>9</sup> entwickelt.

Schließlich liegt offensichtlich eine solche dreifach zu deutende mythographische Flußnatur der Hymne 'Der Main' zugrunde. Hier kommt der Dichter nämlich aus einem fiktiven Umschwung mit dem erdumrundenden Okeanos (physisch) am Ufer von einem seiner personifizierten Söhne (allegorisch) zu Ruhe und dankbarer Erinnerung (moralisch): „Gastfreundlich nahmst du Stolzer! bei dir mich auf / [...] Und still hingleitende Gesänge / Lehrtest du mich [...].“ (StA I, 304)

<sup>6</sup> Johann Heinrich Just Köppen, *Homers Leben und Gesänge*, Hannover 1788, 246 f. (Kursive von F.R. V.).

<sup>7</sup> Gerhard Johann Vossius, *De theologia gentili, et physiologia christiana; sive de origine et progressu idolatriae*, [EA 1641] 1668, II, cap. 73-82.

<sup>8</sup> Christian Heinrich Ambders, *De imaginibus fluviorum*, Wittemberg 1691, n.n. Bl. 9, § VIII-X; § X. (Aus dem Lateinischen übers. von F.R. V.)

<sup>9</sup> [Nicolas Sylvestre] Bergier, *Ursprung der Götter des Heydenthums, nebst einer zusammenhängenden Erklärung der Gedichte des Hesiodus*, 2 Tle., Bamberg/Würzburg 1788, Anmerkungen über die Theogonie, II, 140-49. [L'origine des dieux du paganisme, 2 vol., Paris 1767]; vgl. Michael Buchberger (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1931, II: „einer der bedeutendsten Apologeten des 18. Jhdts.“

### 3. Die etymologische Flußnatur homerischer Poesie

Hölderlin war bekanntlich mit der Dichtung Friedrich Leopold Stolbergs gut vertraut.<sup>10</sup> Besonders die Hymne 'Homer' bietet darin eine markante Kette von Flußmetaphern, welche die Wirkung homerischer Dichtung beschwörend veranschaulichen, wenn sich in des „Gesanges heiligen Strom“ die Wogen hinabwälzen, der Redestrom „sanft nun, wie Quellen [...] / Donnernd und stark nun, wie der Katarakte Sturz“ fließt und „Wahrheit und Schönheit [...] über den Strom“ sich beugen. Sogar Homers Herkunft wird mytho- und geographisch in Troja einbeschrieben: „Da deine Mutter im Thale dich gebar, / Wo Simois in den Skamandros sich ergeußt“.<sup>11</sup> Doch diese Bildersprache ist nicht nur der Tradition redetheoretischer Kritik von Longin und Quintilian entlehnt<sup>12</sup>, sondern sie ist wohl im Verständnis Hölderlins zugleich der Etymologie von ‚rheo‘ im Namen ‚Home-ros‘ verpflichtet, wie sie z.B. der für die zeitgenössische Lektüre Hesiods noch gebräuchliche 'Pasor-Index' erklärt: „*homerheisai*, statt *homerhousai* praes. part. f. g. pl. num. von *home-rheo*, in *Eines zusammenströmen* [...]“.<sup>13</sup>

Dieses etymologische Argument fand eine teils allegorisch-, teils geographisch-bildliche Ausdeutung durch zwei Kupfertafeln zur Ilias, nämlich 'Troia cum locis pertinentibus' und der Rekonstruktion des 'Schildes des Achill' (nach Boivin, 1715), in der englischen Übersetzung von Alexander Pope: Jene zeigt Trojas Geborgenheit im Zusammenfluß zwischen Simoeis und Skamandros; diese ein konzentrisch gegliedertes Rund – in der Kuppe der gestirnte Himmel (physisch); darum zehn Kreissektoren mit menschlichem Zusammenleben (moralisch) – dessen

<sup>10</sup> Emil Lehmann, *Hölderlins Lyrik*, Stuttgart 1922, 57; Adolf Beck, *Hölderlin und Friedrich Leopold Graf zu Stolberg. Die Anfänge des hymnischen Stils bei Hölderlin*. Iduna 1, 1944, 88-114; 91; Wolfgang Schadewaldt, *Hölderlin und Homer*. Erster Teil. HJb 4, 1950, 2-27; 26.

<sup>11</sup> Christian Graf von Stolberg / Friedrich Leopold Graf von Stolberg, *Gesammelte Werke*, Band 1, Oden und Lieder, Jamben, Hamburg 1820, 120. (Nachdruck Hildesheim 1974)

<sup>12</sup> Gerhard Wilhelmi, *Untersuchungen zum Bild vom Fließen der Sprache in der griechischen Literatur*. Diss. Bamberg 1967, 140. James S. Romm, *The edges of earth in ancient thought, geography, exploration and fiction*, Princeton 1992, 182.

<sup>13</sup> Hesiodi, quae exstant. *Accedit insuper Pasoris index, opera et studio Comelii Schrevelii*, Braunschweig 1671, 336. (Der Pasor-Index war fast allen zeitgenössischen Ausgaben angehängt!)

‚hermetische‘ Einfassung das wellenförmige Strömen des Okeanos bildet.<sup>14</sup> Mit beider Anschauung war Hölderlin höchst wahrscheinlich vertraut, da z.B. Johann Jakob Nast, der Lehrer Schillers an der Hohen Karlsschule in Stuttgart, dafür eine „philosophische“ Erklärung in seiner ‚Dissertatio de clypeo homerico‘ (1788)<sup>15</sup> geliefert hatte.

Sollte sich eben die Anschauung (des 1. Kupfers) des „in Eines Zusammenströmen“ schließlich nicht zufällig bei Hölderlin in einem Brief des ‚Hyperion‘ zur Veranschaulichung des Zusammenfließens der Seelen (von Hyperion u. Alabanda) verdichtet wiederfinden, wenn er Hyperion an Bellarmin schreiben läßt:

*Unsre Seelen mußten um so stärker sich nähern, [...]. Wir begegneten einander, wie zwei Bäche, die vom Berge rollen, [...] um den Weg sich zu einander zu bahnen, und durchzubrechen bis dahin, wo sie nun ergreifend und ergriffen mit gleicher Kraft, vereint in Einen majestätischen Strom, die Wanderung in's weite Meer beginnen.* (StA III, 26)<sup>16</sup>

#### 4. Der „gefesselte“ natürliche Redefluß des „poetischen Geistes“

Nimmt man das etymologische Argument von ‚rheo‘ schließlich nicht nur in literaturmorphologischem, sondern in poetologischem Sinne, so birgt es noch eine weitere sinnreiche Ableitung: ‚rhythmos‘. In dieser Gedankenperspektive beginnt dann die Grenze zwischen Stoff und Form von Dichtung derart zu verfließen, daß es Hölderlin möglich wird, eine im Wortlaut fast identische Dichtung bald als geomorphologische Skizze ‚Der gefesselte Strom‘, bald als mythographische Gestalt ‚Ganymed‘ deutend zu überschreiben.

<sup>14</sup> Jean Boivin, Apologie d'Homer et Bouclier d'Achille, [Paris 1715], ND Genève 1970, 236 f. Alexander Pope, The Iliad of Homer. Books X-XXIV, ed. by Maynard Mack, London 1967, 358 ff. (Abb. seitenvertauscht!); s.a. Homer und Troja. Katalog der Ausstellung in der Hessischen Landesbibliothek Wiesbaden vom 2. Mai-31. Juli 1991, 29.

<sup>15</sup> Johann Jakob Heinrich Nast, De clypeo homerico, Stuttgart 1788, V: „Pope, qui peculiarem super Achillis clypeo commentationem versioni suae cum adumbratione clypei ad exemplar Gallicum facta inseruit“ u. XV: „voluisse eum [Homerum] hoc artis opere exhibere universam Naturam“. Johann Heinrich Just Köppen, Erklärende Anmerkungen zum Homer. Bd. 5, Hannover 1792, 171: „[zu Ilias, XVIII]: Weitere Belehrung geben: Nast, de clypeo Homeric. Stutgard. 1784 [sic!]“

<sup>16</sup> Vgl. Wolfgang Schadewaldt, Hölderlin und Homer. Zweiter Teil. HJb 7, 1953, 1-53; 45.

Einige Anschauung zum natürlichen Rhythmus des ‚poetischen Geistes‘ liefert die dem Arbeitskreis vor Augen geführte schematische Periodengliederung (ca. 10 ‚wenn-dann-Implikationen‘), des 1. Satzes der ‚Verfahrungsweise‘. Dabei wird der natürliche Redefluß poetologischer Reflexion wie von Geisterhand kataraktförmig ‚gefesselt‘ und gegliedert, d.h. artikuliert.

Und so läßt sich poetologisch, schlüssig über die Flußdichtung – „still hingleitende Gesänge / Lehrtest du mich [...]“ – vermittelt, auch Hölderlins Entwicklung zu ‚freien Rhythmen‘ nachvollziehen; sollte jedoch die dabei nicht mehr kontrollierbar strömende sprach-philosophische Grenzbegrifflichkeit mit einem „so durchaus bestimmten Denker und Dichter, wie Hölderlin war“<sup>17</sup> an die Ufer des Wahnsinns hinübergelitten sein?

#### 5. ‚Der Rhein‘ – Natürliche Metamorphosen eines Unsterblichen

Für einen Schwaben war der Klang des geographischen Namens für den deutschen Hauptfluß, Rhein, identisch mit dem Klang des Infinitiv des griechischen Verbums ‚rhein‘, fließen. Als Wortwurzel lieferte es zugleich den Grund für seinen ‚rhythmos‘, so daß sich im natürlichen Redefluß des Vortrags einer Hymne ‚Der Rhein‘ wie von selbst das Bild der „Metamorphose eines unsterblichen Wesens“ einstellt; ganz in diesem Sinne äußert sich Hölderlin über das „Gesetz dieses Gesanges“ (StA II, 722) zu Beginn des Entwurfs seiner Hymne.<sup>18</sup>

Und so wurde abschließend für die Interpretation dieser ‚Flußdichtung schlechthin‘ eine m.W. bisher nicht verpflichtete Analogie Leibnizens beigezogen, die durch Bilfinger im Umkreis zeitgenössischer Tübinger Gelehrsamkeit<sup>19</sup> wohl auch Hölderlin bekannt war. In diesem Argument

<sup>17</sup> Wolfgang Schadewaldt, Das Bild der exzentrischen Bahn bei Hölderlin. HJb 6, 1952, 2-27; 3.

<sup>18</sup> Siehe z.B. Emil Lehmann, Hölderlins Lyrik, Stuttgart 1922, 266; Ludwig von Pigenot, Hölderlin. Das Wesen und die Schau, München 1923, 16; Ernst Müller, Hölderlin, Studien zur Geschichte seines Geistes, Stuttgart/Berlin 1944, 456 ff.; Hermann Pongs, Das Bild in der Dichtung. Bd. 1, Marburg <sup>2</sup>1960, 48, 283.

<sup>19</sup> August Friedrich Boek, G.B. Bilfingers dilucidationes philosophicae. Cum praefatione, Tübingen 1768; [Karl Philipp Konz], Schicksale der Seelenwanderungshypothese, Königsberg 1791, 19 zitiert: Johann Adam Oslander, Diss. psychologica de transmigratione animarum humanarum ex suis corporibus in alia corpora, Tübingen 1749, 69 (referiert Bilfinger): „dantur saepius metamorphoses in animalibus“.

wurde eine ‚transmigratio‘ der Seele abgelehnt; die ‚transmutatio‘ aber als wahrscheinlich durch eine bewährte Flußanalogie veranschaulicht:

[...] der Körper befindet sich in einem ständigen Wandel (mutatio) wie ein Fluß; nun ist aber das, was wir Werden (generationem) oder Vergehen (mortem) nennen, nichts anderes als ein größerer und schnellerer Wandel als gewöhnlich, und zwar von der Art, wie eine Schnelle (saltus) oder der Fall (Cataractes) eines Flusses.<sup>20</sup>

Dieses Argument kommentiert Bilfinger:

[...] wenn man den Wandel von Lebewesen (transmutationem Animalium), der sich an einigen durch sinnliche Wahrnehmung und Erfahrung entdecken läßt, mit Leibniz als allgültig (universalem) akzeptieren will: so seien hier Sprünge (saltus) zugestanden, aber nur relative (*respectivi*), so wie bei einem Fluß, wenn er durch felsiges Gelände eher herabstürzt als fließt.<sup>21</sup>

So verströmt im natürlichen Redefluß der Hymne ‚Der Rhein‘ sich in je eigener Form des Deutschen bildender umbildender ‚Geist‘ gemäß Leibnizscher Unsterblichkeitsanalogie und im Sinne des zeitgenössischen Protagonisten für antike Götterursprungslehre, Nicolas Bergier, als Halbgott einer ‚neuen Mythe‘.

<sup>20</sup> Gerhard Bernhard Bülfinger, *Dilucidationes philosophicae de deo, anima humana, mundo [...]*, Tübingen 1725, Sectio III, Cap. V: De immortalitate animae, 398 f. (Aus dem Lateinischen übers. von F.R.V.)

<sup>21</sup> Ebd., 399.

‚Natur‘ in Hölderlins Trauerspiel ‚Der Tod des Empedokles‘

Von

Theresia Birkenhauer

## I

‚Natur‘ in Hölderlins Trauerspiel – dieses Thema kann man auf sehr unterschiedliche Weise befragen. In Hinblick auf den von Hölderlin gewählten Protagonisten: waren philosophische Motive für diese Wahl entscheidend, und gibt es Bezüge zwischen der Naturphilosophie des historischen Empedokles und Hölderlins eigenem Denken? – eine Frage, der insbesondere Gisela Wagner und Uvo Hölscher nachgegangen sind.<sup>1</sup> In Hinblick auf die berühmten ‚Stellen‘: so läßt sich angesichts der Ätnarede im ersten Entwurf, in der Empedokles die Agrigentiner aufruft, ein „neues Leben“ nach dem Vorbild der Natur zu gestalten, nach den philosophischen Traditionen des hier formulierten Naturbegriffs fragen. Man hat Bezüge zu Spinoza<sup>2</sup> untersucht ebenso wie Parallelen zu Herders Konzeption einer ‚Verjüngung‘<sup>3</sup> und insbesondere Hölderlins Nähe zu Denkfiguren Rousseaus.<sup>4</sup> Schließlich, bezogen auf die Entwicklung von Hölderlins Denken: gibt es, wie es vor allem Johannes Hoffmeister und nach ihm Christoph Jamme ausgeführt haben, eine Entwicklung von einer zeitlos zu einer geschichtlich gedachten Natur?<sup>5</sup>

\* Die folgenden Thesen waren Gegenstand einer Arbeitsgruppe im Rahmen der 25. Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft 1996 in Bad Homburg v.d. Höhe.

<sup>1</sup> Vgl. Gisela Wagner, *Hölderlin und die Vorsokratiker*, Würzburg 1937; Uvo Hölscher, *Empedokles und Hölderlin*, Frankfurt/M. 1965.

<sup>2</sup> Vgl. u.a. Ernst Mögel, *Natur als Revolution. Hölderlins Empedokles-Tragödie*, Stuttgart 1994, 130.

<sup>3</sup> Vgl. u.a. Paul Wagmann, *Friedrich Hölderlins Empedokles-Bruchstücke. Eine literarhistorische Untersuchung*. Bern, Leipzig 1939 (Reprint Nendeln/Liechtenstein 1970), 202.

<sup>4</sup> Eine Nähe, die sehr unterschiedlich bewertet wurde: als „Beharren auf einem *Regreß statt einer dialektischen Versöhnung*“ (so Christoph Jamme, „Ein ungelehrtes Buch“. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800, Bonn 1983, 304) oder, wie neuerdings bei Jürgen Link, als „retour inventif“ (Jürgen Link, *Hölderlin-Rousseau, retour inventif*, Paris 1995, 218-247).

<sup>5</sup> Vgl. Johannes Hoffmeister, *Hölderlins Empedokles*. Aus dem Nachlaß hrsg. v. R. M. Müller, Bonn 1963, 105 ff.; Christoph Jamme, „Ein ungelehrtes Buch“, 325 ff.

Ich möchte eine andere Perspektive vorschlagen. Sie betrifft die Form der drei Entwürfe. Denn es gibt einen merkwürdigen Sachverhalt: zwar hat man das Trauerspiel unter vielfältigen thematischen Aspekten untersucht, als Werk jedoch, als dramatische Dichtung, gilt Hölderlins 'Empedokles' als gescheiterter Versuch – ein „künstlerisches Durchgangsstadium“.<sup>6</sup> Der grundlegende Einwand: Hölderlin habe sich von der ursprünglichen Faszination durch das Motiv des freiwilligen Todes letztlich nicht befreien können. So sei die Begründung des Todes schon im ersten Entwurf widersprüchlich; einerseits sei er Sühne für eine Schuld, andererseits Opfer des Einzelnen, dem konstitutive Funktion für die Allgemeinheit zukommen solle.<sup>7</sup> Wenn Hölderlin auch die ‚subjektive‘ Begründung des Todes im Verlauf seiner Arbeit zugunsten einer ‚objektiven‘ überwinde, so werde diese überindividuelle Bedeutung des Todes jedoch dramatisch nicht eingelöst, da der freiwillige Tod in keinem der drei Entwürfe notwendige Antwort auf einen tragischen Konflikt sei.<sup>8</sup> So bleibe das Trauerspiel ein Zwitter, ein dramatisches Sujet, der Selbstmord des Philosophen, dem Hölderlin keine dramatische Form geben könne.

Ich möchte die These formulieren, daß die Entwürfe des Trauerspiels keineswegs formlose ‚Bruchstücke‘ sind, sondern eine Komposition erkennen lassen, und ferner, daß diese Komposition bestimmt ist durch die Art und Weise, wie ‚Natur‘ im Trauerspiel gedacht wird. Methodisch impliziert dies, von den vorhandenen Texten des Trauerspiels auszugehen, anstatt sie von vorneherein zu Torsi eines nicht realisierten Ganzen zu erklären. Bei der Lektüre ist das Formgesetz dramatischer Dichtung zu respektieren. Nicht als thetische Aussagen, in denen der Protagonist zum Sprachrohr des Autors wird, sind die Texte zu lesen; jede Aussage ist eingebunden in eine Struktur, und nur als solche, als Moment innerhalb dieser Komposition, ist sie zu verstehen. Anstatt das Werk zum Anwendungsfall tragödientheoretischer Modelle zu machen, – und in dieser Perspektive erscheint es formlos, undramatisch und untragisch – ist die implizite Poetik des Trauerspiels zu entdecken, die im

<sup>6</sup> Katharina Grätz, *Der Weg zum Lesetext. Editions kritik und Neuedition von Friedrich Hölderlins 'Der Tod des Empedokles'*, Tübingen 1995, 7.

<sup>7</sup> Vgl. u.a. Gregor Thurmair, *Einfalt und einfaches Leben. Der Motivbereich des Idyllischen im Werk Friedrich Hölderlins*, München 1980, 109; Brigitte Haberer, *Sprechen, Schweigen, Schauen. Rede und Blick in Hölderlins 'Der Tod des Empedokles' und 'Hyperion'*, Bonn 1991, 123.

<sup>8</sup> Vgl. v.a. Jürgen Söring, *Die Dialektik der Rechtfertigung. Überlegungen zu Hölderlins Empedokles-Projekt*, Frankfurt/M. 1973.

Gefüge der Szenen, der Textur des sprachlichen Materials, den Motiven, ihren Modifikationen und internen Korrespondenzen realisiert ist.<sup>9</sup>

## II

Warum wählt Hölderlin die dramatische Form? Die zumeist gegebene Antwort: Hölderlin schreibt das Trauerspiel, um dem legendären Tod des sizilianischen Philosophen einen neuen tragischen Sinn zu geben. Daß der Ätnatod für Hölderlin eine „tief symbolische Wahrheit“ gehabt habe<sup>10</sup>, davon gehen die meisten Interpretationen aus: dieser Tod sei „unio mystica mit der Natur“<sup>11</sup>; „beseligende Heimkehr aus der begrenzenden Individuation in die All-Natur“<sup>12</sup>, „Übergang des Lebens in ein höheres Leben, Vereinigung mit dem göttlichen Element, dem Feuer, und so dem Allgöttlichen selbst“.<sup>13</sup> Daraus hat man entsprechend auf Hölderlins Natur-Verständnis während der sogenannten ‚Empedokles-Stufe‘ geschlossen: Natur sei hier noch verstanden als erlösende Instanz, zeitlos gedachter Seinsgrund und deshalb bloßer Gegenbegriff zur ‚Kultur-Sphäre‘.<sup>14</sup> Diese Interpretationen beruhen auf einer vorgängigen Deutung des ‚Symbols‘ ‚Tod im Ätna‘, ohne Beziehung zu der im dramatischen Prozeß dargestellten Bewegung. Meine These ist nun: Hölderlin geht gerade nicht von einer vorgängigen Bedeutung des Ätnatodes aus; vielmehr wird die Bedeutung dieses ‚Symbols‘ erst durch das dramatische Werk, die poetische Darstellung konstituiert – und zwar in den verschiedenen Texten und Entwürfen auf unterschiedliche Weise.

Dies hat etwas mit Hölderlins Wahl gerade dieses Protagonisten zu tun. Mit der Behauptung vom Faszinationspotential des Ätnatodes verbindet

<sup>9</sup> Die folgenden Thesen sind ausführlich entwickelt in: Theresia Birkenhauer, *Legende und Dichtung. Der Tod des Philosophen und Hölderlins Empedokles*, Berlin 1996.

<sup>10</sup> So u.a. Walther Kranz, *Empedokles. Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung*, Zürich 1949, 157 und Ingeborg Hochmuth, *Empedokles in Hölderlins Trauerspiel. Das Altertum* 17, 1971, 43-59; 46.

<sup>11</sup> Jamme, „Ein ungelehrtes Buch“, 310.

<sup>12</sup> Jochen Schmidt, *Tragödie und Tragödientheorie. Hölderlins Sophokles-Deutung*. HJb 29, 1994/95, 64-82; 72.

<sup>13</sup> Wolfgang Schadewaldt, *Die Empedokles-Tragödie Hölderlins*. In: Ders., *Antike und Gegenwart. Über die Tragödie*, München 1966, 97-112; 101.

<sup>14</sup> Vgl. u.a. Söring, *Die Dialektik der Rechtfertigung*, 91; Schmidt, *Tragödie und Tragödientheorie*, 73.

sich die Vorstellung, dieser Stoff gehöre zu den ‚Stoffen und Motiven‘ der Weltliteratur. Daß Hölderlin zunächst einen ‚Tod des Sokrates‘ schreiben wollte, erschien so nicht weiter erklärungsbedürftig. Der Blick auf das 18. Jahrhundert verändert die Perspektive. Der Tod des Sokrates – das war im 18. Jahrhundert das Paradigma schlechthin für den Tod des Philosophen, das auf unterschiedliche Weise ausgelegt und diskutiert, kritisch kommentiert und blasphemisch karikiert wurde. Diesem Tod war ein symbolisches Potential eigen, das noch Hegel – in der Tradition von Rousseau, Diderot, Lessing und Herder – in seinen frühen Schriften zunächst emphatisch beschwört und dann historisch relativiert. Ganz anders der Tod des Empedokles. Er war im 18. Jahrhundert weder ein Thema, noch gar ein prestigeträchtiger Titel. Zwar war die Legende vom Selbstmord im Ätna bekannt, aber mit äußerst negativen Konnotationen. Sie galt als Relikt einer ohnehin zweifelhaften Überlieferung, die ebensowenig ernsthaft zu diskutieren war wie die anrühige politische und philosophische Praxis des dichtenden Pythagoräers. Schon in der Behauptung des Stoffs, den Hölderlin in gewisser Weise überhaupt erst entdeckt, liegt eine Stellungnahme, bedeutete dies doch, der disparaten Überlieferungsgeschichte des historischen Empedokles ein symbolisches Potential zuzusprechen, wie es dem Tod des Sokrates im 18. Jahrhundert ausdrücklich eignete.<sup>15</sup> Diese historische Situierung verändert die Perspektive auf die Empedokles-Texte in zweifacher Weise: zum einen in Hinblick auf das implizite hermeneutische Verfahren, das Hölderlins Texte in bezug auf diese Diskussion zeigen, zum anderen in Hinblick auf das Verständnis der von ihm gewählten Gattung – die dramatische Form.

Beide Aspekte möchte ich erläutern am Beispiel der ersten Texte, die Hölderlin vermutlich im August/September 1797 geschrieben hat, der Ode ‚Empedokles‘<sup>16</sup> wie dem ersten Exposé für sein Trauerspiel, dem

<sup>15</sup> Deshalb konnte Hölderlin einen ‚Tod des Sokrates‘ ankündigen, der Titel war eine Referenz; der Titel ‚Tod des Empedokles‘ jedoch wird lange geheimgehalten und erst preisgegeben, als eine Publikation des Trauerspiels geplant ist.

<sup>16</sup> Im folgenden beziehe ich mich auf die frühe Fassung der Ode (FHA 5, 428 f.), die Hölderlin später, vermutlich nach der Arbeit am ersten Entwurf, zu einer alkäischen Ode umformt.

*Empedokles.*

*In den Flammen suchst du das  
Leben, dein Herz gebietet und pocht und  
Du folgst und wirfst dich in den  
Aetna hinab.*

‚Frankfurter Plan‘. Die Bewegung der Ode zeigt eine Befragung: in den beiden ersten Strophen schließt das Ich jeweils aus der Form des Todes auf das Leben von Empedokles; und jeweils sind es unterschiedliche Ätnabilder, die dieser Befragung zugrunde liegen. Nicht die Polemiken der Spötter gegen die Ätnalegende sind Hölderlins Bezugspunkt. Er verteidigt nicht den Tod von Empedokles, sondern fragt – entgegen der Tradition – nach der Beziehung zwischen Empedokles und diesem besonderen Tod. In der 1. Strophe ist der Ätna als Vulkan metaphorisch konnotiert – als Herz der Erde; Empedokles erscheint als jemand, in dessen ‚Herz‘ diese Flamme ‚pocht‘. Ihn charakterisiert, so die implizite Schlußfolge des Ich, eine unbedingte Suche nach dem Leben, eine Suche jedoch, die nicht er selbst initiiert, sondern von der er ergriffen wird, einer Macht unterworfen, die ihn über die Grenze des menschlichen Lebens treibt. In der 2. Strophe wird der Ätna als *krater*, als Opfergefäß, aufgefaßt; Empedokles’ Tod erscheint nicht als Ausdruck einer Unterwerfung, sondern als freiwillige Geste. Wie Kleopatra ihre Perlen, so hat er die ihm ebenfalls von der Natur geschenkten ‚Kräfte [s]eines Lebens‘ verschwenderisch geopfert, sie dadurch aber zugleich den Menschen entzogen. Die ersten Strophen sind mehr als eine positive wie negative Beurteilung des Selbstmordes; beide Befragungen der Korrespondenz zwischen Empedokles und dem Ort seines Todes führen zu gegensätzlichen Vermutungen über sein Leben. Wirkt in ihm eine gefährliche, unbedingte Macht, oder ist es gerade diese Macht, der er seine außergewöhnlichen Begabungen verdankt? Ist das, was ihn tötet, zugleich das, was ihn auszeichnet? In der 3. Strophe wird die Korrespondenz zwischen Empedokles und dem Ätna zu einem Urteil resümiert, indem das Ich die gegensätzlichen Aspekte der Figur aus dieser Beziehung begreift: Empedokles’ Nähe zu dem ‚Element‘ äußert sich in Abhängigkeit wie Gleich-

*Perlen zerschmelzt' im Weine die Königin,  
Die Verschwenderin! mochte sie doch  
Hättest nur du nicht deine Perlen  
Die Kräfte deines Lebens  
Dem alten gährenden Becher geopfert.*

*Kühn war, wie das Element das ihn hinwegnahm,  
Der Getötete, kühn und gut,  
Und ich möchte ihm folgen, dem  
Heiligen Manne,  
Hielte die zarte Liebe mich nicht.*

heit. So hat er sich nicht selbst getötet, er ist der „Getödtete“ und insofern passives Opfer; zugleich aber ist er das Gegenteil, nämlich „kühn“; einer tödlichen Anziehung erlegen und gleichwohl „gut“. Diese Figur besitzt keine eindeutige Identität: sie ist zugleich Opfer und Held, abhängig und souverän. Statt aufgrund des freiwilligen Todes auf einen fest umrissenen Charakter zu schließen, erkennt das Ich das Gegenteil: eine Figur im Konflikt ihrer tödlichen Gefährdungen, die zugleich ihre produktiven Möglichkeiten sind. Dies ist ausgedrückt in der Anrede: „Heilige[r] Mann[er]“, die als Übersetzung des griechischen *theios aner* gelesen werden kann. „Empedokles“, diesem Namen, der als Titel des Gedichts Frage und Antwort zugleich ist, ist damit eine neue Bedeutung gegeben.

Auch das erste Exposé für das Trauerspiel, der ‘Frankfurter Plan’, sollte als Titel nichts als den Namen tragen. Gerade dieser frühe Text gilt als Dokument der Hölderlin attestierten Todesfaszination. Er besteht aus zwei Teilen, einem Porträt, das in philosophisch-diskursiver Form Aussagen über den Charakter von Empedokles macht, und einem Szenario für „Ein Trauerspiel in fünf Acten“ (StA IV, 145). Das Porträt zeichnet einen Charakter extremer Widersprüchlichkeit, den „Kulturhaß“ (StA IV, 145) und Melancholie und gleichzeitig eine Sehnsucht, „leben und lieben“ zu wollen „wie ein Gott“, bestimmen (StA IV, 145). Empedokles ist keineswegs eine ‚schöne Seele‘, die sich in der Abstinenz von der Welt rein erhalten will.<sup>17</sup> Im Gegenteil, Hölderlin begreift ihn als extrem ‚unreine‘ Figur, die bestimmt ist von widerstreitenden Leidenschaften, einem Denken und Fühlen, das in seiner Opposition zum Vorhandenen maßlos ist, weil es die Endlichkeit menschlicher Verhältnisse überschreiten will.

Darin antwortet das Porträt den philosophischen Diskussionen über den historischen Empedokles im 18. Jahrhundert. Dort gab es jeweils die Tendenz, Empedokles eine fest umrissene Identität zuzuschreiben – sei es als pythagoräischer Politiker, als einsamer Naturforscher, als melancholischer Philosoph. Diesem Ideal der Kohärenz setzt Hölderlin den Charaktertypus gegensätzlicher Strebungen entgegen. Empedokles ist beides, die Figur, die öffentlich wirkt, und der Einsame, der sich der Natur zuwendet. Aber er ist es nicht in harmonischer Ergänzung, sondern in widerstreitender Gleichzeitigkeit.<sup>18</sup> Hölderlin bezieht sich auf die Diskussionen des 18.

<sup>17</sup> Vgl. Jamme, „Ein ungelehrtes Buch“, 300.

<sup>18</sup> Mit der Hervorhebung von „Gemüth“ und „Philosophie“ (StA IV, 145) des Empedokles nimmt Hölderlin ebenfalls Bezug auf eine Dichotomie, die in diesen Debatten immer

Jahrhunderts nicht als ‚Quellen‘, die bestimmte Fakten über Empedokles mitteilen, er antwortet ihnen als Texten, die bestimmte Bilder von Empedokles behaupten. Sein Einspruch gegen die Überlieferung verbindet sich mit einer völlig neuen Deutung der Figur: Hölderlins Antwort liegt in der Form, die er für die Darstellung seines Stoffs wählt.

Die absolute Unvereinbarkeit zwischen den grenzenlosen Wünschen von Empedokles und dem Leben in „besondere[n] Verhältnissen“ (StA IV, 145) ist so akzentuiert, daß von vorneherein evident ist: Empedokles kann, was er sucht, im „Vorhandene[n]“ (StA IV, 145) nicht finden. Also steht die Notwendigkeit des Todes von Anfang an fest, ist subjektiv, bzw. ontologisch begründet – so die Einwände. Diese Kritik verstellt, daß mit dem ‘Frankfurter Plan’ ein poetologisches mehr denn ein inhaltliches Problemfeld skizziert ist. Schon der formale Aufbau zeigt dies. Mit der Zweiteilung von Porträt und Szenario, die oft übersehen worden ist, wählt Hölderlin bereits hier eine Form, die er zwei Jahre später weit differenzierter mit dem ‘Grund zum Empedokles’ aufgreift, der ebenfalls unmittelbar in ein szenisches Exposé übergeht. Die poetologische Unterscheidung zwischen „Grund“ und „Darstellung“ (StA IV, 150) läßt sich bereits für den ‘Frankfurter Plan’ geltend machen. Das Porträt gibt nicht Hölderlins philosophische Position wieder. Es hat die Funktion, die dramatische Form selbst zu begründen, indem es benennt, was durch die dramatische Darstellung in Erscheinung treten soll – den Charakter des Empedokles. Deshalb kann diese Beschreibung nicht als Ausgangspunkt der dramatischen Handlung verstanden werden, als gebe sie das Bewußtsein wieder, das der Protagonist im 1. Akt von sich selbst hat. Sich selbst erkennt Empedokles erst im 5. Akt: „Die zufälligen Veranlassungen zu seinem Entschlusse fallen nun ganz für ihn weg und er betrachtet ihn als eine Nothwendigkeit, die aus seinem *innersten Wesen* folge.“ (StA IV, 148)<sup>19</sup> Dies besagt nicht, daß Empedokles den Tod aus persönlichen Gründen sucht; benannt ist eine Erkenntnis, die Empedokles „nun“, im 5. Akt, macht. Das Trauerspiel inszeniert den Prozeß, an dessen Ende Empedokles sich selbst, sein „innerste[s] Wesen“, begreift. Bezogen auf den Protagonisten hat die Handlungsfolge die Funktion, den Prozeß einer

wieder variiert wurde – die Kritik der irrationalen Züge von Empedokles auf der einen, die Anerkennung seiner philosophischen Verdienste auf der anderen Seite. Hölderlin spielt das „Gemüth“ nicht gegen die „Philosophie“ aus, aber die Einheit, die er behauptet, ist gleichwohl keine des moderaten Ausgleichs.

<sup>19</sup> Alle kursivierten Stellen in Zitaten sind Hervorhebungen der Verfasserin.

Selbsterkenntnis zu initiieren. Aber nicht als ‚Reifwerden zum Tode‘, sondern im Gegenteil als Korrektur von Todesvorstellungen. Denn es ist durchaus nicht so, daß Empedokles sich von vorneherein zum Tod im Ätna entschließt. Der Handlungsverlauf sieht vor, daß er dreimal Konflikten von ‚Ehre und Liebe‘ (StA IV, 147) ausgesetzt und damit den gegensätzlichen Tendenzen seines Charakters konfrontiert wird. Zuerst antwortet er mit einem „geheimen Hange“ (StA IV, 145), sich zu entfernen, „seine Absicht“ (StA IV, 146), die er verschweigt, ist zunächst allein der Selbstmord. Erst am Ende wählt er den Tod im Ätna als einen Tod, der seinem „innersten Wesen“ entspricht. Auf die Erkenntnis der Notwendigkeit des Todes antwortet Empedokles mit einer Wahl der Todesart: der Tod im Ätna ist eine Geste, in der dieses „Wesen“ für die anderen sichtbar wird: die Agrigentiner erkennen ihn nun als „großen Mann[]“ (StA IV, 148).

Inwiefern ist gerade dieser Tod Ausdruck des „Wesens“ von Empedokles? Es heißt, Empedokles wolle „durch freiwilligen Tod sich mit der unendlichen Natur [...] vereinen“ (StA IV, 147). Der Ätna ist weiblich konnotiert – nicht destruktiv, wie in der 2. Strophe der Ode, als Vulkan, der „gährend“ Empedokles und seine „Kräfte“ auslöscht –, sondern als „unendliche Natur“, ein Gegenüber, bei dem Empedokles die Erfüllung seines Verlangens „leben und lieben“ zu wollen „wie ein Gott“ sucht. Dieser Tod ist aber nicht die Lösung, sondern Ausdruck des Konflikts der Figur: die Erfüllung seiner Liebe zum ‚Unendlichen‘, die Empedokles mit diesem Tod sucht, zeigt ihn zugleich als jemanden, der diese Erfüllung in der Liebe zu den Menschen nicht finden kann. Insofern ist der Formulierung „sich mit der unendlichen Natur zu vereinen“ – kein Plädoyer für eine ‚Rückkehr zur Natur‘ zu entnehmen. Nicht als solcher hat der Ätnatod symbolische Bedeutung, Bedeutsamkeit kommt ihm nur insofern zu, als er auf Empedokles, auf dessen Charakter verweist.

Hölderlin konstruiert eine strenge Korrespondenz zwischen Empedokles und diesem Tod; diese Korrespondenz aber wird erst durch die dramatische Darstellung sichtbar gemacht. Mit dem Verständnis der Figur, das sich in den drei Entwürfen verändert, verändert sich ebenso die Symbolik des Bildkomplexes ‚Ätna‘. Schon im ‚Frankfurter Plan‘ ist zu unterscheiden zwischen der immanenten Handlung – dem Prozeß der Selbsterkenntnis – und dem, was durch die dramatische Darstellung gezeigt wird. Fragt man nach den poetologischen Implikationen der so oft kritisierten formalen Eigenheiten des ersten szenischen Exposés, seiner aufwendigen

epischen Breite und der „künstliche[n] Dehnung“<sup>20</sup>, wird dies deutlich. Die Abfolge des dramatischen Geschehens ist so konzipiert, daß Empedokles immer wieder in den extremen Reaktionen seines „Gemüth[s]“, seinen Unversöhnlichkeiten wie seinem Leiden sichtbar wird. Deshalb die Wiederholung und Steigerung desselben Konfliktes. Die Handlung hat nicht die Funktion, den Tod als letzten Ausweg aus einer tragischen Kollision zu motivieren. Hölderlin wählt die dramatische Form, weil ihre Darstellungsstruktur ermöglicht, einen exzentrischen Charakter in seiner widersprüchlichen Konstitution und den Tod im Vulkan als Signum dieses Charakters sichtbar zu machen. Schon der ‚Frankfurter Plan‘ zeigt, daß es Hölderlin weder darum ging, Empedokles’ Freitod zum großen Sterben zu stilisieren, noch den anrühigen Tod zu rehabilitieren. Angesichts der polemischen Kommentare zum Ätnatod wäre mit Recht zu erwarten, daß er die Legende zur dramatischen Geschichte eines großen Sterbens gestaltet. Doch das dramatische Potential der Legende bleibt vollständig ungenutzt – und gerade hierin hat man den grundlegenden, für das Scheitern des Empedokles-Projekts verantwortlichen Mangel gesehen.<sup>21</sup> Nicht der Tod und dessen Rechtfertigung ist Thema des Trauerspiels, sondern Empedokles selbst. Das Sichtbarwerden des Charakters ist das zentrale Problem der dramatischen Form.

### III

Schon der ‚Frankfurter Plan‘ folgt nicht mehr dem Schema der progressiven Entfaltung eines tragischen Konfliktes, gezeigt ist der Prozeß einer Korrektur. Das Kompositionsprinzip des ersten Entwurfs ist wesentlich komplexer. Als neu gegenüber dem ‚Frankfurter Plan‘ gilt die Einführung des Motivs einer ‚Schuld‘ des Empedokles. So unterschiedlich diese ‚Schuld‘ auch interpretiert wurde – als Kritik aufgeklärter Naturbeherrschung<sup>22</sup> oder Kritik des Idealismus<sup>23</sup> – immer wurde sie ver-

<sup>20</sup> Vgl. Emil Staiger, Der Opfertod von Hölderlins Empedokles. HJb 13, 1963/64, 1-20; 5.

<sup>21</sup> Vgl. Jürgen Söring, Hölderlins Empedokles. Die Tragödie eines Trauerspiels. Bad Homburger Hölderlin-Vorträge 1988/89, 78-101; 82.

<sup>22</sup> Vgl. u.a. Christoph Jamme, „Jedes Lieblose ist Gewalt“. Der junge Hegel, Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung. HJb 23, 1982/83, 191-228; 225.

<sup>23</sup> Vgl. u.a. Wolfgang Binder, Hölderlins Dichtung im Zeitalter des Idealismus. In: Ders., Hölderlin-Aufsätze, Frankfurt/M. 1970, 9-26; 22.



standen als dramatisches Motiv, das die Notwendigkeit des Todes – als Sühne, Buße oder Opfer – begründe. Doch dabei wird die Form, in der die Selbstvergottung von Empedokles im Trauerspiel thematisiert ist, nicht beachtet. Nicht, daß Empedokles die Hybris begangen hat, ist entscheidend, sondern daß und wie er sie erkennt. Im Text ist die Bedeutung dieses Erkennens indirekt kommentiert:

*Pausanias:*

*Warum*  
*Verbirgst du mirs, und machst dein Leiden mir*  
*Zum Räthsel? glaube! schmerzlicher ist nichts.*

*Empedokles:*

*Und nichts ist schmerzlicher, Pausanias!*  
*Denn Leiden zu enträthseln. [...]* (StA IV, 20, v. 463-67)

Rätsel und Enträtselung – damit ist die Form des ersten Entwurfs beschrieben. Die wesentliche Differenz zum 'Frankfurter Plan' besteht nicht in einer präziseren dramatischen Motivierung des Todes. Hölderlin gibt den großen Handlungsbogen auf, geblieben sind zwei Akte gegengleicher Struktur. Zu beachten ist jedoch eine Besonderheit der dramaturgischen Konstruktion: beide Akte sind jeweils um ein Ereignis zentriert, das dem dargestellten Geschehen vorausgeht. Der 1. Akt beginnt, nachdem Empedokles sich einen Gott genannt hat, der 2. Akt, nachdem er seine Entscheidung zum Tod gefaßt hat. Weder die Selbstpreisung als Gott noch der Entschluß zum Selbstmord sind dramatisch motivierte Reaktionen auf eine konfliktuelle Situation. Sie sind auf der Handlungsebene nicht kausal miteinander verknüpft. Doch was man als eigentliche Schwäche der Konzeption verstanden hat, bedingt die gegenüber dem 'Frankfurter Plan' grundlegend veränderte Komposition. Mit diesem Aufbau ist eine Verschiebung verbunden: nicht die Tat selbst – das Ereignis der Selbstpreisung, die Entscheidung zum Tod – steht im Zentrum, sondern deren Kommentierung; die Fragen, Reaktionen, Deutungen, die sie auslöst. In beiden Akten ist der Prozeß einer Befragung dargestellt.

Im 1. Akt ist das Leiden von Empedokles, das der Hybris folgt, Anlaß wie Thema aller Gespräche. Empedokles ist für die anderen zum „Räthsel“ geworden – so das Motiv, das in allen Reden über ihn auftaucht. Alle Figuren betonen Aspekte des Unbegreifbaren, aber jede Figur sucht dieses Phänomen anders zu deuten. Es sind unterschiedliche Subjektbegriffe, unter denen Empedokles die gegensätzlichsten Attribute

zugesprochen werden, aber jedesmal wird sein Genie eindimensional verstanden: als Genie qua Inspiration (Panthea), als Genie qua Autonomie (Pausanias), als ruhmreiche Wirksamkeit (Delia), als politisches Schwärmertum (Hermokrates), als Phänomen unbegreiflicher Transgression (Kritias). Nicht Exposition, die den Protagonisten positiv wie negativ beleuchtet, sind diese Szenen. Die Form der Darstellung hat semantische Implikationen. Gezeigt ist der Streit um den „Übermuth des Genies“ (StA IV, 446), wie Hölderlin die Selbstpreisung kommentiert. Anders als im 'Frankfurter Plan' sind es nicht dramatische Ereignisse, die den Charakter sichtbar werden lassen; an ihre Stelle tritt die Perspektivierung durch verschiedene Stimmen. Diese Perspektivierung ist eine doppelte: jede Aussage über Empedokles ist gebunden an die Figur, die spricht; es gibt keine ‚objektive‘ Aussage über ihn, sein Bild wird vieldeutig. Umgekehrt sind alle Figuren durch die Art ihres Sprechens über Empedokles charakterisiert. Der Dialog hat nicht die Funktion, das Fortschreiten einer Handlung zu befördern, die Handlung wird nicht durch Sprache bezeichnet, sie vollzieht sich allererst und ausschließlich in ihr.

Dies ist bestimmend für das Formexperiment des ersten Entwurfs. Deshalb ist der Text nicht zu lesen auf dem Hintergrund von Dramaturgien, die nach einer dramatischen Handlungslogik fragen. Das Trauerspiel beginnt mit dem jeweils perspektivisch verzerrten Sprechen der anderen über das „Genie“ Empedokles. Auch Empedokles' Sprechen ist verzerrt; aber indem er aufbegehrt gegen den Verlust seines vormaligen Lebens, vermag er, anders als alle anderen, sein Leiden zu enträthseln, seinen „Übermuth“ zu begreifen. Der Glaube des Schülers an den „Zauber“ (StA IV, 17, v. 371) grenzenloser Autonomie, der auch der seine war, zwingt ihn, seine Erkenntnis auszusprechen. Diese monologische Passage im 4. Auftritt (StA IV, 17 f., v. 375-409) ist grundlegend für den ersten Entwurf<sup>24</sup>; hier taucht zum ersten Mal ein Motiv auf, das dann in vielfältigen Variationen entwickelt wird: das der Gabe. Empedokles beschreibt sein Heranwachsen als Anverwandlung an die Bewegung des Lichts, das sein Anderes, das Dunkel der Erde sucht, sich in der Verausgabung an es verschwendet und so Leben ermöglicht. Dargestellt ist, wie auch er das Prinzip der Gabe als Bestimmung seines Lebens erkennt und nicht mehr selbstbezogen, in nur negativer Beziehung zu den „Menschen“ ver-

<sup>24</sup> Es ist der einzige Text des Trauerspiels, den Hölderlin selbst veröffentlicht hat; im Brief an den Bruder vom 4. Juni 1799 zitiert er die Passage in der Fassung des zweiten Entwurfs.

bleibt: „[...] und offen gab / Mein Herz wie du der ernsten Erde sich / Der Leidenden [...]“ (StA IV, 17, v. 390-392). Beschrieben ist ein Gabentausch: Empedokles, der sein Herz der „ernsten Erde“ „gab“ und „Gelobt“ [...] / Die Schicksaalvolle furchtlos treu zu lieben“ (StA IV, 18, v. 393-94), erhält von ihr Sprache; seine Sprache ist Echo dessen, was er vernimmt. „All deine Freuden, Erde! [...] / [...] herrlich, wie sie sind, / [...] / Sie alle gabst du mir [...]“ (StA IV, 18, v. 398-401).

Es ist ungenau, Empedokles' verlorenes Verhältnis zur Natur als „harmonisch“ oder „machtfrei“ zu charakterisieren; damit ist es einseitig, nur aus der Perspektive von Empedokles beschrieben. Dargestellt sind zwei Verhältnisse, ein Prozeß, in dem beide, Empedokles wie die Natur, einander entsprechen. Diese Korrespondenz realisiert sich im reziproken Geben; sie ist abhängig von der Ausbildung eines Bewußtseins im Verhältnis zur Natur, das sich ihr anverwandelt. Deshalb ist die Struktur dieser Relation kompliziert. Denn sie besteht zwischen zwei Gebenden, die durchaus nicht gleich sind. Da die Natur als solche eine „gütige“ (StA IV, 17, v. 368) ist, ist es allein der Mensch, der die Gegenseitigkeit herstellen, sie aber auch verletzen kann. Empedokles beschreibt seine Hybris als Verleugnung dieser Gegenseitigkeit. Was selbstlose Hingabe war, ein freiwilliges Entgegenkommen – „Voll Liebe sich in dir vergaßen“ (StA IV, 15, v. 339) – hat er selbstbezogen beansprucht. Seine Hybris ist nicht Ausdruck von Stolz oder Herrschaft, sie ist Ausdruck einer Verkehrung: aus der Gabe der Natur ist das Gift selbstmächtiger Rede geworden.

Wesentlich ist nun, daß die Darstellung dieses Gaben-Verhältnisses nicht bloß eine Aussage über ‚Natur‘ wie über Empedokles' Beziehung zu ihr ist. Das Verhältnis der Gabe ist nicht allein Thema des ersten Entwurfs, es ist auch strukturbildend für seine Form. Dies läßt sich verfolgen anhand des Motivs der Verkehrung der Gabe zum Gift, das im Text immer wieder variiert und differenziert ist. Die Struktur dieser Inversion bestimmt die Darstellungsform des Trauerspiels.

Empedokles bleibt mit seiner Erkenntnis allein. Das „Räthsel“, das er für die anderen bedeutet, findet seine Auflösung erst durch das Geschehen, das das Trauerspiel darstellt. Der 1. Akt ist strukturiert durch eine zeitverschobene Entwicklung: Empedokles hat sein Verhältnis zur Natur verkehrt, dieselbe Verkehrung ereignet sich im Verhältnis Volk-Empedokles. Auch das Volk verleugnet sein vormaliges Verhältnis zu Empedokles, wenn es einen spiegelverkehrten Austausch vollzieht und sich der Sprachautorität des Priesters unterwirft. Das Gericht gegen Empedokles

im 5. Auftritt ist gezeigt als Triumph verkehrten Sprechens, Hermokrates dargestellt als jemand, der durch die Rede vergiftet, sie als Pharmakon einsetzt, und der noch mit dem Fluch, der Empedokles als Sündenbock ausschließt, sich dessen Sprache in Form entstellender Mimikry bemächtigt. Ihm antwortet Empedokles durch einen Gegenfluch, der diese Verkehrungen überbietet, indem er sie bis ins Äußerste steigert. Am Ende dieser Szene ist Agrigent zu einer toten, weil sprachlosen Stadt geworden.

Der 2. Akt zeigt die Auflösung dieser Verkehrungen. Was als Handlung einfach zu beschreiben ist – Empedokles und das Volk versöhnen sich, dann begründet Empedokles seinen Entschluß zu sterben – ist dargestellt als der komplizierte Prozeß einer gegenseitigen Befragung. Auch hier gibt es eine zeitverschobene und entgegengesetzte Entwicklung. Ebenso plötzlich, wie sich Empedokles mit der Natur versöhnt und sterben will, versöhnt sich das Volk mit Empedokles, um wieder mit ihm zu leben. Was man als ‚unverständlich‘ kritisiert hat, ist bewußte Darstellung, denn jeweils sind diese Versöhnungen als einseitige, von den Verkehrungen des 1. Aktes geprägte, gezeigt. Empedokles sucht eine „Wiederkehr“ (StA IV, 51, v. 1172) zur Natur, aber sein Wunsch zu sterben ist der Wunsch, das „Geschehene[]“ (StA IV, 52, v. 1176) zu „begraben“ (StA IV, 54, v. 1237), es zu vergessen. Ausdruck dieses Wunsches ist die Weigerung zu sprechen. Das Volk will lediglich den Austausch der Sprachautoritäten revidieren und sucht in Empedokles erneut den König, den Gesetzgeber, den Weisen. Die Auflösung dieser extremen Haltungen vollzieht sich als Aussprache im wörtlichen Sinn, einem Prozeß der wechselseitigen Befragung und Korrektur, in dem alle Verkehrungen, die der 1. Akt gezeigt hat, benannt werden. Korrigiert wird bei Empedokles ein Todeswunsch, mit dem er sich den Menschen entziehen will, beim Volk die abhängigen Identitätszuschreibungen für Empedokles. Aus dem Verkennen wird ein sukzessives Erkennen. Am Ende dieses Prozesses kann das Gabenverhältnis erneuert werden: Empedokles verweigert nicht länger seine Rede, er gibt dem Volk sein „Wort“ (StA IV, 64, v. 1506). Der Einwand, die Ätnarede sei der dramatischen Bewegung äußerlich, gilt weder für ihren Ort innerhalb des Trauerspiels noch für ihren Inhalt. Dem Zeitpunkt nach ist diese Rede durch den Prozeß der Aussprache ebenso vorbereitet wie ermöglicht: die Aussage „Heut ist mein Herbsttag“ (StA IV, 65, v. 1514) ist deshalb nicht teleologisch, sie reflektiert den im Trauerspiel dargestellten Prozeß. Der Form nach ist der Austausch der „Kron“ (StA IV, 64, v. 1499) gegen das

„Wort“ eine Gabe. Zum dritten ist dieser Aufruf nicht abstrakte Lehre, Prophetie eines Todesgewissens, denn Empedokles gibt mit diesem Wort sich selbst, sein „Innerstes“.<sup>25</sup> Was dies meint, zeigen die sprachlichen Figuren der langen Rede, die in drei Ansätzen entworfen ist. Empedokles überträgt die Bewegung seines eigenen Lebens auf die des Volkes: so, wenn er die Agrigentiner aufruft, den Gabentausch zur Form des gesellschaftlichen Zusammenlebens zu machen, „Wort“, „Gut“, „That“ und „Ruhm“ zu teilen (StA IV, 66, v. 1556-57); so, wenn er für das Volk – analog zu seinem eigenen Leben – den Prozeß beschreibt, in dem sich ein wechselseitiges Verhältnis von Hingabe und Gegengabe zur Natur erst herstellen kann.

Doch mit der Ätnarede ist der Prozeß der Auflösung noch nicht beendet. Für das Verständnis des Todes von Empedokles ist es entscheidend, daß sein Sterben nicht als notwendig für den „neue[n] Tag“ (StA IV, 68, v. 1604) des Volks angesehen wird. Auch nach dieser Rede steht sein Bleiben für die Agrigentiner weiterhin in Frage. Empedokles beantwortet ihre Bitten nun mit dem Argument: „Gelebt hab ich“ (StA IV, 70, v. 1665). In der Ausführung dieses Arguments besteht die letzte Begründung des Todes. Empedokles klärt die Agrigentiner über sein Leben auf: er löst noch die letzte Abhängigkeit, die von seiner Person, für die anderen auf, aber nicht durch seinen faktischen Tod, sondern indem er ausspricht, wer er ist. Kommentiert aber ist nichts anderes als die Bewegung, die das Trauerspiel dargestellt hat: die Verausgabung des Wortes. Zweimal wird diese Gabe ausgelegt: in Hinblick auf den eigenen Lebenslauf wie im Verhältnis zur Natur. Was die Rede an die Agrigentiner war, wird von Empedokles explizit benannt, sie war nicht bloßer Appell: „Und konnt' ich noch mein liebstes euch zulezt / Mein Herz hinweg aus meinem Herzen geben.“ (StA IV, 71, v. 1698-1699). Noch einmal ist ein Austausch beschrieben: Empedokles, der sein „Herz“ der „ernsten Erde“ „gab“ und von ihr seine Sprache erhielt, hat jetzt diese Sprache, sein „Herz“, dem Volk gegeben und damit der Erkenntnis entsprochen, daß seine Sprache nicht ihm, sondern dem Volk gehört. Mit dieser Geste der Verausgabung aber hat sich das Leben von Empedokles erfüllt und realisiert. Wenn er auf ein Weiterleben verzichtet, so nicht, weil er sich den Menschen entziehen will, sondern weil er mit der Erfüllung seines Lebens auch dessen Ende anerkennt. Empedokles' Tod

<sup>25</sup> So eine zunächst notierte Formulierung: „Ihr nötiget mein Innerstes mir ab.“ (FHA 12, 273, Z. 28)

ist weder notwendig, noch tragisch, sondern möglich geworden. Seinen freiwilligen Tod versteht er als Rückgabe seines Lebens an die Natur – und nur in diesem Sinn, als Ausdruck des Dankes, ist sein Tod ein Opfer. Er bittet die Agrigentiner, dies anzuerkennen, wenn er ihnen in einer zweiten Auslegung seiner Gabe sagt, daß sie sein Wort nicht ihm, sondern der Natur verdanken. Das „Herz“, das er den Agrigentiner gab, war „das Herz“, das sie „Mit ihrer Wonne füllte“ (StA IV, 73, v. 1752-53); sein „Innerstes“ war nicht sein Eigenes, sondern Gabe der Natur an ihn. Daraus begründet sich auch die Wahl der Todesart: Empedokles verweist die Agrigentiner am Ende auf den Ort seines Todes als ein Zeichen, das er als Ausdruck seines Lebens zurückläßt. Dem entspricht die Beschreibung des Ätna: er ist jetzt nicht mehr dargestellt als Vulkan, in dessen Krater Empedokles das „Sterbliche[]“ (StA IV, 54, v. 1238) begraben will, sondern als ein Berg, an dem sich Licht und Erde begegnen, das „leuchtende[] Gestirn“ und die „Flamme“ des Vulkans (StA IV, 80, v. 1916; 1932). So wird der Ort des Todes, Ort eines harmonischen Ausgleiches, zum Zeichen für Empedokles, desjenigen, den „Licht und Erde liebten“ (StA IV, 74, v. 1773).

Weder das ‚Vermächtnis‘ noch der Tod von Empedokles sind Thema des ersten Entwurfs. In der Komposition des Trauerspiels selbst ist dessen Aussage realisiert. Die Struktur der Gabe – im Verhältnis Natur-Empedokles-Volk – bestimmt den dramaturgischen Aufbau und ist zugleich dessen Thema. Die Gabe impliziert ein Verhältnis von Gegenseitigkeit, das den Beschenkten verpflichtet, aber gleichwohl auf Freiwilligkeit beruht. Die Verkehrung dieses Verhältnisses besteht darin, die Reziprozität und damit die freiwillige Verpflichtung zu leugnen. Aus der Gabe wird dann ein Gift. Der doppelte Sinn des Wortes Gift, das sowohl Geschenk wie tödliches Übel bedeutet, wird von Hölderlin durch die Komposition des ersten Entwurfs interpretiert. Gezeigt ist der Prozeß der Entstehung von Verkehrungen des Sprechens und ihre Auflösung. Innerhalb des Handlungsverlaufs, der die Struktur eines Umschlags hat – der Krise des 1. Aktes antwortet die Versöhnung des 2. Aktes – ist der Prozeß einer Umkehr von Bedeutungen dargestellt. Diese Umkehr ist das eigentliche Thema des Trauerspiels. Zeigt der 1. Akt den Umschlag des Geschenks der Sprache in das Gift abhängiger und selbstbezogener Sprachermächtigung, so zeigt der 2. Akt den Prozeß extremer Verkehrungen und extremer Versöhnungen, in dem aus dem Gift verkehrten Sprechens ein heilendes wird. Am Ende dieser Bewegung ist das Verhältnis der Gabe in der Relation Empedokles-Natur-Volk vollständig

restituiert: sein Wort übereignet Empedokles dem Volk und löst damit von sich ab, was sein „Innerste[s]“ war, seine Sprache, sein Leben aber übereignet er der Natur. Zugleich ruft er das Volk auf, das Verhältnis von Hingabe, das es allein zu ihm hatte, auf die Natur zu übertragen: „O gebt euch der Natur [...]!“ (StA IV, 65, v. 1533). Die gegenläufigen Entwicklungen finden ihre Auflösung in diesem spiegelsymmetrischen Austausch: wie Empedokles seine Sprache von sich als sprechendem Subjekt abgelöst hat, so soll sich das Volk von Empedokles lösen.

Insofern läßt sich von einer versöhnenden Perspektive des ersten Entwurfs sprechen. Die Figur eines freien Todes, die Hölderlin der Todesfigur des notwendigen Opfers entgegenstellt, ist eingebunden in diesen Prozeß. Der gesamte 2. Akt zeigt die fortgesetzte Befragung des Entschlusses zu sterben und zugleich die Korrektur von Todesvorstellungen. Am Ende sind alle Bedeutungen des Lebens wie des Todes von Empedokles ausgesprochen. Wenn Hölderlin auf die Darstellung einer abschließenden Sterbeszene verzichtet, so liegt dies in der Konsequenz der dramaturgischen Konzeption. Der ‚Tod des Empedokles‘ ist im dramatischen Prozeß realisiert, Empedokles’ ganzes Wesen ist Sprache geworden.

Diese Form der Darstellung – die Darstellung der Entstehung und der Auflösung von Verkehren –, die im ersten Entwurf dem poetischen Material des Textes und dem Gefüge der Szenen zu entnehmen ist, wird von Hölderlin erst im ‚Grund zum Empedokles‘ systematisch entwickelt und erläutert. Zwischen beiden Texten besteht nicht jene Zäsur, die man aufgrund einer inhaltlichen Interpretation der Rechtfertigungen des Todes angenommen hat. Die im ersten Entwurf realisierte, aber nicht explizit benannte dramaturgische Konzeption ist grundlegend für Hölderlins Verständnis der tragischen Form – als Auflösung von Verkehren.

#### IV

Der erste Entwurf läßt eine geschlossene Komposition erkennen, die nicht der Struktur eines drei- oder fünftaktigen Trauerspiels folgt. Warum wird dieser Entwurf gleichwohl nicht beendet? Die Frage stellt sich anders, wenn man von Hölderlins tatsächlichem Arbeitsprozeß ausgeht. Schon mit der Bezeichnung „erster, zweiter, dritter Entwurf“ verbindet sich die Vorstellung, Hölderlin setze mit jedem Entwurf neu an. Als *Movens* des Arbeitsprozesses gilt das Bemühen um eine verbesserte Begründung des Todes. Doch Hölderlins Arbeitsprozeß hat eine andere Form; er beginnt

nicht von vorn, sondern vom Erreichten, vom Ende her und befragt das jeweils zuvor dargestellte Verständnis der Figur. Zum Kristallisationspunkt dieser Befragung wird das Verhältnis von Subjektivität, Sprache und Natur. So setzt der zweite Entwurf an den Anfang, was der erste Entwurf entfaltet hat: Empedokles ist jetzt von vorneherein derjenige, der dem Volk das Wort gibt. Gestritten wird jetzt nicht mehr über den „Übermuth des Genies“, sondern über die Autonomie des sprachmächtigen Subjekts, das beansprucht, in seinem Wort den Geist der Natur zur Sprache zu bringen. Der oft konstatierte Wechsel der mythologischen Referenz für Empedokles – statt Tantalos Prometheus – erklärt sich aus der Zuspitzung der Sprachproblematik: Empedokles wird zur Figur des hybriden Vermittlers, desjenigen, der sich und die Bedeutung von Sprache identifiziert. Diese Radikalisierung im Verständnis der Figur sprengt das dramaturgische Modell eines kompensatorischen Ausgleichs von Verkehrung und Versöhnung, das im ersten Entwurf mit der Verausgabung des Wortes noch darstellbar war. Der Abbruch des zweiten Entwurfs an der Stelle, als Empedokles dem Schüler das Verhältnis von menschlicher Sprache und Natur darstellen will, erscheint so weniger zufällig.

Die poetologischen Überlegungen Hölderlins im ‚Grund zum Empedokles‘ sind aus diesem Formproblem zu verstehen. Neu ist nicht eine geschichtsphilosophische Konzeption des Opfers – die Figur eines notwendigen „tragischen“ Todes läßt sich für keinen der drei Entwürfe behaupten –, sondern Hölderlins Verständnis der „tragischen Person“ (StA IV, 157) als Figur extrem gesteigerter Gegensätze. Im Verlauf der Arbeit am Trauerspiel verändert sich nicht die Begründung des Todes, sondern das Porträt der Figur Empedokles. Die These, Hölderlin denke auf der ‚Empedokles-Stufe‘ noch nicht die destruktive, zerstörerische Seite der Natur, ist deshalb zu bezweifeln. Die reflexive Struktur des Arbeitsprozesses, die fortgesetzte Befragung des jeweils ausgeführten Verständnisses der Figur, führt dazu, daß aus dem melancholischen Exzentriker des ‚Frankfurter Plans‘, den eine unbedingte Suche über die Grenze des menschlichen Lebens treibt, im ‚Grund‘ die paradoxe Figur einer Vertauschung des Subjektiven und Objektiven wird. Damit aber ist reflektiert, was der zweite Entwurf gezeigt hat: eine Figur, die sich in ihrer Hingabe an die Natur wie die Menschen, „dieser stolzen schwärmerischen Ergebenheit“ (StA IV, 161), so verausgibt, daß sie in dieser Entäußerung sich selbst, ihr Bewußtsein, ihre Grenze verliert und zu einer Figur des „Übermaßes“ (StA IV, 157) wird.

Indem Hölderlin – wie schon im ‘Frankfurter Plan’ – die Frage stellt, wie dieser Charakter sichtbar werden kann, radikalisiert sich auch das Verständnis der tragischen Form. Die mit dem ersten Entwurf gefundene Form wird nicht aufgegeben; die Darstellung ist jedoch beschränkt auf den Prozeß, der dort im 2. Akt gezeigt war, die Auflösung von Verkehren. Allerdings mit einer grundlegenden Differenz: der Ablösung der Perspektive des Autors von der Perspektive des Protagonisten. Die im ‘Allgemeinen Grund’ geforderte ‚Verläugnung‘ der Subjektivität des Dichters (StA IV, 151) ist nicht Eingeständnis identifikatorischer Nähe, noch nachträgliches Plädoyer für das ‚antike Kostüm‘, sondern Konsequenz der Einsicht, daß das Trauerspiel seine Aussage macht durch das, was die Darstellung zeigt, nicht durch das, was der Protagonist sagt. Dies führt im dritten Entwurf zu einer Darstellung, die nicht mehr am Modell des souverän sprechenden Charakters orientiert ist. Der Dialog zeigt jetzt den abrupten Wechsel von Bewußtseinszuständen, in dem Empedokles sich nicht mehr als Subjekt gewinnt, sondern als Figur eines „Übermaßes“ zeigt. Die Auflösung dieses „Übermaßes“, des Einzelnen, in dem sich die Gegensätze in verkehrter Form vertauschen, findet nicht durch den Vollzug des Todes statt: es ist die tragische Darstellung, die diese Auflösung inszeniert, indem die Extreme, die Empedokles *in* sich vereinigt, sukzessive in seinem Sprechen veräußert werden und so – abgelöst von ihm – durch die Darstellung sichtbar werden. Durchgeführt ist dies erneut am Motivkomplex Ätna. Im dritten Entwurf korrespondieren dem Wechsel verschiedener Bewußtseinshaltungen unterschiedliche Ätnabilder. Sie sind jeweils mit bestimmten Todesvorstellungen und -figuren konnotiert. Das Prinzip der zeitlichen Sukzession und linearen Abfolge der Dialoge ist aufgegeben zugunsten einer Komposition, die die Diskontinuität der jeweiligen Bewußtseinszustände betont.

Im Verlauf der Arbeit findet Hölderlin zu einer Form der Darstellung, die Sophokles sehr viel näher ist als das fünftaktige Trauerspiel, das er zunächst mit den „Idealen der griechischen Dramen“<sup>26</sup> identifiziert. Die Orientierung an der klassizistischen Norm, die Hölderlin in der Konzeption intendiert, wird von ihm in der Ausführung verworfen. Im Schreiben des eigenen Trauerspiels, also lange bevor Hölderlin Sophokles neu übersetzt, formuliert sich – nicht explizit und nicht offenkundig – ein verändertes Verständnis der attischen Tragödie.

<sup>26</sup> Vgl. Hölderlins Ankündigung des Projekts, einen ‘Tod des Sokrates’ zu schreiben, in einem Brief an Neuffer vom 10. Oktober 1794 (Nr. 88, StA VI, 137).

Der Zuschreibung, mit dem Tod des Empedokles verbinde sich eine regressive Utopie von Naturunmittelbarkeit, widerspricht die Komposition des Trauerspiels. Es zeigt keinen privilegierten, einmaligen Moment, in dem eine emphatische Naturerfahrung realisiert wäre – weder in der Ätnarede des Empedokles noch in einer abschließenden Todesszene, in der der Protagonist seine ursprüngliche ‚Innigkeit‘ mit der Natur wiederherstellen würde.<sup>27</sup> Deutlich ist vielmehr der Zusammenhang zwischen der Struktur der Gabe, in der Hölderlin das wechselseitige Verhältnis Natur-Mensch denkt, und der Darstellungsstruktur des Trauerspiels. Dieses Verhältnis der Gabe – davon geht die Komposition des Trauerspiels aus – erscheint allein in der verzerrten, einseitigen, verkehrten Form; das ‚Richtige‘ nur in seiner Entstellung. Es gibt keine unmittelbare, unverstellte Erfahrung von Natur, die als solche thematisierbar wäre. Insofern denkt auch Hölderlin, wie es Karl Heinz Bohrer genannt hat, ‚nach der Natur‘.<sup>28</sup> Von diesen Verkehren nimmt das Trauerspiel seinen Ausgang, und erst im Durchgang durch extreme Verkennungen und einseitige Versöhnungen, im dialogischen Prozeß von Rede und Gegenrede, den die tragische Darstellung entfaltet, werden sie sichtbar und dadurch aufgelöst. Die Entstehung neuen Bewußtseins, die ‚Revolution der [...] Vorstellungsarten‘ (StA VI, 229) vollzieht sich gerade nicht durch einen Appell an das Vorbild Natur.

Insofern läßt sich die These, Hölderlins Denken zeige auf der sogenannten ‚Empedokles-Stufe‘ eine Herabsetzung der ‚geschichtlichen Sphäre‘, ebensowenig aufrechterhalten wie die Vorstellung, er propagiere hier noch eine radikale Opposition von depravierter, entfremdeter Kultur einerseits und einer zur Idylle verklärten Natur andererseits.

„Vers la reconstitution“ – so hat Jean Bollack ein Kapitel seines Kommentars der Neuordnung der Fragmente des historischen Empedokles überschrieben.<sup>29</sup> Diese Bewegung einer Zusammenfügung des jeweils nur Verstreuten und Partikularen, der Gedanke, daß die Einheit alles Lebendigen nur in der Entfaltung und Bewegung der Sprache zum Ausdruck kommt, beschreibt zugleich die Darstellungsstruktur des Trauerspiels. Hölderlins Begriff der ‚Auflösung‘ ist ein anderer Ausdruck dafür.

<sup>27</sup> Vgl. Mögel, Natur als Revolution, 40.

<sup>28</sup> Vgl. Karl Heinz Bohrer, Nach der Natur. Ansicht der Moderne jenseits der Utopie. In: Ders., Nach der Natur. Über Politik und Ästhetik, München 1988, 209-229; 211 f.

<sup>29</sup> Jean Bollack, Empédocle, 3 Bde., Paris 1965-69, Bd. 1, 275-327.

## Jovialität

Anmerkungen zu Hölderlins Ode  
'Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter.'\*

Von

Henning Bothe

*Natur und Kunst  
oder  
Saturn und Jupiter.*

*Du waltest hoch am Tag' und es blühet dein  
Gesez, du hältst die Waage, Saturnus Sohn!  
Und theilst die Loos' und ruhest froh im  
Ruhm der unsterblichen Herrscherkünste.*

*Doch in den Abgrund, sagen die Sänger sich,  
Habst du den heil'gen Vater, den eignen, einst  
Verwiesen und es jammre drunten,  
Da, wo die Wilden vor dir mit Recht sind,*

*Schuldlos der Gott der goldenen Zeit schon längst,  
Einst mühelos, und größer, wie du, wenn schon  
Er kein Gebot aussprach und ihn der  
Sterblichen keiner mit Nahmen nannte.*

*Herab denn! oder schäme des Danks dich nicht!  
Und willst du bleiben, diene dem Aelteren  
Und gönn' es ihm, daß ihn vor Allen,  
Göttern und Menschen, der Sänger nenne!*

\* Überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags, der in der Arbeitsgruppe zur Ode 'Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter.' während der 25. Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft am 1. Juni 1996 in Bad Homburg v.d. Höhe gehalten wurde.

*Denn, wie aus dem Gewölke dein Bliz, so kommt  
Von ihm, was dein ist, siehe! so zeugt von ihm,  
Was du gebeutst, und aus Saturnus  
Frieden ist jegliche Macht erwachsen.*

*Und hab' ich erst am Herzen Lebendiges  
Gefühlt und dämmert, was du gestaltetest,  
Und war in ihrer Wiege mir in  
Wonne die wechselnde Zeit entschlummert:*

*Dann kenn' ich dich, Kronion! dann hör' ich dich,  
Den weisen Meister, welcher, wie wir, ein Sohn  
Der Zeit, Geseze giebt, und, was die  
Heilige Dämmerung birgt, verkündet.* (FHA 5, 793 f.)

Die Ode 'Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter', die hier in der Fassung wiedergegeben ist, in der sie 1826 zum ersten Mal gedruckt erschien, ist ein seltsames Gebet. Nicht genug damit, daß die oberste Gottheit hier von einem Sterblichen kommandiert wird (sie soll herab oder danken, dienen und gönnen; v. 13-15), sie wird von ihm auch über sich selbst und die Quellen ihrer Macht aufgeklärt. Forsch und selbstgewiß klingt der aus der Lutherbibel vertraute Imperativ „siehe!“ (v. 18), dort häufig Ankündigungswort einer unmittelbaren oder mittelbaren göttlichen Botschaft, und er fordert Aufmerksamkeit für einen Mitteilungsakt, bei dem der Mensch als Wissender auftritt und seinem Gott die Rolle des zu Belehrenden zuweist. Die um das stolze „siehe!“ gruppierte Äußerung in der fünften Strophe, der Strophe also, die Hölderlin in einer späteren Reinschrift weggelassen hat (vgl. FHA 5, 794 f.), erhält durch diese Eigentümlichkeiten der Rede besonderen Nachdruck: „Denn, wie aus dem Gewölke dein Bliz, so kommt / Von ihm, was dein ist, siehe! so zeugt von ihm, / Was du gebeutst, und aus Saturnus / Frieden ist jegliche Macht erwachsen.“ (v. 17-20)

In allegorischer Form begegnet hier die für Hölderlins gesamtes Denken konstitutive Idee des Kunst- oder Bildungstriebes, die Kants Vorstellung einer intentionalen Natur aufgreift. In Kants 1784 in der 'Berlinerischen Monatsschrift' erschienenem Essay 'Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht' heißt es:

Einzelne Menschen und selbst ganze Völker denken wenig daran, daß, indem sie, ein jedes nach seinem Sinne und einer oft wider den andern, ihre eigene Absicht verfolgen, sie unbemerkt an der Naturabsicht, die ihnen selbst unbekannt ist, als an einem Leitfaden fortgehen, und an derselben Beförderung arbeiten, an welcher, selbst wenn sie ihnen bekannt würde, ihnen doch wenig gelegen sein würde.<sup>1</sup>

In einem Brief vom 4. Juni 1799, also etwa anderthalb Jahre vor Entstehung der Ode 'Natur und Kunst', hat Hölderlin diese Auffassung, die dann ja ein wesentliches Motiv im Geschichtsdenken seines Freundes Hegel geworden ist, seinem Bruder vorgetragen. Er schreibt hier:

*Man kann wohl sagen, jener ursprüngliche Trieb, der Trieb des Idealisirens oder Beförderns, Verarbeitens, Entwikelns, Vervollkommnens der Natur belebe jezt die Menschen gröstentheils in ihren Beschäftigungen nicht mehr, und was sie thun, das thun sie aus Gewohnheit, aus Nachahmung, aus Gehorsam gegen das Herkommen, aus der Noth, in die sie ihre Vorväter hineingearbeitet und gekünstelt haben. Aber um so fortzumachen, wie die Vorväter es anfiengen, auf dem Wege des Luxus, der Kunst, der Wissenschaft u.s.w., müssen die Nachkömmlinge eben diesen Trieb in sich haben [...]. Du siehest, Lieber, daß ich Dir das Paradoxon aufgestellt habe, daß der Kunst- und Bildungstrieb mit allen seinen Modifikationen und Abarten ein eigentlicher Dienst sei, den die Menschen der Natur erweisen.* (StA VI, 328 f.)

Natur und Kunst sind für Hölderlin also keine Gegensätze, sondern miteinander verwandt. Die Kunst, und dazu sind alle menschlichen Kulturleistungen zu zählen, ist Geschöpf der Natur und vollendet deren Plan. Davon spricht mythologisierend die fünfte, die präzeptorale Strophe der Ode. Saturn, „der Gott der goldenen Zeit“ (v. 9), vertritt im Gedicht das Prinzip Natur, während die olympische Gottheit Jupiter für die Kunst steht, das heißt für das Gesetz, das die Gegenwart des sprechenden Ichs beherrscht. Seine Zeit ist nicht die Endstufe der Geschichte, die liegt, wie der Schlußvers sagt, noch in der „Dämmerung“. Doch nicht sie, nicht Zukünftiges, sondern die angemessene Haltung zum Vergangenen wird Jupiter in der Strophe als Aufgabe gestellt. Er wird aufgefordert, sich „des Danks“ nicht zu schämen. Demütig soll er also sein und nicht hochmütig glauben, er sei von eigener Macht. Danken entstammt derselben Sprachwurzel wie denken oder Andacht, und auch im Gedicht ist ein

Eingedenken gefordert, eine Aufnahme ins Bewußtsein. Jupiter – und mit ihm der Mensch – soll seiner Bedingtheit innwerden und der ihn immer schon leitenden Kraft mit höherer Einsicht folgen.

Die gelegentlich beklagte Arbeitsteilung in der Hölderlinforschung zwischen Philologen und Philosophen hat den Blick darauf verstellt, wie entschieden Hölderlin in seiner Dichtungstheorie dem hier skizzierten Programm folgt und seine poetologischen Grundsätze aus der Natur- und Geschichtsmetaphysik ableitet. Seiner Überzeugung nach reproduziert die Natur ihre Struktur- und Bewegungsgesetze in der Poesie, und es ist eine wichtige Aufgabe des Dichters, dies zu begreifen.

Bis zum Ende der fünften Strophe gelesen, ist das Gedicht ein entschiedener Einspruch gegen menschliche Willkür in den Handlungsfeldern von Geschichte und Poesie und eine Parteinahme für die unterdrückte und unbegriffene Natur. Dieser Einspruch wird auch nicht widerrufen. Doch hat der Bildungstrieb neben menschlicher Hybris, die der verlangten Einsicht im Wege ist, noch einen weiteren Feind, und auch, vielleicht sogar: vor allem, um dessen Überwindung geht es in dem Gedicht.

Man betrachte, mit welcher sympathieheischenden, ja verführerischen Attributen der Text Saturn ausstattet. Er ist der Gott der sagenhaften paradiesischen Urgesellschaft, jenes von Hesiod und später von Ovid beschriebenen Goldenen Zeitalters, das Rousseaus Vorstellung eines ursprünglichen Zustandes natürlicher Freiheit stark geprägt hat. Saturns Reich, so sagen die Verse, kannte keine Gesetze (v. 11), also keine Herrschaft im heutigen Verständnis. Er selbst wird „müheles“ (v. 10) genannt, was – dann allerdings gegen die dichterischen Zeugnisse – bedeuten könnte, er habe zur Sicherung seiner Macht nichts unternehmen müssen, oder aber, er und sein Reich seien frei gewesen von knechtischer Arbeit. Weiter heißt es, daß „ihn der / Sterblichen keiner mit Nahmen nannte.“ (v. 11 f.), und dies, beachtet man auch die Verse fünfzehn und sechzehn, die ja eine Aufforderung zum Benennen einschließen, charakterisiert sein Reich: es bestand, ohne daß die Menschen einen Begriff von dem Prinzip hatten, nach dem sie lebten. Ein Bewußtsein ihres Lebensprinzips erlangen die Menschen erst unter der Herrschaft des Zeus. Saturn steht für ein friedliches, müheleses, pflanzenhaftes Dasein. Das Gedicht vergleicht und nennt ihn den „größer[en]“ (v. 10), den überlegenen Gott, der schuldlos (v. 9) in den Tartarus gestürzt worden ist. Verständlich daher das an Jupiter gerichtete „Herab denn!“ des dreizehnten Verses.

<sup>1</sup> Immanuel Kant, Werke, Bd. IX, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 1977, 34.

„Herab denn!“ – das ist die das gesamte Gedicht durchziehende kultur- und individualgeschichtliche Versuchung, der das sprechende Ich am Ende widersteht. „Herab denn!“ bedeutet, den Ursurpator Jupiter zu entmachten und den „heil’gen“, „Schuldlos[en]“, „mühelos[en]“ Saturn wieder zu inthronisieren; es bedeutet, aus der Zivilisation, aus dem, wie Rousseau es nennt, bürgerlichen Zustand in den Naturzustand zurückzu- kehren. „Da wäre kein Sorgen, keine Mühe, keine Klage, wenig Krank- heit, wenig Zwist, da gäb’ es keine schlummerlosen Nächte u.s.w.“ (StA VI, 327 f.) So Hölderlin im schon erwähnten Brief an den Bruder auf die selbstgestellte Frage, warum die Menschen denn nicht „wie das Wild im Walde“ lebten, „genügsam, beschränkt auf den Boden, die Nahrung, die ihm zunächst liegt, und mit der es, das Wild, von Natur zusammenhängt, wie das Kind mit der Brust seiner Mutter?“ (StA VI, 327)

Brief und Ode wehren den Zauber der Regression deutlich ab: Der pädagogische Brief mit einer anthropologischen Setzung: „Aber *diß* [ein Leben wie das Wild im Walde, H.B.] wäre dem Menschen so unnatür- lich, wie dem Thiere *die Künste*, die er es lehrt.“ (StA VI, 328) Das Gedicht, indem es von einem Lernprozeß spricht. Gestaltet ist er in den beiden Schlußstrophen, die den gesamten Text erschüttern, ja geradezu umkehren. Aus dem eben noch auftrumpfend Belehrenden wird ein Hörender und Lernender, aus dem Ankläger ein Bewunderer, aus dem Belehrteten ein „weise[r] Meister“ (v. 26), der „verkündet“ (v. 28), aus dem Thronräuber ein legitimer Gesetzgeber (v. 27). Was ist das für ein Prozeß, der eine solche Erschütterung bewirkt? Der erste überlieferte Gedicht- entwurf faßt ihn als pfingstliches, als Offenbarungsgeschehen. Es heißt dort über ihn:

*Hab ich von Herzen den Geist erst, das  
Leben der Liebe erfahren, und dämmern und  
schwinden in Wonne die Gestalten  
als kehrte die Zeit in ihre Wiege zurück*

[...]

*Dann weiß ich erst von ihm und versteh ihn, dank ihm gern  
Dem weisen gewaltigen Meister Kronion  
Der selber ein Sohn der Zeit, gleich mir  
Geseze giebt und alles scheidet und ordnet.* (FHA 5, 791)

Eine objektive numinose Macht („Geist“, „Leben der Liebe“) teilt sich dem Sprechenden Ich mit und bringt es zu erweiterter Einsicht. Dieses

Ich, das sich in der Schlußstrophe als Dichter zu erkennen gibt, verfügt also über geheime Erkenntnisquellen und tritt als Träger eines esoteri- schen Wissens auf: eine orphische Figur mit unmittelbarem Zugang zum Absoluten. Seiner menschlichen Mitwelt ist der Dichter entrückt, da sie seine Erfahrungen nicht nachvollziehen kann (es sei denn, sie wäre in den pfingstlichen Vorgang selbst einbezogen), sondern nur glauben. Er ist eine Ausnahmeerscheinung unter den Menschen, ebenso Erhobener wie Enthobener. Was ihm widerfahren ist, ist unvermittelbar.

Oft setzen Deutungen an dieser frühen Skizze an und klären mit ihrer Hilfe die Bedeutung der Fügungen aus der späteren Druckfassung, namentlich den letzten beiden Strophen, in denen es um die Erkenntnis Jupiters und seiner Werke geht.<sup>2</sup> Der Grund für dieses Vorgehen mag darin bestehen, daß den Interpreten die Wendungen des Entwurfs leichter verständlich vorkommen, während die vorletzte Strophe der Druckfassung rätselhaft und dunkel erscheint. Dennoch ist es problematisch, die Dunkelheiten im Wortlaut des Gedichts mit Hilfe älterer und ja nicht grundlos aufgegebener Formulierungen aufzuklären, da ein solches Ver- fahren die Bedeutung der Textdifferenzen ignoriert. Eine von vornherein parallelisierende Lektüre bringt sich um die Chance, der naheliegenden Frage nachzugehen, ob mit der neuen Fassung auch gedanklich ein Neuansatz einhergeht. Ich meine, daß das Gedicht gegenüber der ersten Skizze einen solchen Neuansatz entwickelt. Was an die Stelle des frühen Offenbarungskonzepts tritt, möchte ich im folgenden zeigen.

In der Druckfassung ist der gesamte Prozeß der Erkenntnis Jupiters subjektiviert. Was sich in der vorletzten Strophe äußert, ist das Erleben des Dichters: „Und *hab’ ich [...] / Geführt*“, „Und war [...] *mir [...] / entschlummert*“ (Hervorhebungen H.B.). Das Geschehen ist nachvollzieh- bar, der poetische Text („die Mythe“) dadurch, in Worten Hölderlins, „beweisbarer“ (FHA 16, 415) geworden.

Es mag befremden, daß die Erfahrungen des lyrischen Ichs an und mit sich selbst zur Wahrnehmung Jupiters und zur Erkenntnis seines Wesens und seiner Funktion führen sollen. Erstaunlich ist dieser Zusammenhang auch deshalb, weil es sich maßgeblich um Erfahrungen des Entzuges und

<sup>2</sup> So verfährt bereits Emil Staiger in seinem Aufsatz von 1943, der ersten kohärenten Interpretation der Ode überhaupt. Vgl. Emil Staiger, Hölderlins Ode Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter. In: Über Hölderlin, hrsg. v. Jochen Schmidt, Frankfurt/M. 1970, 33-44; 35. Vgl. auch Ulrich Gaier, Hölderlins Ode über die Mythologie. In: Interpretationen. Gedichte von Friedrich Hölderlin, hrsg. v. Gerhard Kurz, Stuttgart 1996, 125-141; 133 f.



Mangels handelt. Dem Ich (ver-) dämmert, was Jupiter gestaltet hat (v. 22), und die Zeit „entschlummert“ (v. 24) ihm. Allerdings tritt durch die Auflösung des Hendiadyoins aus der ersten Skizze – „dämmern und schwinden“ – die Doppeldeutigkeit des Ausdrucks *dämmern* klarer hervor: er kann sowohl verdämmern (Abenddämmerung) als auch heraufdämmern (Morgendämmerung) bedeuten.

„Und hab' ich erst am Herzen Lebendiges / Gefühl“ (v. 21 f.) – das ist die erste der vom Text genannten Bedingungen für die Erkenntnis des Zeus. Nicht mehr „Geist“ und „Leben der Liebe“ kommen über den Wahrnehmenden, vielmehr fühlt er Lebendiges, er fühlt es am Herzen, es muß also seine eigene Lebendigkeit sein, die sich ihm mitteilt, er erfährt sich selbst als lebendig.

Zugleich „dämmert“ (v. 22), was Zeus gestaltet hat. Auch das ein subjektiver Vorgang. Die Gestaltwelt, die empirische Welt verliert ihre Sichtbarkeit, das Ich empfängt keine Sinnesreize mehr aus der äußeren Wirklichkeit, es blickt nach innen.

Schließlich entschlummert in ihrer Wiege die wechselnde Zeit, und sie entschlummert dem lyrischen Ich in Wonne (v. 23 f.). Wenn die Geschichte (die „wechselnde Zeit“) zu ihrem Ursprung (in ihre „Wiege“) zurückkehrt, ist ein Zustand erreicht wie vor aller Geschichte. Die Verse drücken aus, daß Zeit und Geschichte in einem Bewußtsein erloschen sind, das diese Tode lustvoll, als „Wonne“, erlebt. Es spürt nur sich selbst vor, das heißt außerhalb jeder Zeit. Es ist nun selbst eingekehrt in die Goldene Zeit, die wie das Paradies der Genesis eine Zeit ohne Zeit ist.

Was genießt man in einem solchen Zustand? Nichts, was außerhalb von uns ist, nichts außer uns selbst und unser eigenes Dasein; solange dieser Zustand währt, ist man sich selbst genug, wie Gott. Die Empfindung unsrer Existenz, frei von jedem anderen Gefühl, ist an sich selbst schon eine kostbare Empfindung der Zufriedenheit und der Ruhe; sie allein wäre schon hinlänglich, demjenigen dieses Dasein wert und angenehm zu machen, der all die sinnlichen irdischen Eindrücke von sich fernzuhalten wüßte, die uns unaufhörlich davon ablenken und hienieden ihre Süßigkeit vergällen.<sup>3</sup>

Die Worte stammen nicht von Hölderlin, sondern aus einer Übersetzung von Jean-Jacques Rousseaus 1782 in Genf erschienenen 'Träumereien des

<sup>3</sup> Jean-Jacques Rousseau, Die Träumereien des einsamen Spaziergängers, München 1978, 701 f.

einsamen Spaziergängers', und hier aus dem Fünften Spaziergang, auf den sich Hölderlin in der Rheinhymne ausdrücklich bezieht und auf den er in der dritten Fassung der Hymne 'Mnemosyne' anspielt. Deutlich erinnert auch die „Wiege“ (v. 23) in 'Natur und Kunst' an die Wellenbewegungen, die den träumenden Rousseau im Nachen auf dem Bieler See wiegen („l'uniformité du mouvement continu qui me berçoit“). Und die Wendung „Und hab' ich erst am Herzen Lebendiges / Gefühl“ drückt aus, was Rousseau „le sentiment de l'existence“ nennt, ein Gefühl, das sich dann einstellt, wenn gleichmäßige schwache Sinneseindrücke das Denken einschläfern, schließlich selbst verschwinden und nur noch eine Bewegung übriglassen, die aus dem Inneren kommt. Rousseau sagt, daß er in diesem Augenblick sein Dasein „mit Behagen“ („avec plaisir“) empfunden habe – Hölderlins „in / Wonne“ spielt darauf an.

Ein radikaler Rückzug von der empirischen Welt, von der Geschichte und von der eigenen Person auf ein reines Gefühl des Lebens, wie es Rousseau in der Cinquième Promenade beschreibt, er ist also die Bedingung dafür, daß das lyrische Ich Jupiter hören und begreifen kann. Hier liegt nun ein Mißverständnis nahe: „tant que cet état dure on se suffit à soi-même comme Dieu“<sup>4</sup>, heißt es bei Rousseau. Einen solchen Zusammenhang zwischen Deprivationserleben und Gotteserfahrung stellt Hölderlin nicht her. Er behauptet nicht, daß das Existenzgefühl ein wie auch immer geartetes mystisches Erlebnis sei oder auslöse. Sein Weg zur Erkenntnis des Zeus sieht anders aus, hält sich näher am menschlichen Alltag und führt über Empfindung und Denken. Auf ihm ist der Dichter keine Ausnahmeerscheinung mehr unter den Menschen, sondern bewegt sich innerhalb der Grenzen menschenmöglicher Erfahrung.

Erst wer sich dem Zauber der Regression ganz und gar ausgesetzt hat, so die Gedankenfigur der Ode, kann die Bedeutung des zivilisatorischen Prinzips, für das hier der mythische Name Kronion<sup>5</sup> steht, wirklich erfassen. Man muß die Lust am Tod von Reflexion, Sinnlichkeit und Zeitbewußtsein an sich selbst verspürt, man muß die eigene Person auf das reine Daseinsgefühl reduziert haben, um begreifen zu können, daß

<sup>4</sup> Die französischen Zitate stammen aus: Jean-Jacques Rousseau, Œuvres complètes, Bd. 1, hrsg. v. Bernard Gagnebin u.a., Paris 1959, 1045-1047.

<sup>5</sup> Das ist Jupiter: Kronion heißt Sohn des Kronos, also Saturns, im Gedicht aber auch Sohn der Zeit, nämlich des Zeitengottes Chronos. Kronos und Chronos, deren Namen im Griechischen gleich klingen, waren in der hellenischen Mythologie ursprünglich nicht identisch. Die Gleichsetzung beider geschah schon in der griechischen Antike. Vgl. Robert von Ranke-Graves, Griechische Mythologie. Quellen und Deutung, Reinbek 1984, 31.

allein das Prinzip Jupiter, zu dem neben anderem progressive Geschichte, Individualität und Gesetzmäßigkeit zählen, erst wahrhaft menschliches Leben ermöglicht. Die Bedeutung Jupiters erfaßt das Ich also nach dem regressiven Akt (die Regression ist ins Imperfekt gesetzt, vgl. Vers 23) mit seinem Verstand („kennen“ als Akt der Reflexion) und seinen wachen Sinnen („hören“). Es weiß nun, daß um des Lebens willen eine Rückkehr zur Goldenen Zeit nicht möglich ist. Jupiter darf nicht „herab“, weil er es ist, „der nicht nur zwischen dieser Erde und der wilden Welt der Toten *inhält*, sondern den ewig menschenfeindlichen Naturgang, auf seinem Wege in die andre Welt, *entschiedener zur Erde zwinget*“ (FHA 16, 418). So Hölderlin in den ‘Anmerkungen zur Antigonä’. Die „andre Welt“, das ist die „wilde“ Welt der Toten (man vergleiche hiermit Vers acht des Gedichtes); wild heißt gesetzlos, der einzelne ist in diesem Reich ohne Recht und Bedeutung. „Menschenfeindlich“ ist der Naturgang, insofern er den Tod des Individuums fordert. Der Schutzherr des menschlichen, das heißt individuellen Lebens ist Jupiter, deshalb ist er es und nicht der große Saturn, mit dessen Preisung das Gedicht ausklingt.

Zu einer solchen Preisung passen nicht die vorlauten Belehrungen der fünften Strophe. Der Gang des Gedichtes hat ja erwiesen, daß nicht Jupiter lernen muß, das joviale Prinzip zu begreifen, sondern der Mensch. Einem Lernenden aber kommt nicht zu, den Meister zu belehren. Deshalb hat Hölderlin in einer späteren Reinschrift die fünfte Strophe der Druckfassung weggelassen. Sie steht an falscher Stelle – vor der Passage, die vom Weg der Einsicht spricht – und hat den falschen Adressaten. Was in ihr gesagt ist, gilt jedoch nach wie vor.

Den Bildungstrieb, dem sie verschrieben ist, sieht die Ode also von zwei Seiten bedroht, einmal von naturvergessener menschlicher Willkür, zum andern von der Lust an der Regression, der individualgeschichtlichen wie der kulturgeschichtlichen. Beide Versuchungen weist sie zurück. Dabei spricht sie ihr letztes Wort in eigener Sache, insofern dies ein Bekenntnis zur Sprache ablegt – einer Sprache, die, wie Vers zwölf sagt, die absolute Wahrheit immer verfehlen wird und doch, wie Vers sechzehn und achtundzwanzig ergänzen, unverzichtbar ist. Von diesem Zwiespalt spricht die Ode durch die Art ihres Sprechens, durch eine Rede, die von sich weiß, daß die volle Wahrheit ihr verschlossen ist, mit einem Wort: durch ihre Mythologie.

‘Der Prinzessin Auguste von Homburg. Den 28ten Nov. 1799’

## Lektüre und Interpretation

Ein Bericht von

Gerhard Kurz

In dieser Arbeitsgruppe sollte es um eine geduldige, genaue, gemeinsame Lektüre von Hölderlins Gedicht gehen.

Gerta Walsh hatte die Teilnehmer zuvor mit der Geschichte des Gotischen Hauses bekannt gemacht, in dessen lichtvollem Saal die Arbeitsgruppe tagte. Zu Beginn stellte der Leiter die Person der Prinzessin Auguste von Homburg vor, ihre Versuche, sich als Frau und Künstlerin zu emanzipieren, und ihre verschwiegene Liebe zu Hölderlin, die Werner Kirchner aufgedeckt hatte. Als ‚Freigeborne‘ (v. 15) wird die Prinzessin im Gedicht apostrophiert. Dieses Wort zielt über die Bedeutung einer adligen Geburt hinaus auf das rousseauistische Pathos, daß der Mensch als Mensch frei geboren sei. Eines der Ergebnisse der Diskussion in der Arbeitsgruppe war, Hölderlin wolle mit diesem Gedicht der Prinzessin wohl auch auf eine diskrete Weise zu verstehen geben, daß ihm ihre Situation und ihre ‚Einsamkeit‘ (vgl. v. 14) bewußt war, und daß es für diese Liebe nicht nur wegen der Schranken des Standes keine Erfüllung geben konnte. In der Konstellation der Figuren des Gedichts, die Freigeborne, der Heroe, der Weise, der Sänger, gehört der Sänger nicht zu den Figuren, die sich zur Prinzessin ‚gesellen‘. Sein ‚Beruf‘ ist es, ‚Zu rühmen Höhers‘ (v. 27). Nicht er, sein ‚Gesang‘ (v. 31) soll ihr wert sein.

Das Gedicht steht in der Tradition der Gattung des Gelegenheits- und Preisgedichts. Es feiert Augustes Fest. Zugleich ist es ein Gedicht über Hölderlins Selbstverständnis als Dichter und Ausdruck eines hohen dichterischen Selbstbewußtseins. In der vorletzten Strophe erscheint der Dichter der ‚Freigebornen‘ als ebenbürtig, er ist nicht mehr der Sänger, der sich ‚geringer‘ (v. 21) dünkt. Der Name Augusta ‚herrlich‘ (v. 25) das Lied des Sängers, nicht heißt es ‚Ich herrliche mit meinem Lied deinen Namen‘ – obwohl dies auch mitgemeint ist. Auch diese Bedeutung des Gedichts war ein Ergebnis der Diskussion. Herausgearbeitet wurde auch die implizite, geschichtsphilosophische Dichtungstheorie: Dichtung kommt nachträglich. Ihr voraus gehen die historischen und

intellektuellen Prozesse, das „Gewitter“ (v. 11) der Revolution, die Gestalten des Heroen, des Weisen, der Freigeborenen, die aus „langem Zweifel“ (v. 13) aufgehen. Diese Prozesse ‚wecken‘ die Dichtung auf. Ihre „Zeit“ (v. 30) kommt erst noch.

Lange wurde auch über einzelne Formelemente des Gedichts nachgedacht: Die Funktion der Naturmetaphorik, die Bedeutung der Formulierungen „festlichere Zeit“ (v. 10) und „hesperische Milde“ (v. 2), die Bedeutung von „rühmen“ (v. 27). Natürlich konnten nicht alle Hinweise und Beiträge angemessen behandelt werden, vieles blieb, aber auf eine produktive Weise, offen. Es war eine sehr anregende, fruchtbare, wirklich gemeinsame Lektürearbeit. Die Diskussionen endeten denn auch nicht mit dem Ende der Arbeitsgruppe, sie gingen brieflich und mündlich weiter.

## Die Natur des Geistes

### Schellings Interpretation des Platonischen ‘Timaios’ in Tübingen 1794

Bericht über die Arbeitsgruppe von

Michael Franz

Ich habe in dieser Arbeitsgruppe referiert über einige Voraussetzungen zum Verständnis des kürzlich (1994) erstmalig veröffentlichten ‘Timaios’-Kommentars des jungen Schelling. Wegen der Neuheit des besprochenen Texts hat sich am Ende dann nur eine zaghafte Diskussion entwickeln können.

Dieser im Manuskript über 50 Seiten umfassende Kommentar, den Schelling in den ersten Monaten des Jahres 1794 im Tübinger Stift niedergeschrieben hat, gehört zu einem umfangreichen Manuskriptbestand an unpublizierten Notizen Schellings aus seiner Schul- und Universitätszeit, der im Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften verwahrt wird. In den 23 erhaltenen, zum großen Teil jeweils über 200 Seiten umfassenden Studienheften des jungen Schelling befindet sich ein reicher, bildungsgeschichtlich hochinteressanter Bestand an Schularbeiten und studentischen Ausarbeitungen. Die möglichst komplette Veröffentlichung dieser schwierigen Hefte wird erst in einigen Jahren beginnen. Vorläufig ediert sind nur der besagte ‘Timaios’-Kommentar und einige kleinere Bruchstücke von Schellings Beschäftigung mit der Platonischen Philosophie.<sup>1</sup>

Mein Referat begann mit einer zusammenfassenden Darstellung der Komposition und des Inhalts des von Schelling kommentierten Textabschnitts aus Platons ‘Timaios’ (27d - 53d), der in der Formulierung eines dritten, für die Gesamtheit des Alls konstitutiven Elements gipfelt: nach dem idealen Sein und dem materialen Werden soll es einen Platz (chora) der Vermittlung zwischen den beiden Gegensätzen geben.

<sup>1</sup> Vgl. F.W.J. Schelling, ‘Timaeus’ (1794), hrsg. von Hartmut Buchner. Mit einem Beitrag von Hermann Krings, *Genesis und Materie – Zur Bedeutung der ‘Timaeus’-Handschrift für Schellings Naturphilosophie*. (Schellingiana Bd. 4), Stuttgart-Bad Cannstadt 1994, sowie die Entwurfszusammenhänge ‘Vorstellungsarten der alten Welt über verschiedene Gegenstände gesammelt aus Homer, Plato u.a.’ (in Studienheft Nr. 28) und ‘Über den Geist der Platonischen Philosophie’ (in Studienheft Nr. 34) in den beiden Textanhängen meines Buchs über ‘Schellings Tübinger Platonstudien’. Göttingen 1996, 283-320.

In einem zweiten Teil habe ich versucht, das spezifische Platonverständnis herauszuarbeiten, das gegen Ende des 18. Jahrhunderts – nicht nur in Tübingen – vorherrschend war. Dieses Platonverständnis unterschied sich erheblich von unserem heutigen, durch Schleiermacher inaugurierten, und zwar vor allem dadurch, daß die Dialoge (und insbesondere der schwierige 'Timaios') auf dem Hintergrund einer philosophischen Systematik interpretiert wurden, die aus der Schultradition des Mittelplatonismus stammte (Alcinous, Albinos, Apuleius und Plutarch). Der höchste Punkt im System der (mittel-)platonischen Lehre ist durch die drei obersten Prinzipien gegeben, die in Gott, den Ideen und der Materie bestehen. Die mythische Erzählung des 'Timaios' von der Welterschöpfung durch den nach himmlischen Paradigmen schaffenden Demiurgen wird in dieser mittelplatonischen Systematik nun so verstanden, daß daraus die Lehre von den Ideen als den Gedanken Gottes folgt. Diese Lehre von den Ideen als Gedanken Gottes gilt im 18. Jahrhundert noch durchgängig als Kernposition der Platonischen Ideenlehre. Auch Schelling versucht, sie in seinem Kommentar gegen den gelehrten Außenseiter Plessing, der diese Lehre als völlig konträr zu Platons Ideenverständnis verworfen hatte<sup>2</sup>, zu verteidigen. Das gelingt ihm im Zusammenhang einer konsequenten und eigens begründeten Umdeutung der Platonischen Aussagen im 'Timaios'. Nach Schelling hat Platon bei seiner Darstellung der Welterschöpfung durch den Demiurgen nicht so sehr eine Darstellung der naturphilosophischen Elemente im Sinn, sondern spricht vielmehr in übertragenem Sinne und meint mit seiner Schilderung des Schöpfungsvorgangs eigentlich die 'Ursprünge' der 'Formen des Vorstellungsvermögens'. Platon liefert daher in den Augen des jungen Schelling einen Beitrag zu dem durch Reinhold nur vorläufig und unvollkommen formulierten Programm einer 'Elementarphilosophie'.<sup>3</sup> Was Schelling 1794 am 'Timaios' interessiert, ist noch nicht der Geist der Natur, sondern vorerst und mit Recht zuerst die Natur des Geistes.

Aus Waltershausen schreibt Hölderlin am 10. Oktober 1794 an Neuffer, daß er nach längerer Arbeit an seinem 'Hyperion' „nun mit dem ersten Theile beinahe ganz zu Ende“ sei, und erklärt dann, er werde nach Fertigstellung dieses Werks den Tod des Sokrates „nach den Idealen der griechischen Dramen zu bearbeiten versuchen“ (Nr. 88, StA VI, 137). Vergleicht man diese Äußerung mit der Mitteilung Hölderlins ein Vierteljahr zuvor an Hegel: „Kant und die Griechen sind beinahe meine einzige Lectüre“ (Nr. 84, Waltershausen, 10.07.1794; StA VI, 128), so ist anzunehmen, daß Hölderlin sich parallel zu seiner Arbeit am 'Hyperion' nicht nur, wie er ausdrücklich erwähnt, mit Kant und Platon (vgl. Nr. 88, StA VI, 137), sondern auch in irgendeiner Form mit griechischen Dramen beschäftigte.<sup>2</sup>

Im Hinblick auf den 'Hyperion' scheint insbesondere der 'Aias', die älteste der erhaltenen Sophokles-Tragödien, Hölderlin gefesselt zu haben. Es sollen im folgenden die fünf Stellen betrachtet werden, an denen

<sup>1</sup> Eine Zusammenfassung des nachfolgenden Textes findet sich bei Ulrich Gaier, Valérie Lawitschka, Stefan Metzger, Wolfgang Rapp, Violetta Waibel, Hölderlin Texturen 3. „Gestalten der Welt“. Frankfurt 1796-1798, hrsg. v. der Hölderlin-Gesellschaft Tübingen in Zusammenarbeit mit der Deutschen Schillergesellschaft Marbach, Tübingen 1996, 139-143 [Marginalie 'Salamis']; 341, Anm. 113-116. – S. auch Anm. 3.

<sup>2</sup> Zahlreiche Anspielungen, Zitate und Motti, Übersetzungen von kleineren Werkschnitten und metrisch-poetologische Untersuchungen weisen darauf hin, daß Hölderlin sich mindestens seit 1794 vornehmlich mit wenigstens vier der sieben vollständig überlieferten Tragödien des Sophokles auseinandergesetzt hat (vgl. FHA 16, 11). Die Anregung zum Studium Sophokleischer Stücke könnte Hölderlin durch das Euripides-Kolleg erhalten haben, das er in Tübingen im Sommer 1790 bei dem Repetenten Karl Philipp Conz gehört hatte (vgl. Nr. 39, StA VI, 61, 575; VII 1, 414). Ob Hölderlin schon während seiner Schulzeit Sophokles' Werke kennengelernt hat, ist fraglich; in dem von Johann Albrecht Bengel für den Unterricht an württembergischen Klosterschulen und für die Privatlektüre empfohlenen Autoren fehlen jedenfalls alle drei großen griechischen Tragiker. Stattdessen wurden erstaunlicherweise Aristophanes und Pindar gelesen (vgl. Friedrich Beißner, Hölderlins Übersetzungen aus dem Griechischen, Stuttgart 1933, <sup>2</sup>1961, 69, Anm. 112 [mit Verweis auf J. Eitle, Der Unterricht in den einstigen württembergischen Klosterschulen. Zeitschrift für Geschichte der Erziehung, 1913, Beiheft 3, 53 f.]).

<sup>2</sup> Vgl. Friedrich V.L. Plessing, 'Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums', Bd. I, II, II.2, Leipzig 1788-1790.

<sup>3</sup> Vgl. Karl Leonhard Reinhold, 'Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen'. Erster Band das Fundament der Elementarphilosophie betreffend, Jena 1790, Vorrede, und meinen Beitrag über 'Eine Anregung für den philosophietheoretischen Ansatz des frühen Schelling: Jakob Friedrich Abels Inauguralthesen über 'Ursprung und Natur der ersten Philosophie' (1792)'. Republikation in deutscher Übersetzung. In: Dialektik 1996/2, 105-112.

Hölderlin in den verschiedenen Fassungen des 'Hyperion' namentlich auf Aias Bezug nimmt.<sup>3</sup> Dabei interessiert vor allem die Intertextualität: Soweit Übersetzungen aus dem Sophokleischen 'Aias' vorliegen, gilt es, durch einen sorgfältigen Vergleich mit der Vorlage jeweils Hölderlins Interpretation herauszuarbeiten und in ihrer Intention für den betreffenden 'Hyperion'-Text zu deuten. Bei den nicht-übersetzenden Referenzen auf den Sophokleischen 'Aias' soll hingegen mit Hilfe von Strukturvergleichen der Aussagewert für die jeweilige 'Hyperion'-Stufe eruiert und dabei zugleich Hölderlins durchaus variierende Sichtweise des Mythos aufgezeigt werden. In jedem Fall sind die kontextuellen Einbindungen der Stellen, insbesondere die Vorreden einzelner 'Hyperion'- Fassungen, mitzuberücksichtigen. Abgesehen von den rein *literarischen* Bezügen ist weiter danach zu fragen, was es bedeuten könnte, daß Hölderlin Hyperion mit der *mythischen* Gestalt des Aias in Verbindung bringt.

### *I. Ajax Mastigophoros im 'Fragment von Hyperion'*

Bereits in dem im November 1794 in Schillers Zeitschrift 'Neue Thalia' erschienenen 'Fragment von Hyperion' finden sich zwei Nennungen des Aias (lat. Ajax), der Hauptgestalt der gleichnamigen Sophokles-Tragödie. An der ersten Stelle, inmitten des dritten Briefs, erzählt der schreibende Hyperion zunächst, daß er, nachdem seine geliebte Melite ihm allmählich auszuweichen schien, nun auch seinerseits beschlossen hatte, sie nicht mehr zu sehen. Für einige Tage war ihm sein Vorhaben gelungen, aber schließlich ging er

*doch an ihrem Hause vorüber, gedankenlos und zitternd, als hätt' ich einen Mord im Sinne. Darauf zwang ich mich nach Hause, schloß die Thüre ab, warf die Kleider von mir, schlug mir, nachdem meine Wahl ziemlich lange gezögert hatte, den Ajax Mastigophoros auf, und sah hinein. Aber nicht eine Sylbe nahm mein Geist in sich auf. [...]*

<sup>3</sup> S. dazu auch Meinhard Knigge, Hölderlin und Aias oder Eine notwendige Identifikation, HJb 24, 1984-1985, 264-282; das zweite Kapitel (267-270) ist dem Aias im 'Hyperion' gewidmet. Knigge untersucht die Gestalt des Aias im Gesamtwerk Hölderlins in Hinblick auf ein Identifikationsmodell für Hölderlin und bespricht die betreffenden 'Hyperion'-Stellen in erster Linie unter dem Aspekt des Begriffs der 'Erinnerung'. Aufgrund der Unterschiede in Zielsetzung und Methoden ergeben sich keine nennenswerten Überschneidungen mit der vorliegenden Arbeit.

*Endlich ergrimmt ich über meinen Wahnsinn, und sann mit Ernst darauf, es von Grund aus zu vertilgen, dieses tödtende Sehnen. Aber mein Geist versagte mir den Dienst.*  
(StA III, 172 f.)

In dem Werk des Sophokles, das Hölderlin den verwirrten, emotional stark erregten Hyperion wählen läßt, plant der Titelheld die Ermordung der Atriden und des Odysseus, weil er sich nach seinem Zweikampf mit Odysseus um die Rüstung des toten Achill vom Schiedsgericht, das sie seinem Gegner Odysseus zugesprochen hat, geprellt sieht; als Aias schon zur Ausführung der Tat aufgebrochen ist, verhindert jedoch die Göttin Athene den Mord rechtzeitig, indem sie Aias im *Wahnsinn* (μῶνις)<sup>4</sup> dahin treibt, daß er statt seiner verhassten Mitkämpfer vor Troja Viehherden hinschlachtet und, zurückgekehrt in sein Zelt, einen Widder, den er für Odysseus hält, mit seiner (Mastix)peitsche mißhandelt.<sup>5</sup> Das griechische Wort μάστιξ bezeichnet die Peitsche oder die Geißel, die man aus Teilen des Mastixbaumes anfertigte; es wird sowohl im Zusammenhang mit der Geißelung von Tieren und Menschen durch Menschen als auch im übertragenen Sinne von der Geißelung des Menschen durch Götter, insbesondere durch Sendung von Wahnsinn, verwendet.<sup>6</sup> Wenn Hölderlin hier den, wie die antike Einführung (Hypothese) zum 'Aias' berichtet, gelegentlich dem Titel des Stücks hinzugesetzten Beinamen 'Mastigophoros', also 'Träger der Mastix', nennt, so kann dies den 'Geißelträger' in doppeltem – übertragen-passivem und konkret-aktivem – Sinn meinen: Aias, der von der Geißel der Göttin, dem Wahnsinn, geschlagen, das Vieh mit seiner eigenen Geißel peitscht.

Dadurch, daß Hölderlin Hyperion vor seiner Auswahl eines Buches längere Zeit zögern läßt, entsteht der Eindruck, daß Hyperions Entscheidung nicht eine zufällige, sondern eine – soweit in seiner Situation möglich – bewußte war, getroffen in der Suche nach einem Werk mit einer Gestalt, die seine innere und äußere Verfassung mythologisch zum Ausdruck brachte. Hyperion spürte, daß seine Liebe zu Melite nicht in

<sup>4</sup> Vgl. Sophocles Ajax, tertium edidit R.D. Dawe, Stuttgart/Leipzig 1996, v. 51 f.; 59 f.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., v. 110; 242.

<sup>6</sup> So etwa in Aischylos' 'Prometheus' in bezug auf die durch Wahnsinn fortgetriebene Io (vgl. [Aeschyli] Prometheus, edidit Martin L. West, Stuttgart 1992, v. 681 f.). Das Drama war Hölderlin, wie aus der Nennung schon im Magisterspecimen (StA IV, 201) hervorgeht, zumindest dem Inhalt, vermutlich aber auch dem griechischen Wortlaut nach nicht unbekannt (vgl. Beißner [wie Anm. 2]).

der von ihm gewünschten Weise erwidert wurde, und fühlte sich zurückgewiesen. Das Leiden an seiner Ambivalenz, die ihn einerseits von Melite fernhielt, andererseits zu ihr hinzog, führte zu einem geistigen und körperlichen Zustand, den er rückblickend durch den Vergleich „als hätt' ich einen Mord im Sinne“ verdeutlicht. Bei der Schilderung seines anschließenden Rückzugs erscheint Hyperion für den Leser als ein Mann, der sich damals nach Kräften bemühte, wieder zu Ruhe und Besinnung zu finden. Auf der Suche nach einer mythisch-literarischen Responsionsfigur seines Erlebens wählte er den Sophokleischen Aias, der in der Tragödie aufgrund einer massiven Zurücksetzung tatsächlich einen Mord plant, dann aber von seinem Vorhaben durch einen ‚göttlichen‘ (d.h. von der Göttin Athene gesendeten) Wahnsinn abgehalten wird und schließlich, wieder zur Besinnung gekommen, an seinem selbstverübten Unheil leidet. Die Entsprechung zwischen dem erzählten Hyperion und dem mythischen Aias, die Hyperions Auswahl des Werks bestimmte, wird allerdings, da Hyperion in seiner noch immer hinreichend desolaten geistigen Verfassung keine Silbe aus dem aufgeschlagenen Werk mit Verstand aufzunehmen imstande war, dem Leser nicht expliziert, sondern nur angedeutet.<sup>7</sup> Die Geistesverwirrung Hyperions hatte ihre Wurzel in seinem „tödtende[n] Sehnen“, das wiederum durch sein Empfinden der Zurückweisung Melites verursacht wurde und zur Selbstvernichtung Hyperions zu führen drohte; doch Hyperion war, bevor ihm sein Geist gänzlich den Dienst versagte, entschlossen, „es von Grund aus zu vertilgen“. Aias ist in seiner Ehre zutiefst gekränkt, er glaubt, jegliches Ansehen verloren zu haben, und sieht seine Rettung allein im Suizid; so stürzt er sich, vor seinen Mitmenschen verborgen, am Meeresstrand in sein Schwert. Auch Hyperion, der, wie Hölderlin ihn erzählen läßt, ermattet „von dem wüthenden Kampfe“ (StA III, 173) endlich niedersank, fand zu einer Lösung seines Leides: „Das alles gieng mir, wie ein

<sup>7</sup> Knigge ([wie Anm. 3], 268) sieht in der Bemerkung: „Aber nicht eine Sylbe nahm mein Geist in sich auf.“ (StA III, 173) den Erweis für Hölderlins „Konstruktion eines Gegenbildes [Hervorh. M.K.] zu Aias“, da er Aias hier nicht „als Vorbild“, sondern „als abschreckendes Beispiel“ auftreten lasse. Berücksichtigt man die vielfältigen motivischen und strukturellen Anklänge an den ‚Aias‘ in der näheren Umgebung der ausdrücklichen Referenz, so scheint das Schwergewicht ihres Aussagegehalts jedoch m.E. nicht so sehr in der ‚Abschreckung‘ und damit in einer Distanzierung von Aias zu liegen, als vielmehr darin, das – durchaus zugleich fremd- und autoaggressive – „tödtende Sehnen“ Hyperions in Ursprung und Ziel dem Leser zunächst einmal über eine mythische Ausdrucksform deutlich zu machen.

Schwert, durch die Seele.“ (StA III, 174)<sup>8</sup> Das, was ihm wie ein Schwert durch die Seele ging, war indes kein Instrument, das die irdische Existenz durch den Tod ablöste, sondern die Erinnerung an Melite<sup>9</sup>, die geistige Vergegenwärtigung, die Verlebendigung all dessen, was ihr „ganzes himmlisches Wesen“ kennzeichnete:

*Der heilige Frieden ihres Herzens, [...], ihre fromme Scheue, nichts zu entweihen durch übermüthigen Scherz oder Ernst, wenn es nur ferne verwandt war mit Schöнем und Gutem, ihre anspruchlose Gefälligkeit, ihr Geist mit seinen königlichen Idealen, [...] ihre Güte und ihre Größe [...].*

(StA III, 173)

Hyperion machte sich Vorwürfe, daß er „diese Ruhe, diese himmlische Genügsamkeit“, die gerade nicht, wie er, „eines andern Wesens, nicht fremden Reichthums bedurfte, um die verödete Stelle [im Herzen] auszufüllen“, mit seinem Unmut gelästert habe (StA III, 173 f.). All dies bewirkte bei Hyperion den Entschluß zu einer geänderten Existenz: „Ich wollte anders werden. O! ich wollte werden, wie sie.“ (StA III, 174)

Die Struktur der Stelle ist also offenbar von der des Sophokleischen ‚Aias‘ mitbestimmt. Die im ‚Fragment von Hyperion‘ mit dem ‚Aias‘ vergleichbaren Strukturmomente sind subtiler (z.B. die nur gefühlte Zurückweisung), die Formulierungen sind in ‚Ton‘ und Stil des Briefromans verhaltener. Der Dichter verleiht ihnen jedoch sowohl durch die vergleichenden Verweisungen (z.B. „als hätt' ich einen Mord im Sinne“, „gieng mir, wie ein Schwert, durch die Seele“) als auch durch die direkte Referenz auf den ‚Ajax Mastigophoros‘ und das psychologisch-identifikatorisch deutbare Schlüsselwort „Wahnsinn“ eine dramatische Akzentuierung. Verfolgt man die Strukturanalogie zwischen Hyperion und Aias weiter, so erscheint die bei Sophokles durch ihre Überhebung gekennzeichnete Gestalt des Aias vor dem Hintergrund der Vorrede zum ‚Fragment‘ in Hölderlins Deutung als mythisches Bild eines Mannes, der auf seiner ‚exzentrischen Bahn‘ eine ‚Zurechtweisung‘ erfährt (vgl. StA III, 163), indem er durch seinen Wahnsinn in das Menschliche zurückge-

<sup>8</sup> Gegen Beißner (StA III, 496, z. St.) und Jochen Schmidt (Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden, hrsg. v. J.S., Frankfurt/M. 1992-1994, hier: Bd. 2 (1994), 1076, z. St.), die für diese und die vergleichbaren Stellen in den anderen Fassungen des ‚Hyperion‘ auf Lukas 2, 35 verweisen, wo jedoch der Vergleich „wie ein Schwert“ fehlt.

<sup>9</sup> Vgl. Anm. 7.

stoßen wird. Erst durch die Mania ist die Erkenntnis der eigenen menschlichen Natur, die Rückkehr dorthin und die Fortsetzung des Weges auf der exzentrischen Bahn in neuer Richtung ermöglicht. Die Darstellung dieses Erkenntnisprozesses für den Hyperion im 'Fragment' erfolgt, philosophisch konsequent, nicht begrifflich, sondern bedarf der mythischen, sich nur in der Andeutung offenbarenden Rede im Bild des Aias.<sup>10</sup>

## II. Ajax Telamon im 'Fragment von Hyperion'

Nachdem Hölderlin am Ende des dritten Briefs den Briefschreiber im Rahmen der Schilderung der Homer-Feier von sich, nach seinem Richtungswechsel auf der exzentrischen Bahn, hat feststellen lassen: „Ich war ganz ein anderer geworden“ (StA III, 180), führt er ihn zu Beginn des nächsten Briefs im Gedenken an die Nacht vor seinem Abschied vor:

<sup>10</sup> Für die Bezugnahme Hölderlins auf die Aias-Figur ist unter Umständen auch seine Kenntnis der Darstellung des Mythos bei Pindar vorauszusetzen. Pindars 'Siebte Nemee' stellt in Anknüpfung an die Mythentradition, wie sie schon die sogenannte 'Kleine Ilias' wiedergibt, Aias als einen Mann dar, dessen Leistung durch den für Pindar offenbar zweifelhaften Entscheid des Schiedsgerichts nicht die ihr gebührende Anerkennung widerfährt und der aufgrund dieser Kränkung in Wahnsinn fällt. Der Wahnsinn des Aias bei Pindar führt dann – unter Auslassung des zum tradierten Mythos gehörenden Blutbads unter den Herden – unmittelbar zu seiner Selbsttötung. Die Geistesverwirrung Hyperions, als er „gedankenlos und zitternd“ zum Haus Melites geht, resultiert aus der als Kränkung empfundenen Zurückweisung durch Melite und steht somit dem Wahnsinn als Reaktion auf Kränkung des Pindarischen Aias näher als dem anfänglich rational-bewußten, erst durch den Eingriff der Göttin vereitelten Mordkalkül des Sophokleischen Aias. Dennoch scheint insgesamt für den Zusammenhang im 'Fragment von Hyperion' die von Sophokles umgewandelte Darstellung des Mythos für Hölderlin bedeutsamer gewesen zu sein. Hyperion und der Sophokleische Aias erhalten einerseits für das Leiden an ihrem 'Wahnsinn' die mit-leidende Sympathie des Rezipienten; andererseits erscheint bei beiden im Fortgang des jeweiligen Werks die ‚Mania‘ als Mittel der Zurechtweisung, um die durchaus auch anmaßend-überheblich gezeichneten Titelhelden wieder ins Menschliche zu bringen; allein bei Hölderlin wird der ‚Wahnsinn‘ Hyperions als Voraussetzung für seine bewußte Neuorientierung positiv in die Weiterentwicklung seiner Person gewendet. Eine solche Deutung und Fortsetzung des Aias-Mythos wurde nur durch die Sophokles-Version ermöglicht, da sie die Person des Aias ambivalent läßt. An einen bereits autobiographisch-identifikatorischen Rückbezug auf Hölderlin zu denken, der seine fehlende Anerkennung als Kränkung empfinden und ambivalent verarbeiten mochte, scheint für das Jahr 1794 verfrüht.

*Unvergeßlich ist mir besonders die Nacht vor unserem Abschiede, wo wir an den Ufern des alten Ilion unter Grabhügeln, die vielleicht dem Achill und Patroklos, und Antilochus, und Ajax Telamon errichtet wurden, vom vergangnen und künftigen Griechenlande sprachen, und manchem andern, das aus den Tiefen und in die Tiefen unsers Wesens kam und gieng.*

(StA III, 181)

Der hier erwähnte Ajax Telamon ist zwar mythologisch gesehen dieselbe Gestalt wie der zuvor genannte Ajax Mastigophoros, doch wird er nun als *homerischer Held* in Verbindung mit anderen aus der Ilias bekannten Männern angesprochen. Sein Beiwort ‚Telamon‘ soll die in der homerischen Vorstellungswelt bedeutsame genealogische Einordnung als Sohn des Telamon, des Königs von Salamis, bezeichnen; die im Beiwort ‚Mastigophoros‘ liegende Evokation des Wahnsinns aus der vorigen Stelle wird ferngehalten. Geht man von einem identifikatorischen Rückbezug auf den Erzähler Hyperion aus, so wird jetzt das Heroisch-Heldenhafte nach der vollzogenen inneren Wendung betont.

Von den anderen drei Männern, deren mutmaßliche Grabhügel die Kulisse bilden, sind Achill und Patroklos dem Leser noch aus dem zweiten Brief im 'Fragment von Hyperion' als Beispiele für Wunder griechischer Freundschaft (vgl. StA III, 169) im Gedächtnis. Die Nennung dieser beiden mythischen Symbolfiguren einer Freundschaftsbeziehung, in der auch der Tod füreinander nicht gescheut wird, versinnbildlicht dem Leser die Atmosphäre des Abschiedsabends, insbesondere die Beziehung der beim Abschied versammelten Personen (Hyperion, Melite, Adamas, Notara). Zudem mag Antilochus als Nestors Sohn das Verhältnis des jungen Tinioten Adamas zu seinem älteren Freund Notara repräsentieren.<sup>11</sup>

Durch die Auswahl und namentliche Anführung der Gestalten aus dem ‚vergangnen Griechenland‘ wird auf der Ebene des Mythos das Verhältnis

<sup>11</sup> Es gibt jedoch leider keine Anhaltspunkte dafür, was der Dichter mit dem Namen des Antilochus verbindet, da er ihn ansonsten nicht nennt. Immerhin sind in der von Hölderlin benutzten Reisebeschreibung von Richard Chandler (Reisen in Kleinasien. Unternommen auf Kosten der Gesellschaft der Dilettanti und beschrieben von R. Ch. [Anonyme deutsche Übersetzung aus dem Englischen], Leipzig 1776; hier: 58 f.; Zitat s. StA III, 499, z.St. – Zu Hölderlins Verwendung des Werks s. StA III, 434; Schmidt [wie Anm. 8], Bd. 2, 934) die Grabhügel sowie die Namen der vier begrabenen Helden ebenfalls erwähnt, wobei Antilochus eigens als Sohn Nestors erklärt wird. Chandler nennt darüberhinaus noch die Gräber des Peneleus und des Aesites, die für Hölderlin hier offenbar keine Funktion erfüllen konnten.

der Personen zueinander und ihre Stimmung an dem Abend, dessen Hyperion in seinem Brief gedenkt, in der Vergangenheit verankert. Die insoweit vertiefte Darstellung hat jedoch zugleich auch transzendierende Wirkung, indem sie das Erzählte über die Einbindung in den Zusammenhang zwischen Vergangenheit und erzählter Gegenwart ins Allgemeine hebt. Aus dieser Perspektive ergeben sich dann hoffnungsvolle Visionen für die Zukunft<sup>12</sup>; Hölderlin läßt den Tinioten an jenem Abend sagen:

*So verblühen die schönen jugendlichen Myrthen [Konjektur von F. Beißner: Mythen] der Vorwelt, die Dichtungen Homers und seiner Zeiten, die Prophezeiungen und Offenbarungen, aber der Keim der in ihnen lag, gehet als reife Frucht hervor im Herbste.* (StA III, 180; 498 z.St.)

Am Beispiel des Aias im 'Fragment von Hyperion' wird somit deutlich, daß Hölderlin eine Gestalt unter verschiedenen, aus dem Mythos bekannten Aspekten verwenden kann<sup>13</sup> und dabei sowohl die integrative Kraft, die in der Vereinigung verschiedener Aspekte in einer einzigen Figur liegt, als auch die transzendierende Wirkung, die allein durch die mythische Aussageweise ermöglicht wird, für die Darstellung von Entwicklungsprozessen und Stimmungen in seinem Roman bzw. in einer seiner Vorstufen nutzt.

### III. Der Ajax des Sophokles in der 'Vorletzten Fassung'

In zwei weiteren Vorstufen zum 'Hyperion' gibt der Dichter jeweils eine kleinere Übersetzung aus dem 'Aias' des Sophokles. Beide Partien können mit Hölderlins Übersetzungen aus der Zeit nach 1803 verglichen werden und gewähren Einblick in seine verschiedenen, kontextgebundenen Arten des Umgangs mit dem Wortlaut des griechischen Originals. In der Vorrede zur 'Vorletzten Fassung' schreibt der „Herausgeber“ Hölderlin:

<sup>12</sup> S. dazu auch Knigge [wie Anm. 3], 268 f.

<sup>13</sup> Man vergleiche etwa auch die andersartigen Zeichnungen des Aias im Vergleich zu Achill in 'Über Achill' (StA IV, 224 f.; bes. 224, Z. 18), von Aias und Salamis in den Fassungen von 'Mnemosyne' (StA II, 193-198; jeweils die letzte Strophe) sowie das Aias-Bild, das sich aus der späteren Übersetzung 'Aus dem Ajax des Sophokles' (StA V, 277-280) ergibt; s. dazu Knigge [wie Anm. 3], 271 ff.

*Wir durchlaufen alle eine exzentrische Bahn, und es ist kein anderer Weg möglich von der Kindheit zur Vollendung.*

*Die seelige Einigkeit, das Seyn, im einzigen Sinne des Worts, ist für uns verloren und wir mußten es verlieren, wenn wir es erstreben, erringen sollten. Wir reißen uns los vom friedlichen  $\epsilon\nu$  και  $\Pi\omicron\upsilon\varsigma$  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, [...].*

*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.* (StA III, 236)

In den erhaltenen Teilen des Textes findet sich in einem nur fragmentarisch überlieferten Zusammenhang zunächst wiederum der bereits bekannte motivische Anklang an den 'Aias' in der Bemerkung: „[...] und doch gieng das Wort mir durch die Seele wie ein Schwert.“ (StA III, 240) Ein wenig später folgt die Darstellung einer Empfindung tiefen Unglücks des Erzählers, der über den ‚Tod seines Herzens‘ reflektiert:

*Es giebt ein Vergessen alles Daseyns, ein Verstummen unsers Wesens, wo uns ist, als hätten wir alles gefunden; es giebt aber auch ein Verstummen, ein Vergessen des Daseyns, wo uns ist, als hätten wir alles verloren, eine Nacht unserer Seele, wo kein Schimmer eines Sterns, wo nicht einmal ein faules Holz uns leuchtet.* (Ebd.)

Auf der exzentrischen Bahn, die der Mensch zwischen den beiden immer wieder neu die Richtung weisenden Extremen durchläuft, kann es also offenbar Augenblicke geben, die in einer asymptotischen Annäherung an die absolute Ganzheit eine Ahnung von der vollendeten Vereinigung des Selbst und der Welt entstehen lassen; andererseits können Situationen auftreten, die einen Eindruck vom völligen Auseinanderfallen von Selbst und Welt und damit vom ‚Tod des Herzens‘ vermitteln. An dieser Stelle erfolgt der Übergang zur griechischen Tragödie:



*Der Ajax des Sophokles lag vor mir aufgeschlagen. Zufällig sah' ich hinein,  
traf auf die Stelle, wo der Heroë Abschied nimmt von den Strömen und  
Grotten und Hainen am Meere –* (ebd.)

und es schließt sich eine durchaus freie Prosaübersetzung einiger Verse aus der *Klage* des Aias vor seinem Selbstmord an. Bei Sophokles deutet Aias in seinen Abschiedsworten, die an personifizierte Teile der Natur gerichtet sind, sein Vorhaben des Selbstmords an und stellt kurz darauf, von Hölderlin nicht mehr übersetzt, im Wechsel mit dem Chor einen Bezug zwischen der Etymologie seines Namens (αἰαί, Aiai; ein Klageruf) und seiner Situation her. Hölderlin läßt Hyperion diesmal in einem Moment des Gefühls tiefen Unglücks, das keine bewußte Werkauswahl zuläßt, den Blick zufällig auf die Stelle treffen, wo der schon die Klage im Namen tragende Sophokleische Aias seinem Leid in dramatischen Worten Ausdruck verleiht:

*– ihr habt mich lange behalten, sagt er, nun aber, nun athm' ich nimmer  
Lebensothem unter euch! Ihr nachbarlichen Wasser des Skamanders, die ihr  
so freundlich die Argiver empfiengt, ihr werdet nimmer mich sehen! – Hier  
lieg' ich ruhmlos! .* (Ebd.)

Die Tonlage der übersetzten Stelle ist gegenüber der vorausgehenden allgemeinen Reflexion deutlich verändert. Vergleicht man die Übersetzung sowohl mit dem Wortlaut des Originals<sup>14</sup> als auch mit Hölderlins nach 1803 entstandener Übersetzung dieser Stelle (StA V, 277 f.), so beobachtet man, daß in der eher paraphrasierenden Klage des Aias der 'Hyperion'-Vorstufe syntaktische Strukturen (z.B. Partizipien) recht frei aufgelöst und bestimmte Wörter und Satzteile mit Bezug auf die Kriegssituation vor Troja ausgelassen werden; andererseits scheint der Ausruf „nun aber, nun athm' ich nimmer Lebensothem unter euch!“ gegenüber dem griechischen Text noch dramatisierend stilisiert: Die Anapher der Vorlage (οὐκέτι, FHA 16, 34, v. 408/9, ‚nicht mehr‘, bzw.

<sup>14</sup> Der Text, den Hölderlin hier benutzte, ist nicht mit Sicherheit bestimmt. Es wird im folgenden der in der FHA (16, 34) der Hölderlin-Übersetzung vorangestellte Text jener Ausgabe zugrundegelegt, die in der FHA als ‚Juntina‘ (Sophoclis Tragoediae Septem, Frankfurt [a.M.] 1555; vgl. FHA 16, 12; 16, 33), von Schmidt hingegen als ‚Brubachiana 1555‘ bezeichnet wird; s. dazu Schmidt [wie Anm. 8], Bd. 2, 1322-1326. – Die gesamte angeführte Stelle findet sich in der ‚Juntina‘ im Aias, v. 405-419, bei Dawe [wie Anm. 4], v. 412-426/7.

Hölderlin: „nimmer“) wird zunächst in ein anderes Wort („nun“) verlagert, mit einer bei Sophokles nicht vorgebildeten figura etymologica („athm' ich [...] Lebensothem“) fortgeführt und über den Originaltext hinaus mit dem Zusatz „unter euch“ ergänzt; zudem ist das Ende „Hier lieg' ich ruhmlos!“ in Anlehnung an den griechischen Text (τάνθ' ἄτιμος / ὄδε πρόκειμαι, FHA 16, 34, v. 418 f.; 450, v. 418 f.) weitaus pointierter als das „Jetzt aber ehrlos / Stehts so mit mir“ (StA V, 278, v. 33 f.; FHA 16, 451, v. 33 f.) in der späteren Übersetzung. Die zutiefst ergreifende Wirkung der Lektüre dieser Sophokles-Stelle auf Hyperion schildert Hölderlin folgendermaßen: „Ich schauderte; eine Thräne fühlt' ich wohl auch im Auge; aber sie vertrocknete schnell, wie eine Tropfe auf glühendem Eisen.“ (StA III, 241)

Hölderlin bemüht sich offenbar, innerhalb seines Romans eine Empfindung des Leides dadurch ‚dramatisch‘ zu artikulieren, daß er Hyperion die Klageworte der Tragödienfigur Aias, seines mythischen Korrelats, in Form einer Übersetzung nachsprechen läßt. Das auf den Sprecher identifikatorisch Beziehbare wird übernommen, anderes hingegen weggelassen; steigernde Ausdrucksmittel sind beibehalten, teilweise noch akzentuierend überboten.<sup>15</sup> Der starke Eindruck, den diese stilisierte übersetzende Lektüre auf Hyperion machte, verschwand jedoch bald darauf, und nach einem Gespräch mit seinem Diener Stephani läßt Hölderlin Hyperion sich in der Erinnerung zunächst von seinen zu hohen, Aias entsprechenden Erwartungen absetzen: „Wer warst du denn, sagt' ich mir, daß du so viel erwarten, wo siegest du denn, daß du so stolz nach Beute fragen durftest?“ (StA III, 242) Aus dieser Frage hatte sich eine Wendung in eine neue Richtung ergeben: „[...] , daß ich mir nahm, was ich ihnen [den Menschen] nicht zusehen, daß ich mich niederdrückte, weil ich sie nicht erheben konnte!“ (ebd.), doch im Rückblick distanziert der Briefschreiber sich nachdrücklich von einer solchen Orientierung. Nach seinem Wechsel in Richtung auf ein von ihm selbst erzwungenes ‚Welt alles, ich nichts‘ mußte Hyperion sich verkannt

<sup>15</sup> Wenn Knigge ([wie Anm. 3], 269, mit Anm. 15), im Anschluß an Günther Zuntz (Über Hölderlins Pindar-Übersetzung, Kassel 1928 [Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Friedrichs-Gymnasiums zu Kassel, Mai 1928 = Diss. Marburg 1928], 87) und R.B. Harrison (Hölderlin and Greek Literature, Oxford 1975, 200), diese Übersetzung als ‚harmonisch‘ bezeichnet und behauptet: „Die Zerrissenheit ist durch die Einheit der Übersetzung verdeckt“, so ist damit allenfalls der Unterschied in der ‚Fügung‘ gegenüber der späteren Übersetzung charakterisiert; die rhetorisch-stilistische Umarbeitung des Originals hingegen, mit der eine dramatische Tonlage erreicht wird, bleibt unberücksichtigt.

und entwürdigt fühlen, vergleichbar mit Aias kurz vor seinem Selbstmord. Hyperion erzählt, er habe zuweilen auffahren wollen, „als wär' es Mishandlung, die ich an mir verübte“, und habe sich verborgen, „ach! da, wo das Seufzen, wo die Thräne der entwürdigten Natur nur die friedlichen Bäume des Walds und die stillen Pflanzen zu Zeugen hatte“ (StA III, 242 f.). Er resümiert: „Der Tod des Lebens, den ihr »gesetzt seyn« nennt, der war mein edles Ideal geworden“ (StA III, 243). Wenn Hölderlin Hyperion alsdann sich erinnern läßt: „Freilich wacht' ich oft auf und schalt mich einen Mörder, einen Rasenden, der sich selbst verstümmele“ (StA III, 243), so wird in der Strukturanalogie zu Hyperion Aias als einer verstanden, der sich wie Hyperion selbstzerstörerisch anpaßt und aufgibt, statt auf Stolz und Selbstgefühl im Sinne einer berechtigten Überhebung über die Mitwelt („Ich alles, Welt nichts“) zu beharren.<sup>16</sup> Hyperions Raserei bzw. Aias' Mania erscheint nun nicht mehr wie der Wahnsinn im 'Fragment von Hyperion' als notwendige ‚Zurechtweisung‘ des Überheblich-Anmaßenden auf seiner ‚exzentrischen Bahn‘, sondern dient als Beispiel eines der Extreme in der Orientierung zwischen der Welt und dem Selbst; sie steht für eine Selbstverstümmelung, die das genaue Gegenteil des angestrebten Ziels bedeutet: „Tod des Lebens“ durch völlige Preisgabe des Selbst in einer Welt, die den Wert des Selbst verkennt, und damit die größtmögliche Entfernung von der ersehnten Endigung jenes „ewigen Widerstreit[s] zwischen unserem Selbst und der Welt“ und der Vereinigung von uns „mit der Natur [...] zu Einem unendlichen Ganzen“ (StA III, 236). In der Übersetzung der Abschiedsworte des Aias wird der „Tod des Lebens“ als endgültiger Zerfall mit der Natur beklagt; daher die dramatische Akzentuierung der Klage, die über das Original hinausgehende Stilisierung „nun aber, nun athm' ich nimmer Lebensothen unter euch!“ mit der etymologischen Betonung von „Lebensothen“ und der Ergänzung der angeredeten Naturelemente „unter euch“ sowie die resignierende Feststellung nicht einmal einer Weiterexistenz in Form des über den Tod hinausreichenden Ruhmes: „Hier lieg' ich ruhmlos!“<sup>17</sup> Für die Darstellung des real

<sup>16</sup> Auch hier ist an einen Reflex einer nichtsophokleischen Mythenversion zu denken, da Sophokles, im Unterschied etwa zu Pindar, Aias den Selbstmord nicht mehr im Zustand der Mania ausführen läßt. Es ist allerdings auch nicht auszuschließen, daß Hölderlin in jedem Fall, auch beim bewußt verübten Suizid des Sophokleischen Aias, einen Zustand, der zur Selbstzerstörung führt, als ‚Raserei‘ ansieht.

<sup>17</sup> Für Knigge (wie Anm. 3), 269), der die Stelle am Leitfaden des Begriffs der ‚Erinnerung‘ auswertet, ist die „Übernahme dieses Motivs aus dem ‚Aias‘ [...] mehr äußerlicher

möglichen Erlebnisses, „wo uns ist, als hätten wir alles verloren“, bedarf es nun nicht, wie im 'Fragment', einer nur andeutenden, sich verhüllenden Ausdrucksform des Mythos zur Vermittlung eines lediglich durch eine Mania ermöglichten Erkenntnisprozesses, sondern der konkret in die Übersetzung gefaßte Wortlaut der Klage des Aias exemplifiziert greifbar die gemeinte Erfahrung.

#### IV. Salamis in der 'Vorstufe der endgültigen Fassung'

In der nicht in die Druckfassung aufgenommenen 'Vorstufe der endgültigen Fassung', dem sogenannten 'Salamis-Fragment', zitiert Hölderlin im Entwurf zum Ende des ersten Buches entweder des ersten oder des zweiten Bandes<sup>18</sup> den Chor der Seeleute aus Salamis in einer frei gestalteten Versübersetzung:

[...] und die Gefährten des Ajax hatten Recht, im Vaterlandsweh auf der fernen Küste zu rufen:

»Draußen schwimmst du von Meereswoogen umrauscht !

»Voll Ruhms, voll guten Geistes, o Salamis!

(StA III, 257)

Auch hier ist der Vergleich sowohl mit dem Original<sup>19</sup> als auch mit Hölderlins Übersetzung dieser Stelle nach 1803 (StA V, 278) aufschlußreich: Während in der späteren Übersetzung die Wortfolge des griechischen Textes recht genau abgebildet wird, ist im 'Salamis-Fragment' die Wortstellung der Vorlage sehr frei behandelt. So rückt etwa die Anrede „Ω κλεινὰ Σαλαμῆς“, wofür Hölderlin später dem Original getreu gleich zu Beginn des Chorlieds „Berühmte Salamis“ setzt, hier ganz ans Ende; der letzte Vers des Satzes fehlt; die auf Salamis bezogenen Adjektive sind, indem sie teilweise durch ein im griechischen Text nicht vorgegebenes „voll“ erweitert werden, deutend aufgelöst (aus κλεινὰ ‚berühmt‘ wird „voll Ruhms“; ἄπλοκαγκτος, das später mit „meerumwoogt“ wiedergegeben ist, erscheint hier, durch Zusätze gewissermaßen aufgefüllt, als „von Meereswoogen umrauscht“; und εὐδαίμων, später „glückselig“, steht hier unmittelbar vor der Anrede als

Natur“, und „das Motiv des Mordens“ muß ihm folglich „abgetrennt“ erscheinen.

<sup>18</sup> Vgl. Schmidt [wie Anm. 8], Bd. 2, 1088 f.

<sup>19</sup> ‚Juntina‘ [wie Anm. 14], Aias, v. 593 f. (Abdruck in FHA 16, 35; den Vers 595 hat Hölderlin hier allerdings nicht übersetzt); Dawe [wie Anm. 4], v. 596 f.

„voll guten Geistes“, Hervorh. Ch.L.): Das im Adjektiv εὐδαίμων enthaltene Substantiv δαίμων wird von Hölderlin in späterer Zeit häufig mit ‚Dämon‘ übersetzt (z.B. StA V, 55, v. 88; 78, v. 62), und für εὐδαίμωντα gibt er andernorts beispielsweise ‚gutes Geschick‘ (vgl. StA V, 80, v. 150). Wenn Hölderlin hier „voll guten Geistes“ sagt, so wird die Insel, die der Briefschreiber kurz zuvor indirekt mit einem Freund verglichen hat, der „uns Ruhe giebt mit seinem stillen Gespräche“ (StA III, 257), als Wirkungsstätte metaphysischer Kräfte gesehen; als ein Ort, der voll ist von *Ruhm und gutem Geist*, als eine von Geist durchwaltete Natur hat sie eine Anziehungskraft auf den ruhesuchenden Menschen.<sup>20</sup> Bezieht man die in der StA unter der Übersetzung abgedruckten Formulierungen Hölderlins im Zusammenhang mit Diotima: „[...] erscheine du bald mir wieder, schöner, göttlicher Geist, mit deiner Ruhe und Fülle!“ (StA III, 257) mit ein, so gewinnt man den Eindruck, als arbeite Hölderlin an Begriffen zur Beschreibung der Erfahrung metaphysischer Erlebnisse in der Natur (Salamis) und durch Menschen (Diotima). Jedenfalls werden der Insel durch Hölderlins Wortwahl und Stil in der Übersetzung des ‚Salamis-Fragments‘ Eigenschaften der *Fülle* und des *guten Geistes* zugeschrieben, die ihr in der späteren Übersetzung fehlen. Im Vergleich der beiden Texte wird also deutlich, wie Hölderlin Stil und Begrifflichkeit seiner früheren Übersetzung dem Gedankengang und der Aussage des die Übersetzung veranlassenden Kontextes unterordnet.

#### V. Ajax und Salamis im ‚Hyperion‘

In der Endfassung des ‚Hyperion‘ schließlich läßt Hölderlin Hyperion den ersten Brief des zweiten Buches des ersten Bandes mit den Worten eröffnen:

„Ich lebe jetzt auf der Insel des Ajax, der theuern Salamis.“  
(StA III, 47)

Aias wird nun weder als ‚Mastigophoros‘ noch als ‚Telamon‘, sondern nur durch seine Zugehörigkeit zur Insel Salamis vorgestellt. Immerhin mag die Erwähnung von „Mastixzweigen“, von deren Existenz auf

Salamis Hölderlin durch Chandlers Reisebeschreibung<sup>21</sup> Kenntnis hatte, wenige Zeilen später bei aufmerksamen Lesern eine Assoziation an den ‚Ajax Mastigophoros‘ hervorrufen, also an den aus dem Mythos bekannten ‚Geißelträger‘ in doppeltem Sinne (s. oben Kap. I). Auch spricht Hyperion im selben Buch „von der unbegreiflichen Krankheit meines Wesens, eh‘ ich nach Kalaurea herüberkam“ (StA III, 66). Die motivischen Zusammenhänge der Vorstufen, in denen Aias erwähnt oder aus dem Sophokleischen ‚Aias‘ übersetzt wurde, erscheinen auch im ‚Hyperion‘ im ersten Buch des ersten Bandes, aber die Bezugnahme auf Aias ist hier jeweils entfallen: Bei den Grabhügeln homerischer Helden werden nur noch ‚Achill und sein Geliebter‘ genannt (vgl. StA III, 36), die Klagestelle ist ohne jegliche Referenz auf Aias (vgl. StA III, 42). Der besondere Wert der Insel Salamis wird auch nicht mehr in den übersetzten Worten des salaminischen Chors erläutert, sondern allein durch das Adjektiv ‚teuer‘ angedeutet. Es ist der Beginn des Buches, in dem Hyperion Bellarmin von seiner Begegnung mit Diotima erzählen wird; hier, auf dieser Insel, die im ‚Salamis-Fragment‘ als „Voll Ruhms, voll guten Geistes“ (StA III, 257) gepriesen wurde, ist Hyperion in der Lage, davon zu berichten. Wenn er sich im nächsten Brief beschreibt mit den Worten: „Unangefochten an Sinn‘ und Seele, stark und fröhlich, mit lächelndem Ernste, [...]. Voll göttlicher Jugend frohlokt mein ganzes Wesen über sich selbst, über Alles“ (StA III, 48), so scheint dieser Hyperion sich nun in einer Ahnung von der vollendeten Vereinigung des Selbst und der Welt asymptotisch an das andere Extrem des Aias aus der ‚Vorletzten Fassung‘ anzunähern. In diesem Zustand und auf dieser Insel kann er von dem ‚himmlischen Wesen‘ Diotima erzählen, von dem er nun im vierten Brief desselben Buches wünscht: „[...] erscheine du bald mir wieder, schöner göttlicher Geist, mit deiner Ruhe und Fülle!“ (StA III, 54) – von jenem Geist, der Hyperion einst „die Todtenstille, die Nacht und Öde meines Lebens“ (StA III, 52) verschwinden ließ.

Im weiteren Verlauf des Briefromans gibt es viele Stellen, die sprachlich und motivisch an den Sophokleischen ‚Aias‘ denken lassen, doch fehlen die aus den Vorstufen bekannten ausdrücklichen Referenzen auf Aias und Übersetzungen aus der Tragödie. Der Mastigophoros, der Geißelträger, der durch den Wahnsinn eine Zurechtweisung auf seiner

<sup>21</sup> Vgl. Richard Chandler, Reisen in Griechenland. Unternommen auf Kosten der Gesellschaft der Dilettanti und beschrieben von R. Ch. [Anonyme deutsche Übersetzung aus dem Englischen], Leipzig 1777, 285. – Zu Hölderlins Verwendung des Werks s. Anm. 11.

<sup>20</sup> S. hierzu auch Knigge [wie Anm. 3], 270.

exzentrischen Bahn erfahren hat, der in Freundschaftsbeziehungen lebende und sich im Krieg bewährende Held Ajax Telamon und der leidende, in seinem Selbst verkannte und entwürdigte, sich selbst mißhandelnde und verstümmelnde Aias, der im Auseinanderfallen von Selbst und Welt den völligen Zerfall mit der Natur als einen Extrempunkt auf der exzentrischen Bahn zu beklagen hatte, sind gegenüber der Zugehörigkeit zur Insel Salamis, dem einzigen Merkmal, unter dem er im 'Hyperion' genannt wird, zurückgenommen; die Verwendung des Aias in den Vorstufen zeigt jedoch, welche Aspekte die hier das zweite Buch eröffnende mythische Gestalt für Hölderlin vereint.<sup>22</sup> Seinen Hyperion, den der Dichter in der Nennung des Aias die Vereinigung der Erfahrungsmöglichkeiten menschlicher Existenz auf ihrer exzentrischen Bahn verhüllt andeuten läßt, kann Hölderlin nun seinen Weg in einer neuen Richtung auf das angestrebte Ziel hin weitergehen lassen.

<sup>22</sup> Daß Aias im Fortgang des 'Hyperion' nicht mehr erwähnt ist, mag an einer gewissen 'Beruhigung' des gealterten Hyperion liegen; s. Knigge [wie Anm. 3], 270. Sieht man „Salamis“ als „Symbol für Heldentum“ und „Aias“ als „Symbol für Verzweiflung“ (ebd.), so konnte Aias allein für Hyperion nun in der Tat kein Identifikationsmodell mehr bieten. Angesichts der hier vorgeführten Interpretation ist jedoch zu bedenken, daß Aias für Hölderlin sich kaum auf den Aspekt der ‚Verzweiflung‘ und Salamis nicht auf den Aspekt von ‚Heldentum‘ reduzieren läßt. M.E. scheint eher die explizite Verbindung der Gestalt des Aias mit der Insel Salamis eine Beruhigung auszudrücken, die das Kennzeichen einer ‚höherorganisierten Natur‘ im Sinne der Vorrede zum 'Fragment von Hyperion' (StA III, 163) ist. So ergibt sich nicht umsonst an diesem Buchbeginn ein einheitsstiftendes Bild von Seinsformen, auf das der Dichter die weitere Erzählung atmosphärisch rückbeziehen kann.

## Hölderlins Sophokleschöre

Von

Manfred Lossau

In Weimar machte man sich lustig über Hölderlins Annäherungen an Sophokles. Heinrich Voß, der Sohn Johann Heinrichs, schreibt am 8. Juli 1804 an Bernhard Rudolf Abeken: „Was sagst du zu Hölderlins Sophokles? [...] Ich habe neulich abends, als ich mit Schiller bei Goethe aß, beide recht damit regaliert. [...] Du hättest mal den Schiller sehn sollen, wie er lachte!“<sup>1</sup> – aus welchem Wortlaut Karl Reinhardt schließt: „Goethe scheint sich zurückgehalten zu haben. Die Selbstgefälligkeit des Briefstellers würde sonst wohl auch über ihn berichten.“<sup>2</sup>

Inzwischen freilich ist längst eine gerechtere Würdigung dieser Übersetzungen, hier speziell des 'Oidipus Tyrannos' und der 'Antigone', erreicht worden. Durch Studien von Friedrich Beißner<sup>3</sup>, dem Herausgeber der großen Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe<sup>4</sup>, Karl Reinhardt<sup>5</sup>, Wolfgang Schadewaldt<sup>6</sup>, Bernhard Böschstein<sup>7</sup>, Wolfgang Binder<sup>8</sup> und Horst Turk<sup>9</sup> ist das Kriterium der Sprachrichtigkeit, als das einzige, überwunden und gegenüber dem der Absicht des Nachdichters weit in den

<sup>1</sup> In: Schillers Werke. Nationalausgabe Bd. 42, Weimar 1967, 393.

<sup>2</sup> Karl Reinhardt, Hölderlin und Sophokles. In: Ders., Tradition und Geist. Gesammelte Essays zur Dichtung, hrsg. v. Carl Becker, Göttingen 1960, 381-397; 395; Erstveröffentlichung 1951.

<sup>3</sup> Hölderlins Übersetzungen aus dem Griechischen, Stuttgart 1933. <sup>2</sup>1961, 65-184; 195 f.

<sup>4</sup> Hölderlin. Sämtliche Werke, hrsg. v. Friedrich Beißner, Adolf Beck, Stuttgart 1946-1985.

<sup>5</sup> Wie Anm. 2.

<sup>6</sup> Sophokles, Tragödien. Deutsch von Friedrich Hölderlin, hrsg. u. eingel. v. Wolfgang Schadewaldt, Frankfurt/M. 1957.

<sup>7</sup> Bernhard Böschstein, Gott und Mensch in den Chorliedern der Hölderlinschen 'Antigone'. Eine Skizze. In: Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806), hrsg. v. Christoph Jamme, Otto Pöggeler, Bonn 1988, 123-136.

<sup>8</sup> Wolfgang Binder, Hölderlin und Sophokles. Eine Vorlesung, gehalten im Sommersemester 1984 an der Universität Zürich, hrsg. v. Uvo Hölscher, Tübingen 1992.

<sup>9</sup> Horst Turk, Klaus Nickau, Fred Lönker, Hölderlins Sophoklesübersetzung, HJb 26, 1988/89, 248-306; hier: I. Das Beispiel Hölderlins, 248-268.

Hintergrund gerückt;<sup>10</sup> wie billig in Anbetracht dessen, daß dieser über eine „auch für jene Zeit nur beschränkte Kenntnis des Griechischen“<sup>11</sup> verfügte.

Nun ist der sprachliche Habitus und Gestus immer wieder mit einem Begriff in Verbindung gebracht worden, den Hölderlin selbst eingeführt und mit dem er sein besonderes Übersetzungsanliegen verdeutlicht hat. In einem seiner späten Briefe bekennt er, „Ich hoffe, die griechische Kunst, die uns fremd ist, [...] dadurch lebendiger, als gewöhnlich dem Publikum darzustellen, daß ich das Orientalische, das sie verläugnet hat, mehr heraushebe, und ihren Kunstfehler, wo er vorkommt, verbessere.“ (StA VI, 434, Nr. 241) Bald darauf nennt er in demselben Sinne die „exzentrische Begeisterung“; (StA VI, 439, Nr. 245) in einem „heiligen Pathos“, das den Griechen „angeboren war“ (StA VI, 426, Nr. 236), äußert sich ihm dieses Orientalische, und W. Binder hat anspruchsvoll formuliert, daß Hölderlin „die Sprache des Sophokles aus dem Ästhetischen ins Ekstatische, aus dem in sich ruhenden ins aus sich heraustretende Wort, aus dem schönen ins treffende Wort zurückgeholt“<sup>12</sup>, „Sophokles griechischer zu machen versucht“<sup>13</sup> habe, – dies freilich um den nicht geringen Preis, einen Sophokles hergestellt zu haben, der dem im Jahre 406 zu Athen verstorbenen Individuum nicht gemäß ist.<sup>14</sup>

Indes, während der sprachliche Ausdruck der Übersetzungen und die darin beschlossene Absicht erhellt sind, scheint ein Formaspekt keine Rücksicht gefunden zu haben: die gelegentlich rigorose Veränderung der strophischen Gestalt sophokleischer Chorlieder. Dieser Art Operationen hat Hölderlin in vier Fällen ausgeführt, in Parodos und letztem Stasimon des 'OT' und im vierten und fünften Stasimon der 'Antigone'; weniger erheblich sind die Veränderungen im ersten und dritten Stasimon der Antigone, wo jeweils lediglich Strophe und Gegenstrophe in eins gezogen und, gegebenen Falles, der anapästische ‚Abgesang‘ gegen die voraus-

<sup>10</sup> Am kongenialsten scheint die Position K. Reinhardts, der eine „oft schonungslose, harte Wörtlichkeit“ und eine „oft rätselhafte Abweichung vom griechischen Originale“ nebeneinander stehen sieht (a.a.O., 387), der zu Fragen bereit ist wie dieser: „was ist hier mißverstanden, was gewollt gesteigert?“ (391), und der dieses Übersetzungswerk als eines *sui generis* erkennt (397).

<sup>11</sup> W. Schadewaldt, a.a.O., 17; vgl. 18-25 die Beispiele der Wort-, Formen-, syntaktischen Fehler, der Dunkelheiten und deutenden Eigenmächtigkeiten.

<sup>12</sup> Binder, a.a.O., 132 f.

<sup>13</sup> Binder, a.a.O., 146.

<sup>14</sup> Vgl. Binder, a.a.O., 60 f. und, zu Hölderlins „Gesamtdeutung der Antigone“, 159 f.

gehende Partie nicht abgesetzt wird – Eingriffe, die als interpretatorisch weniger ergiebig vernachlässigt werden dürfen. Jene zuerst genannten vier Fälle sind nun insofern bemerkenswert, als die weit überwiegende Zahl der Strophen und Antistrophen, durchweg freilich abgesehen von einer Kolometrie, genau gemäß der schon zu Hölderlins Zeit üblichen Praxis abgesetzt und auch im übrigen unangetastet gelassen ist.<sup>15</sup> Das Verhältnis von derart unveränderten und veränderten Strophen und Antistrophen ist wie 26:16. Die Eingriffe werden demnach wohlwogen gewesen sein.

Unbemerkt sind diese Eingriffe nicht geblieben. Wenigstens F. Beißner konstatiert in den „Erläuterungen“ des fünften Bandes der großen Ausgabe solche Operationen viermal: S. 468, 480, 501 und 503.<sup>16</sup> Die Kommentare jedoch sind ebenso knapp wie zurückhaltend. Da seien Partien „ungefähr“ richtig abgesetzt, beziehungsweise „nach Gutdünken gegliedert“, dann „gefühlsmäßig“ und wiederum „nach Gutdünken“ geschieden.<sup>17</sup> – Es bleibt die Frage, was es gewesen sei, was das Gefühl erfaßt, was ‚gut gedünkt‘ haben mag.<sup>18</sup>

Die Parodos des 'Oidipus Tyrannos', eine Doppelstrophen-Triade, hat beachtenswerte Konturen. Über die Passage von der ersten bis zur dritten Gegenstrophe, die als eine Art Kultlied verstanden worden ist<sup>19</sup>, sind Götternamen verteilt, deren Konstellation eine symbolisch deutbare Struktur aufweist.

<sup>15</sup> Hölderlins Übersetzung lag hauptsächlich eine Sophoklesausgabe des Florentiners B. Giunta zugrunde (ein in der Bibliothek des Düsseldorfer Görres-Gymnasiums befindliches Exemplar, das 1555 beim Frankfurter Buchdrucker Braubach erschienen ist, konnte verglichen werden), die natürlich noch keine Strophenabteilungen hatte; dieselben konnte Hölderlin einer der Londinenses, wie sie zu seiner Zeit in Umlauf waren, oder einer von einer solchen abhängigen Schulausgabe entnommen haben – dazu F. Beißner, Hölderlins Übersetzungen, a.a.O., 65-69; W. Schadewaldt, a.a.O., 15-17; K. Nickau [o., Anm. 9], Die Frage nach dem Original, 269-272; Jochen Schmidt in: Friedrich Hölderlin. Sämtliche Werke und Briefe, II (Bibliothek deutscher Klassiker 108), Frankfurt/M. 1994, 1323-1326. – Im Folgenden wird die Bezeichnung 'Iuntina' beibehalten.

<sup>16</sup> Zu Parodos und letztem Stasimon des 'OT' und zu den letzten beiden Stasima der 'Antigone'.

<sup>17</sup> J. Schmidt [o., Anm. 15] tut dieser Eingriffe nicht einmal Erwähnung, – auch dort nicht, wo er „die strophische Gliederung der Chorlieder“ auf eine „damals moderne Ausgabe“ zurückführt (1325).

<sup>18</sup> Die im Folgenden gegebenen Verszahlen sind ausschließlich die des sophokleischen, nicht die – abweichenden – des hölderlinschen Textes.

<sup>19</sup> Wilhelm Ax, Die Parodos des Oidipus Tyrannos. Hermes 67, 1932, 413-437.

Insgesamt sind sechs Gottheiten genannt. Ihre Namen verteilen sich auf neun Positionen: In der ersten Gegenstrophe angerufen sind Athene, Artemis, Apollon; in der dritten Gegenstrophe steht nach den beiden dazu chiasmatisch plazierten Namen, Apollon und Artemis, Bakchos. Wenn nun am Ende der zweiten Gegenstrophe Athene, am Ende der dritten Strophe Zeus um siegreiches Eingreifen gebeten werden, die dazwischen liegenden ersten drei Viertel der dritten Strophe von Ares handeln als dem Inbegriff der Theben heimsuchenden Seuche und Objekt jenes Eingreifens, so ergibt sich, aufs Ganze gesehen, diese Anordnung der Namen:

Athene  
 Artemis  
 Apollon  
 Athene  
 ARES  
 Zeus  
 Apollon  
 Artemis  
 Bakchos.

Schon die chiasmatische Setzung des Geschwisterpaares illustriert den Sinn dieser Götterordnung. Der sprichwörtliche Abwehler, der „Ferntreffer“ Apollon, steht in den Triaden jeweils innen, inmitten folgt jeweils die gleichfalls wehrhafte Schwester, und außen dann eingangs mit Athene die ‚Besitzerin‘ eines thebanischen Tempelpaares, v. 20, ausgangs mit Bakchos der Theben allerengstens verbundene Gott, v. 210 ἐπώνυμον<sup>20</sup>: Da steht gleichsam eine zweimal dreigestaffelte und genau abgestimmte göttliche Schutzwehr.

Unmittelbar vor und hinter Ares nun werden die beiden Gottheiten zum Eingreifen aufgerufen, die, Ares zu bezwingen, wahrhaftig ausgewiesen sind. Athene hat im 21. Gesange der ‚Ilias‘ Ares niedergestreckt, in dem Götterkämpfe, der ja nach 20, 23-25, vgl. 21, 388-390, unter dem Einverständnis des Zeus geschieht; und Zeus selber hatte schon 5, 840 dem wegen Diomedes – von Athene angeregten! – Übergriffs klagenden Kriegsgott entgegnet: „Der verhaßteste mir bist du der Götter, die den Olymp bewohnen“.

Das Schicksal des Ares, der solcher Art in ‚geometrischer‘ Mitte

<sup>20</sup> Vgl. Jan C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles. Commentaries, Part IV, The Oedipus Tyrannos*, Leiden 1967, 68.

eingeschlossen ist, will der Chor in seinem „Kultliede“ offenbar besiegelt wissen. Die Anordnung hat allen Anschein ‚strategischer‘ Bedeutung. Schematischer Geometrismus stellt sich aber natürlich nicht ein. Davor bewahrt insonderheit das zweite Strophenpaar 168-187, gebetsbegründend eingeschoben zwischen die Götteranrufungen und schon in den jeweiligen Eingangsversen durch das gleiche Adjektiv in gleicher metrischer Position, ἀνάρπιθος, strikt verbunden. Die klare Figuration bei also zwanglos-organischem Gesamtablauf mag als Inbegriff sophokleischer Klassizität gelten.<sup>21</sup>

Hölderlin greift in dieses strophische Gefüge an vier Stellen nachhaltig ein; ein fünftes Mal in einer eher belanglosen Weise: nämlich aufgrund eines Irrtums, insofern er die v. 168 stropheneinleitende Exklamation ὦ πῶτοι als Vokativ – „ihr Götter“ (!)<sup>22</sup> – an das Ende der ersten Gegenstrophe setzt; dies übrigens in Übereinstimmung mit der entsprechenden ‚Iuntina‘-Zeile, die freilich, wie üblich, die folgende Strophe nicht absetzt.

Relevant hingegen sind die übrigen Eingriffe: Die zweite Gegenstrophe wird nicht abgesetzt. Beim letzten Verspaar der zweiten Gegenstrophe, ὦν ὕπερ κτέ, wird abgesetzt. Die dritte Strophe und die dritte Gegenstrophe werden nicht abgesetzt. Äußerlich betrachtet, ist das Ergebnis solcher Operation, daß statt drei griechischen Strophenpaaren nun ein Strophenpaar und zwei ungleich lange – 22 und 26 Verse – Partien deutschen Textes dastehen. Augenscheinlich hat Hölderlin einerseits bei Sophokles Getrenntes zusammengefügt, andererseits bei Sophokles Zusammenhängendes auseinandergetrennt. – Zu welchem Effekt?

Die zweite Gegenstrophe ist bei Sophokles zwar relativisch an die zweite Strophe angeschlossen, doch die Haltung des Chores ist in beiden Gebilden verschieden. In der Strophe geben die Alten die Leiden Thebens im Reflex ihrer eigenen seelischen Bewegung wieder, wie sogleich an der ersten Person, φέρω πῆματα, dem alsbald folgenden ‚ethischen‘ Dativ μοι, und auch noch an der beschließenden zweiten

<sup>21</sup> Ausführlicher über die Struktur der Parados: Verf., *Eingeschlossener Ares*. Zur Parados des Oidipus Tyrannos. In: *Publications du Centre Universitaire de Luxembourg. Etudes Classiques* 7, Luxembourg 1995, 23-27.

<sup>22</sup> Apologetisches Bemühen sollte nicht so weit getrieben werden, als daß etwa Hölderlin mit einem Hinweis auf die späte und aberwitzige vokativische Interpretation des schon homerischen Ausrufs salviert würde; zur Sache vgl. Manu Leumann, *Homerische Wörter*, Basel 1950, 33. – Die Wiedergabe des Adjektivs χρυσόστροφος, v. 203, mit „heiligfalsch“ ist eine vergleichbare Verirrung.

Person ὄν ... προσίδοις ersichtlich. Die Gegenstrophe hingegen bietet bis v. 187 nur mehr Darstellung von Auswirkungen der Seuche. Jean Bollack<sup>23</sup> differenziert sogar inhaltlich, insofern er in der Strophe „l'ensemble des souffrances énumérées“ sieht, in der Gegenstrophe die Konzentration auf die Toten, speziell auf „l'absence de sépulture et les lamentations“. Beide Gebilde vereint nun Hölderlin in *einem* Verse – „Gottes, wodurch zahllos die Stadt“ (StA V, 130, v. 185) –, wieder übrigens in Übereinstimmung mit der bloßen Versabteilung der 'Iuntina'. Durch solche nicht differenzierende Aneinanderreihung werden die verschiedenen horriblen Seuchenphänomene gewissermaßen zusammengeballt, die Bilder vergegenwärtigen sich mit wachsender Wucht.

Einen vergleichbaren Effekt haben Hölderlins restliche drei Eingriffe, und zwar in ihrer Summe. Die letzten beiden Verse der zweiten Gegenstrophe werden abgesetzt, das letzte Wort derselben, ἀλκόν, mit dem ersten Vers der dritten Strophe zu einer Zeile verbunden, und die dritte Gegenstrophe absatzlos an die dritte Strophe angeschlossen; die letzten beiden Operationen stimmen mit der Zeilengestaltung der 'Iuntina' vollständig überein, die erste dieser drei zumindest in der Hinsicht, daß der Übersetzer den Versbeginn der Vorlage, δμουλος, als solchen bewahrt und den davon abgesetzten Rest des 'Iuntina'-Verses bis an die Position einrückt, in die er in einem Verscontinuo zu stehen gekommen wäre.

Damit wird Sophokles' figurale Organisation der Götternamen preisgegeben. Statt deren ergibt sich, ganz wie zuvor im Falle der Seuchenphänomene, eine extreme Massierung, da nun fünf Götter quasi gleichrangig und also gereiht als Bekämpfer des Ares vorgestellt sind und das Kampfobjekt eben nur einmal erscheint, 190-199 nach der zuerst genannten Gottheit, Athene. Deutliches Einzelindiz solcher additiven Setzung der Götternamen von Athene bis Bakchos ist Hölderlins zusätzliches Adverb *dann* an der zweiten Position, der des Zeus („Ihn dann“; StA V, 131, v. 206), wo die Vorlage nur τὸν, ὃ πυρφόρων ἀστραπαῶν κρότη νέμων, ὃ Ζεῦ κτέ. hat, 200-202.

Wie im ersten, verändert Hölderlin die Konturen im letzten Chorlied, dem vierten Stasimon. Wieder ist bei Sophokles der Aufbau deutlich balanciert. In der ersten Strophe zeigt sich der Chor nach Oidipus' individueller Erkenntnis seiner selbst<sup>24</sup> nun seinerseits reif für die generelle

Erkenntnis: Die Sterblichen gleich nichts, ihr Glück scheinbar, nachfolgend ihr Fall; und als ‚Paradeigma‘ nennt er Oidipus. Die beiden folgenden Gebilde dokumentieren die Erkenntnis mit des Königs Lebenskurve: Die erste Gegenstrophe malt den Aufstieg zur Herrschaft, die zweite Strophe den Fall in Blutschande. Die zweite Gegenstrophe schließlich resümiert: Oidipus der Gerichtete; und der Chor dessen Erscheinen in Theben verwünschend – einst durch ihn aufatmend, jetzt mit ihm im Dunkel.

Die Übersetzung ändert diesen Aufbau an drei Stellen. Absatzlos schließen sich an die erste Gegenstrophe die ersten drei Verse der zweiten Strophe. Dafür wird nach diesen innerhalb der Strophe abgesetzt. Und drittens ist mit dieser Strophe die folgende Gegenstrophe wiederum ohne Absatz zusammengeschlossen. Statt zweier Doppelstrophen arrangiert Hölderlin also drei Einheiten, eine Strophe und zwei verschieden lange – 11 und 18 Verse – Abschnitte.

Die Absicht scheint verständlich. Nach der strophisch unverändert belassenen Kundgabe seiner allgemeinen Erkenntnis samt Paradeigma, 1186-1196, hält der hölderlinsche Chor in der Dokumentation jener Erkenntnis mit des Königs Schicksal schon beim ersten Satz<sup>25</sup> des sinistren Teiles inne. Damit schafft der Übersetzer eine Pointe, insofern die ausgeführte Glückslinie, 1197-1203, nun durch eine mittels dreier rhetorischer Fragen betonte Feststellung des Unglücks ‚gekrönt‘ wird. Und zu diesem Effekt kommt ein weiterer. Der solcher Art entstandene dritte und letzte Abschnitt der hölderlinschen Einteilung beginnt so mit einem Ausruf der Klage, ἰὼ. Dieser Ausruf aber, seinerseits dem ersten Wort des Liedes, „Io! ihr Geschlechter [...]“ (StA V, 179, v. 1203), nun ganz gesucht entsprechend, prädisponiert offenbar alle restlichen Verse des Chores. Was nämlich von da bis zum Ende der zweiten sophokleischen Strophe folgt, ist im griechischen Text die exemplarische Vergegenwärtigung des Unglücks, – als Pendant zur ersten Gegenstrophe, der Vergegenwärtigung des Glücks. Bei Hölderlin aber formt es sich nun zum Gegenstand der Klage um Oidipus, die hier bis zum dritten Verse der zweiten Gegenstrophe, ἐφηῦρε σ' κτέ, verläuft.

Dieses Konzept bewährt sich in gewisser Hinsicht an den Anredeformen. Am Ende der ersten Strophe unterdrückt der Übersetzer den Vokativ Οἰδιπόδα. Dadurch wird die Periphrase zu Beginn des hölderlinschen

<sup>23</sup> Jean Bollack, L'Oedipe Roi de Sophocle. Le texte et ses interprétations, Vol. 2, Lille 1990, 109.

<sup>24</sup> 1182 τοὺ τοῦ: τὰ πάντ' ὄν ἐξήκοι σαφή.

<sup>25</sup> Die drei rhetorischen Fragen 1204-1206 sind ein Satz, da der Komparativ ἀθλιώτερος der ersten Frage in den beiden folgenden suppliert werden muß; vgl. J.C. Kamerbeek ad. 1.

Schlußabschnitts („Io! des Oedipus erlauchtes Haupt!“ [StA V, 180, v. 1224]) zur ersten namentlichen Anrede des ganzen Liedes, also, zumal in einem Klagekontext, stärker markiert. So auch gewinnt der Klagekontext als solcher ein Doppelprofil; denn nun entspricht dieser periphrastischen Anrede, als der Einleitung der Klage um Oidipus, die zweite periphrastische Anrede im letzten Drittel dieses letzten Abschnitts („Io! des Lajos Kind!“ (StA V, 180, v. 1236) als Einleitung einer nun beschließenden Klage – der des Chores um sich selbst.

Die neue Disposition, die, bei steigenden Verszahlen, durch die Akzente ‚Erkenntnis – Unglück – Klage‘ bestimmt ist, resultiert nach Preisgabe von Sophokles’ wohlbalanciert strophischer Strukturierung des Inhalts. Überdies, und notwendig entsprechend, muß die Übersetzung auf die stilistischen Korrespondenzen der Vorlage verzichten. So auf das Spiel der Vervielfältigungen in der zweiten Strophe, wo dem einsetzenden triplierten τς ausgangs das geminierte πὼς ποτε gegenübersteht, – natürlich bewußt gemäß der ersten Strophe, in der umgekehrt geminiertem τς tripliertes τὸν σὸν folgt. Nicht minder vermißt wird nun die Korrespondenz der periphrastischen Anreden, die in zweiter Strophe wie Gegenstrophe des sophokleischen Textes den vierten Vers bilden.

Hölderlins Veränderungen am Aufbau der letzten beiden Stasima der ‚Antigone‘ haben mit denen im ‚OT‘ gleiche Tendenz. Das vierte Stasimon ist bei Sophokles von gewohnter thematisch-klarer Disposition. Der ‚Grabgesang‘, den der Chor der abgehenden Antigone singt, bietet ganz situationsgerecht mythische Beispiele der „Einkerkerung von Menschen königlichen Standes“<sup>26</sup> derart, daß das Schicksal der Danae in der ersten Strophe durchgeführt wird, das des Edonenkönigs Lykurgos, des Frevlers gegen Dionysos, in der ersten Gegenstrophe, während die Leiden der Kleopatra, Gattin des Phineus, und ihrer Söhne das ganze zweite Strophenglied ausfüllen, – eine Verdoppelung des Umfangs, die wohlwogen scheint, denn hier, als im letzten Beispiel, ist mit dem Ausstechen der Augen, das die Phineiden erlitten, zugleich ein solcher Steigerung würdiger Bezug zum Schicksal des Labdakidenhauses erreicht.

Hölderlin teilt die beiden Doppelstrophen in fünf Abschnitte, beansprucht in diesem Falle also mehr Perikopen als Sophokles, und zwar ausnahmsweise. Dabei stimmt mit dem griechischen Text allein die Absetzung des zweiten vom ersten Strophenglied überein. Die übrigen

Einschnitte finden sich vor dem letzten Drittel der ersten Strophe, 951, wo die Macht des Schicksals prädiert wird; beim zweiten Drittel der ersten Antistrophe, 959, wo von Lykurgs bitterreuer Erfahrung die Rede ist; und, freilich unter Annahme einer unhaltbaren Überlieferung<sup>27</sup> und entsprechender Zerstörung der Syntax, beim letzten Verspaar der zweiten Strophe, 975, wo die Blendung der Phineiden drastisch ausgemalt ist.

Am nachhaltigsten sind die Eingriffe in das erste Strophenglied, in die ersten beiden Mythen also. Hölderlins eigenmächtige Absätze haben das Resultat, daß in der Neufassung der Lykurg- vom Danaemythos eben nicht abgesetzt ist. Wenn nun dafür das Furchtbare, Unentrinnbare des Schicksals beziehungsweise die Herbheit von Strafe und Leid durch die Neueinsätze (951; 959) exponiert werden, so entsteht der Eindruck, diese leidvollen Effekte seien mehr um ihrer selbst willen als in ihrer strikten Zuordnung zu den je Betroffenen plaziert; bezeichnend ist im übrigen Hölderlins „und“ anstelle des absetzenden δέ zu Beginn der ersten Antistrophe. – Dazu fügt sich dann der letzte Einschnitt. Den beschließenden Abschnitt eröffnet nicht der Satz, mit dem Sophokles eingangs der zweiten Antistrophe zur Mutter der Phineussöhne überleitet (979 f.), sondern jene beiden inhaltlich noch der zweiten Strophe zuzuordnenden Satzorsi „Von Speeren Stiche. Unter / Blutigen Händen und Nadelspizen.“ (StA V, 246, v. 1013 f.), – wiederum horrible Effekte also; und auch hier wieder übersetzt der ‚Redaktor‘ das δέ zu Beginn der zweiten Antistrophe bezeichnender Weise durch „und“.

Das hoffnungsfrohe fünfte Stasimon, diese sophokleische παρέκτασις τραγική<sup>28</sup>, ist ganz des Dionysos voll. Das erste und das letzte Wort bezeichnen den Gott, und jeden der vier Einsätze dieser Doppelstrophenglied beherrscht er: Dem Vokativ πολυώνυμε folgen das Pronomen σέ, das Prädikat τιμῶς und der Vokativ ἰὼ ... χορῶγ’. Und die Komposition ist perfekt: Der Polyonymie entsprechende Allgegenwart des Gottes in der ersten Strophe; sein rituelles Nahen vom nachbarlichen Parnass her in der ersten Gegenstrophe; seine Bevorzugung Thebens und die dementsprechende erste Bitte um Epiphanie, „auch jetzt“, in der zweiten Strophe; die erneuerte Bitte an den Himmel- und Nächtendurchschweifenden in der zweiten Gegenstrophe, – die damit die erste Strophe aufnimmt und überhöht.

<sup>26</sup> Gerhard Müller, Sophokles, Antigone, erläutert und mit einer Einleitung versehen, Heidelberg 1967, 213.

<sup>27</sup> Ἀραχθὲν ἐγγέων auch in der Iuntina, wofür die Konjektur J.F.A. Seidlers, ἀπαχθέτων, sc. ὀμμάτων, allgemein angenommen ist.

<sup>28</sup> Vgl. Albin Lesky, Die tragische Dichtung der Hellenen, Göttingen 1972, 185; 201.



Hölderlin, der aus diesen vier Einheiten drei macht, ‚redigiert‘ an drei Stellen. Die zweite Strophe und die zweite Gegenstrophe folgen den je vorhergehenden Partien ohne Absatz, während bei dem vierten Verse der zweiten Strophe – καὶ νῦν! – abgesetzt wird. Der erste dieser Eingriffe scheint harmlos, da durch ihn ein solches Textstück zum Vorhergehenden geschlagen und durch eigenmächtiges „denn“ fest angeschlossen wird, das bei Sophokles im Folgenden als Übergang fungiert, – des Gottes Bevorzugung Thebens. Doch ist die Versetzung folgenreich für die Komposition des Ganzen. Der absatzlose Anschluß des Textes der zweiten Gegenstrophe könnte zwar wohl eine Geschlossenheit der beiden Bitten um Epiphanie – um den Preis des undeutlich werdenden Bezugs dieser letzten Einheit auf die erste Strophe freilich – äußerlich hervorheben: wenn nicht Hölderlin durch falsche Auffassung des ‚Gebetsinfinitivs‘ μολεῖν, 1144, den Sinn der ersten jener beiden Bitten verkehrt haben würde. Er übersetzt nämlich nicht „komm“, sondern „müssen wir [...] gehen“ (StA V, 254, v. 1191 f.), als könnte der Chor einen gebietenden, jedenfalls elliptisch zu verstehenden, Infinitiv an sich selber adressieren. Bezeichnend für dieses Textverständnis ist die Übersetzung des gebetstypischen καὶ νῦν durch „jetzt aber“, wie es auch die Einfügung jenes der Vorlage fremden Adverbs „denn“ war.

Wie auch immer bedingt, der Effekt ist nun der, daß der Chor – samt allen Bürgern? – gehen, während der Gott kommen soll, und daß diese beiden Vorgänge vermittelt jenes absatzlosen Anschlusses der zweiten Gegenstrophe in eins gedacht werden, als geschehend in einer unumgänglichen Begegnung. Das aber führt auf eine ganz neue Vorstellung. Hölderlin sieht offenbar den Chor in seiner Geworfenheit an den Gott; die thebanischen Alten, darniederliegend, ergeben sich ihm. Dem ist es adäquat, daß aus dem griechischen καθαροῦ ποδῖ, mit dem der Gott kommen soll, „der Buße Schritte“ (ebd., v. 1192) des Chores werden und στονόεντα πορθμόν, den es zu überqueren gilt, mit „die seufzende Furth“ (ebd., v. 1194) wiedergegeben wird; und diese Vorstellung wiederum erwächst sehr sinnvoll aus dem Einsatz von Hölderlins letzter Sequenz, „Jetzt aber, da von gewaltiger / Krankheit die ganze Stadt / Ist befangen“ (ebd., v. 1189 ff.), – während Sophokles’ letzte Gegenstrophe ja drei Verse zuvor bei Dionysos’ Vorliebe für Theben eingesetzt, also einen ganz anderen, ‚positiven‘ Akzent erhalten hatte.

Wenn dieses vierteilige sophokleische Jubellied so auf drei Teile gebracht wird und der dritte Teil wesentlich durch Eingriffe in die Struktur seinen und damit des Ganzen Habitus verändert, so scheint

damit etwas Charakteristisches auf, bezeichnend für alle anderen Eingriffe in die Chorlieder. Es ist das Bestreben, durch Versetzung von Konturen andere Elemente hervorzuheben, als es der Linienführung des griechischen Textes entspräche. Worauf Hölderlin in dieser Weise ein Sforzando legt, sind allemal Partien pathos erhöhenden Inhalts:

Da stellt die dritte und letzte Sequenz des letzten Stasimons der ‚Antigone‘ die Ausgeliefertheit der Thebaner heraus; im vierten Stasimon war es das Formidable des Schicksals der Danae (δεινῶ), der Buße des Lykurg (δεινόν) und der Verstümmelung der Phineiden (ἐγγέων! ὕφ’ αἰματηραῖς χεῖρεσσ); und im vierten Stasimon des ‚OT‘, in dem Hölderlin ganz so wie im vierten Liede der ‚Antigone‘ aus vier Sequenzen drei macht, wird in vergleichbarer Weise die Trauer herausgestellt: Klage des Chores um Oidipus und um sich selbst, wobei durch Zusammenziehen von Klage, Begründung und wieder Klage zusätzlich eine enorme Verdichtung resultiert. Und was in diesen drei Fällen vorzüglich mittels Trennung und Neueinsatzes erreicht wird, geschieht in der Parodos des ‚OT‘ vorzüglich durch massierende Konzentration: Die beiden Aspekte der Leiden Thebens, die bei Sophokles auf zweite Strophe und Gegenstrophe verteilt sind, werden in eins zusammengezogen, das Formidable wird gleichsam redundant. Und die als letzte Sequenz gegen Ares aufgerufene Götterreihe, durch Hinzuziehen der letzten beiden Verse der zweiten Antistrophe und Zusammenziehen von dritter Strophe und Antistrophe auf eine kompakte Fünzfzahl gebracht, scheint nun sicherlich geeignet, ihrerseits einen Affekt zu erwecken, – vielleicht diesmal einen hoffnungsfrohen angesichts der erlebten Übermacht, oder auch Angst in Ungewißheit über das Eingreifen der Angerufenen.

Regelmäßig gewinnt Hölderlin ‚seine‘ Ordnung unter Preisgabe von Sophokles’ äußeren Strukturen. Da diese jeweils durch Organik der Themenfügung und strenge Konturierung bestimmt sind, mag es erlaubt sein, im Konzept des umordnenden Nachdichters ein Überwiegen des Inhaltlichen gegenüber dem Formprinzip zu konstatieren, auch wohl des Affektischen gegenüber dem Rationalen. Solche Neigung scheint sich jenem von Hölderlin angenommenen und auf eigene Weise verstandenen „Orientalischen“ in der sophokleischen wie auch der eigenen<sup>29</sup> Dichtung gut zu fügen. Videant doctiores.

<sup>29</sup> K. Reinhardt, a.a.O., 389, verweist auf Hölderlins späte Hymnen.

## Zu einer japanischen Übersetzung von Hölderlins 'Andenken'

Protokoll einer Lektüre von

Peter Pörtner

*Vorbemerkung*

Ein japanischer Sprachwissenschaftler<sup>1</sup> behauptet, es sei ein Charakteristikum der japanischen Sprache, daß sie Vorstellungsbildern eines Sprechers, *unabhängig* davon, ob es sich um Bilder „realer“, „präsen-ter“ Gegenstände oder um Bilder „nur“ gedachter oder erinnertes Dinge und Tatsachen handelt, im Augenblick der Artikulation eine – im Vergleich zu anderen Sprachen, etwa dem Englischen – besonders ausgeprägte Gegenwärtigkeit, ein ausgeprägtes Wirklichkeitsmoment (*jitsuzaikan*) verleihe. Auch wenn ein Sprecher von vergangenen Erlebnissen spreche, würden diese im Augenblick der Artikulation räumlich-material (*sokubut-suteki*) und zeitlich augenblickhaft-unmittelbar (*sokujiteki*) im Sprecher *wiederbelebt*. Diese Wiederbelebung vergangener Erfahrungen zeichneten sich durch große Konkretheit (*gutaisei*) aus. Alte japanische Geschichten beginnen oft mit der Floskel *ima wa mukashi*, „jetzt (ist) früher“. Es ist – nach Kumakara – falsch, einen Satz wie *ima wa mukashi otoko arikeri* mit „Es war einmal ein Mann“ zu übersetzen. Es sei falsch, *ima wa mukashi* im Sinne von „heute ist es eine vergangene Sache“ zu verstehen und die Geschichte somit gleichsam in die Vergangenheit *zurückzustoßen*. *Ima*, „jetzt“, meine/sei die *Gegenwart der erzählten Geschichte*, und es sei die Absicht des Erzählers, das Image des „Mannes, der in der Vergangenheit lebte“, am *Ort der Erzählung* (*katari no ba*) *wiederzubeleben*. Dies werde ermöglicht durch das im Hilfsverb *keri* (aus: *ki* + *ari*) aufge-gangene ‚Existenzverb‘ (*sonzaishi*) *ari*. In der Formulierung *ima wa muskashi otoko arikeri* werde die Tatsache „es gibt einen Mann“ (*otoko ari*) durch das Zeitadverb *mukashi* und das Hilfsverb *ki* im Bewußtsein des Erzählers wiederbelebt und durch das *imi wa...ari* dem Hörer als „etwas, das *jetzt ist*“ vorgestellt. Die Zeit der japanischen Erzählung

<sup>1</sup> Chiyuki Kumakara.

werde – wie die „fließende Zeit des Fernsehens oder des Films“ – vor den Augen *ap-präsentiert*. Westliche Erzählungen würden die geschilder-ten Tatsachen „objektiv und perspektivisch einrichten“ (Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft). Im Japanischen aber folge der Hörer der dem Sprecher „inwohnenden Zeit“ (*naizai suru jikan*) nach. Die Verben des Japanischen artikulierten auch vergangene Ereignisse als im Bewußtsein des Sprechers gegenwärtige. Im Japanischen gibt es keine Tempora, die es ermöglichen, Zeitverhältnisse ‚objektiv‘ darzustellen („Es war. Es ist. Es wird sein“). Daher würden Vergangenheit und Zukunft in die Gegen-wart des Sprechers/Erzählers „hereingetragen und ausgedrückt“ (*mochiko-marete hyôgen sareru*). Folglich habe die „Gegenwart“ des japanischen Sprechers eine eigentümliche Beschaffenheit. Im Gegensatz zu „west-lichen“ Erzählungen, die immer schon geschehen sein müßten, und deren Erzählzeit in der Regel die Vergangenheit sei, herrsche in japanischen Erzählungen eine im Bewußtsein des Erzählers/Lesers „wiederauflebende (*yomikaeru*) innerpsychische (*shinriteki*) Gegenwart“.

Diese Vorstellungen sollen hier weder bestätigt noch widerlegt werden (jedenfalls müßten sie – soviel sei doch gesagt – modifiziert und präzisiert werden). Sie sollen nur beispielhaft illustrieren, daß nach einer (weit) verbreiteten Überzeugung das Japanische eine *auf die Person und die Gegenwart des Sprechers bezogene Sprache* ist. Wenn also die *Gegenwart des artikulierenden Subjekts* – bildhaft gesagt – der *Magnet-pol* der japanischen Sprache ist, müßte sie dann nicht auch – sozusagen *sui generis* – eine Sprache des *Andenkens* sein?

Lektüre<sup>2</sup>

Der folgende Text ist das Protokoll eines Versuchs, mittels einer möglichst aufmerksamen und möglichst unbefangenen, also einer prägnant naiven vergleichenden Lektüre zu erfahren, in welchem Verhältnis eine japanische Übersetzung des Gedichts 'Andenken' von Friedrich Hölderlin zu ihrem deutschen Original steht.

<sup>2</sup> Einige (sehr) grundlegende Bemerkungen zum Japanischen: Das Japanische ist eine flektierende und agglutinierende Sprache, es kennt keine Deklination, keine grammatischen Geschlechter, keine Artikel. Die grammatischen Beziehungen werden durch Postpositionen und andere nachgestellte Partikeln angezeigt. Das Verb steht immer am Ende eines Satzes. Das Subjekt, der Topos eines Satzes muß nicht notwendig genannt werden. Die bestimmenden Satzteile stehen vor den bestimmten. Die Zeitverhältnisse werden durch Aspekt-formen markiert.

Der Titel des Gedichts 'Andenken' wird in der japanischen Übersetzung mit *tsuisô* wiedergegeben, was „seinen Vorstellungen folgen“ bedeutet, im Sinne von „sich an vergangene Ereignisse und Menschen, die weggegangen sind, rückerinnern“.<sup>3</sup>

(1. 1) *Der Nordost wehet,*  
erscheint im Japanischen als

北東の風がふく、

*hokutô*<sup>4</sup> *no kaze ga fuku,*  
„Der Nordost-Wind weht (bläst)“.

*hokutô*, „Nordost“, allein würde vom japanischen Leser nicht als Nordost-Wind identifiziert werden; *fuku*, „blasen/wehen“, ist die finite Verbform (der ‚Gegenwart‘), zugleich die ‚Lexikonform‘ des Verbs. Die Delikatesse der zumindest für heutige Leser alttümlichen Form „wehet“ kann im Japanischen nicht entsprechend wiedergegeben werden.

(1. 2-4) *Der liebste unter den Winden / Mir, weil er feurigen Geist / Und gute Fahrt verheißet den Schiffern.*

わたしの最も / 愛する風だ、それは熾烈の精神と / よい航海を船びと  
たちに約束するから。

*watashi no mottomo / aisuru kaze da, sore wa shiretsu no seishin to / yoi kôkai o funabito tachi ni yakusoku suru kara.*

„Mein äußerst (am meisten) / geliebter Wind ist [er], dies [ist er] weil [er] heftigen Geist und / gute Seefahrt den Schiffern verspricht.“

<sup>3</sup> Die Wortbedeutungen werden – möglichst wortgetreu – aus Shimamura Izuru: *Kôjien*, 4. Aufl., Verlag Iwanami, Tôkyô, übersetzt. Die deutschen Wortbedeutungen werden entnommen: Deutsches Wörterbuch, hrsg. von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Leipzig 1854-1965. Das Deutsche Wörterbuch (Bd. I, 305) ist unter dem Stichwort „Andenken“ überraschend unergiebig: „Andenken, n. *memoria, recordatio, nnl. aandenken*“.

<sup>4</sup> Das Vokabular des Japanischen setzt sich zusammen aus einem ursprünglich japanischen und einem sogenannten sino-japanischen Bestand. Die sinojapanischen Wörter wurden zusammen mit den chinesischen Schriftzeichen vom Festland übernommen. Die sinojapanischen Lexeme sind ein unverzichtbarer Bestandteil der japanischen Sprache, aber schon auf der phonetischen Ebene unterscheiden sie sich deutlich von eigentlich ‚autochthonem‘ Vokabular. Die Hervorhebungen im kursiven Text markieren solche Wörter chinesischer Herkunft.

Wesentliche Eigentümlichkeiten des Originals (Wortstellung, elliptische Redeweise) können im Japanischen nicht nachgeahmt werden. Das sino-japanische *shiretsu*, „heftig“, für *feurig*, enthält jedoch immerhin die Konnotation „wie Feuer“. *seishin* ist der seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in Japan übliche Übersetzungsterminus für den (philosophischen) Begriff ‚Geist‘<sup>5</sup> (‘Phänomenologie des Geistes’: *Seishin no genshōgaku*). Das sinojapanische Kompositum *kôkai*, für *Fahrt*, setzt sich zusammen aus den beiden Schriftzeichen für „Schiff“ und „Meer“. *funabito*, für *Schiffer*, ist ein Wort, das schon in frühester Zeit (8. Jahrhundert) in japanischer Dichtung vorkommt, also eine eigene poetische ‚Aura‘ besitzt. (Oft ist in japanischen Gedichten von den „Liedern“ der *funabito* die Rede.) *yakusoku suru*, für *verheißet*, bedeutet „ein (fast vertragsmäßiges) Versprechen geben“. In der heutigen Umgangssprache wird es im Sinne von „ein Versprechen geben“ und „eine Verabredung treffen“ gebraucht. Die Konnotation „voraussagen, prophezeien“ fehlt dem sino-japanischen Term *yakusoku*, das jedoch auch die Bedeutungen „zusammenbinden, -schnüren“ und „schicksalhafte Bestimmung, Prädetermination“ hat.

(1. 5-7) *Geh aber nun und grüße / Die schöne Garonne, / Und die Gärten von Bourdeaux*

wird zu:

しかしいまは吹き行け、そして挨拶せよ、 / 美しいガロンヌ河に、 /  
あまたの園をもつボルドーに。

*shikashi ima wa fukiike, soshite aisatsu seyo, / utsukushii Garonnugawa ni, / amata no sono O motsu Borudô ni.*

„Aber jetzt wehe hinweg, und (dann) grüße / den schönen Garonne-Fluß, / (und) Bordeaux, das viele Gärten hat.“

Wieder muß die Wortstellung den Erfordernissen der japanischen Grammatik angepaßt werden. Das japanische *shikashi* hat einen stärkeren ‚adversativen‘ Akzent als *aber* in *Geh aber nun*. Darüber hinaus erscheint der Befehl *Geh aber nun* im Japanischen in der modifizierten Form

<sup>5</sup> Das Deutsche Wörterbuch (Bd. IV, 1, 2, 2623-2741) widmet dem deutschen „Geist, m. *spiritus, anima, mens, genius*.“ 113 Seiten. U.a. findet sich der Hinweis: „den ursprung zu suchen weist die sinnliche bed. hauch, atem den weg, nd. bei schiffern auch geist ein gewisser wind“ (2623).

*fukiike*, „wehe hinweg“. Das sinojapanische *aisatsu seyo*, für *grüße*, das in der heutigen Umgangssprache im Sinne von „Gruß, Begrüßung“ und „Begrüßungsworte“ gebraucht wird, bezeichnete ursprünglich ‚fachliche‘ Streitgespräche zwischen Zen-Mönchen mit dem Ziel, den Erleuchtungsgrad des anderen herauszufinden. – Das ‘Deutsches Wörterbuch’<sup>6</sup> gibt als eine ursprüngliche Bedeutung von „grüßen“ „zu sprechen veranlassen“, „zum klingen bringen“. Dem Namen der Garonne muß im Japanischen das Suffix *-kawa* angefügt werden, das sie als „Fluß“ kenntlich macht. Merkwürdigerweise soll der zweite Gruß des Nordostwindes nicht an die Gärten von Bordeaux, sondern direkt an „Bordeaux, das viele Gärten hat/besitzt“ gehen.

(1. 8-12) *Dort, wo am scharfen Ufer / Hingehet der Steg und in den Strom / Tief fällt der Bach, darüber aber / Hinschauet ein edel Paar / Von Eichen und Silberpappeln;*  
verwandelt sich in:

そこには鋭く切り立つ岸に沿うて / 小径は行き、河流をめざして / はげしく小川はそそぐ、しかしそれらの上には、 / 気高い榭樹と白柳のむれの / 高くそばだつ姿がある。

*soko ni wa surudoku kiritatsu kishi ni soute / komichi wa yuki, karyû o mezashite / hageshiku ogawa wa sosogu, shikashi sorera no ue ni wa / kedakai kashiwa to shirayanagi (hakuryû) no mure no / takaku sobadatsu sugata ga aru.*

„Dort das [wie] scharf (ab)geschnitten aufragende Ufer entlang / geht ein Weg, [und] auf den Strom zielend / [er]gießt [sich] heftig (ungestüm) ein Bach, aber über diesen / gibt es einer Gruppe edler Eichen und Silberpappeln (wörtlich eigentlich: Weißer Weiden) / hoch emporragende Gestalt.“

Wieder muß die japanische Fassung auf den Charme der Formen *Hingehet* und *Hinschauet* verzichten. Die ‚Personifizierung‘ des Stegs, eines „für den verkehr von fuszgängern mit wenig kunst aus brettern oder bohlen hergestellter übergang über ein wasser“<sup>7</sup>, in *am scharfen Ufer / Hingehet der Steg* kommt im Japanischen nicht ohne ein „entlang“, *soute*, aus. Vielleicht verwandelt er sich deswegen auch zu einem

<sup>6</sup> Deutsches Wörterbuch, Bd. IV, I, 6, 1001.

<sup>7</sup> Deutsches Wörterbuch, Bd. X, II, 1, 1374.

„kleinen Weg“, *komichi*. Das *scharfe Ufer* würde ohne das klärende Verb *kiritatsu*, „wie (ab)geschnitten aufragen“, dem japanischen Leser große (Verständnis-) Probleme bereiten. *karyû*, für *Strom*, meint wörtlich „das Fließen eines Flusses“ und wird i.d.R. nicht im Sinne eines „großen Flusses = Stromes“ gebraucht. Daß der *Bach* – statt zu „fallen“, was im Japanischen auch sinnfällig ausgedrückt werden könnte – sich „zielend ergießt“, verdankt sich wohl einem ‚verdeutlichenden‘ Eingriff der Übersetzer. Auch hat das *shikashi* wieder ein größeres Gewicht als das deutsche *aber* in *darüber aber / Hinschauet*. Geradezu sinnentstellend die Übersetzung von *Paar* mit *mure*. Bedeutet *mure* doch nicht „ein Paar“, sondern „eine Gruppe, eine Ansammlung“. Die Prägnanz der Aussage geht im Japanischen an dieser Stelle (gänzlich) verloren. Außerdem verbinden sich mit den japanischen *kashiwa* und *shirayanagi* andere Assoziationen als mit der deutschen *Eiche* – „sie ist königin aller bäume“<sup>8</sup> – und den – weniger deutschen – *Silberpappeln* – „wie holdselig hier, auch in einer december-nacht, Cynthia die säuselnden blätter der silberpappeln und des epheu's durchzittert“<sup>9</sup>. Für einen unvorbereiteten japanischen Leser bedeuten diese beiden Baumnamen wohl kaum etwas anderes als mehr oder weniger ‚exotische‘ Reizwerte. Die Interpolation von „es gibt...die Gestalt“, *sugata ga aru*, und die Abschwächung des zu *Hingehet (der Steg)* parallelgeführten *Hinschauet (ein edel Paar)* zu einem „Emporragen“, *sobadatsu*, der „Gestalt/Erscheinung“ entfernen die Übersetzung noch weiter vom Original.

(2. 1-3) *Noch denkt das mir wohl und wie / Die breiten Gipfel neiget / Der Ulmwald, über die Mühl’*,

いまもそれはわたしの思いに浮かぶのだ、また / ゆたかな梢を / 水車の小屋に / かたむけている 榦の森が。

*ima mo sore wa watashi no omoi ni ukabu no da, mata / yutaka na kozue o / suisha no koya ni katamukete iru nire no mori ga.*

„Auch jetzt taucht dies in meinem Sinn auf, (und) auch / der die üppigen Wipfel / über die Mühle („Wasserrad-Hütte“) neigende Ulmenwald.“

Neben dem Reiz des *denket* und des *neiget* müssen in der japanischen

<sup>8</sup> Deutsches Wörterbuch, Bd. III, 78.

<sup>9</sup> Deutsches Wörterbuch, Bd. X, I, 1034.

Übersetzung auch die köstliche Elision in *Mühl'* und das leichte modale *wohl* unbeachtet bleiben.

Nicht recht verständlich erscheint die Entscheidung der Übersetzer, das *Noch* am Zeilenanfang in ein „Auch jetzt“, *ima mo*, umzuformen. Das ungewöhnliche (hölderlinische) *denket das mir* muß die – auch im Japanischen – konventionelle Form des „in meinem Sinn/meinen Gedanken auftauchen“, *watashi no omoi ni ukabu*, annehmen. Allerdings hat das Wort *omoi*, das in der japanischen Dichtung – schon seit ihren Anfängen – eine wichtige Rolle spielt, eine äußerst komplexe Bedeutung, die mit den deutschen – ebenfalls reichen – Wörtern „Sinn“ und „Gedanken“ nicht angemessen wiedergegeben werden kann. Die Bedeutung von *omoi* reicht vom „fürsorglichen Nachdenken (über andere)“ über die Zustände des „Traurigseins“, des „Sich-(liebevoll)-Sehnsens“, des „(So-oder-so)-Sein- oder Werdenwollens“, des „(Dies-oder-jenes)-machen-Wollens“ bis zum „Groll“, zur „Trauer“ und – ganz allgemein – der „Gemütsverfassung, in die einen die Dinge und Ereignisse versetzen, die einem begegnen“. In der vormodernen japanischen Dichtung findet man oft die – wortspielende – Schreibung *omohi*, wobei *hi* das „Feuer“ der Sehnsucht einer/eines Liebenden nach dem/der Geliebten plastisch anzeigen soll. Doch muß die *Mühl'*, die nicht ins japanische poetische Repertoire gehört (außer bei den zahlreichen Schubert-Liebhabern), wieder umschrieben werden. Und Eichen, *kashiwa*, gehören in Japan ebenfalls nicht zum dichterischen Vokabular.

#### (2. 4) *Im Hofe aber wächst ein Feigenbaum.*

だがその裏庭には一本の無花果の樹がたっている。

*da ga sono uraniwa ni wa ippon no ichijiku no ki ga tatte iru.*  
„Aber in ihrem Hintergarten steht ein Feigenbaum.“

Diese für die Bestimmung hölderlinischen Andenkens so wesentliche Zeile besticht im Japanischen nur durch ihre Schlichtheit: Ein Satz, der – wie es auch die interlineare Rückübersetzung verdeutlicht – aus der Umgangssprache stammen könnte. Die inverse Wortstellung am Anfang muß im Japanischen zurückgenommen werden. Das Prädikat muß, da das Japanische eine sogenannte Subjekt-Objekt-Prädikat-Sprache – und nicht eine Subjekt-Prädikat-Objekt-Sprache wie das Deutsche und das Chinesische (!) – ist, am Ende stehen (wie auch in deutschen *Nebensätzen*). Das Lexikon definiert *uraniwa*, für *Hof*, als „Garten hinter einem

Haus“; ein Wort mit einem bedeutend kleineren Assoziations-„Hof“ als *Hof* („garten, grasland, nutzland, [...] der umzäunte garten; [...] jeder befriedigte platz am hause, [...] garten auszer der stadt. [...] eingefriedigte[r], von gebäuden begrenzte[r] wirtschaftsplatz[] an einem hause“<sup>10</sup>).

Vor allem aber sind die (biblischen, ...) Konnotationen des Feigenbaums<sup>11</sup>, *ichijiku*, einem japanischen Leser in der Regel nicht bekannt. Auch hier ist die übliche Assoziation (nur): eßbare Früchte. Das japanische *tatteiru* („steht“), für *wächst*, beinhaltet – im Unterschied zum deutschen „stehen“ – das dynamische Moment des „Sichaufrichtens“ und „Deutlich-in-Erscheinung-Tretens“. Durch die sogenannte *te*-Form des Verbs (entfernt vergleichbar der englischen *continuous form*) werden die Gegenwärtigkeit und/oder die Fortdauer des beschriebenen Vorgangs betont.

(2. 5-7) *An Feiertagen gehn / Die braunen Frauen daselbst / Auf seidnen Boden,*

祝い日には、褐色の女たちが／絹に似た大地をあゆむ、

*iwaibi ni wa, / kasshoku no onnatachi ga / kinu ni nita daichi o ayumu,*

„Am Feiertag (An Feiertagen) / die braunen Frauen / auf Seide gleichendem Boden gehen,“

Der Bestandteil *iwai*, von *iwau*, „feiern“, im Wort *iwaibi*, für *Feiertagen*, das heute umgangssprachlich auch im Sinne von „einen Geburtstag etc. feiern“ gebraucht wird, hatte ursprünglich – vor allem während des japanischen ‚Mittelalters‘, der von der höfischen Kultur geprägten Heian-Zeit – eine stark magisch-rituelle Bedeutung: „magische Riten durchführen, um Glück (*kōfuku*) oder Sicherheit (*anzen*) zu erlangen“, „sich von Unreinheit (*kegare*) reinwaschen“, – aber auch allgemeiner: „eine Sache hoch- und wertschätzen, eine Sache beschützen“. Das im Japanischen nicht sehr gebräuchliche *kasshoku*, für *braun*, bedeutet ein „ins Schwärzliche übergehendes Braun“ (wobei „Braun“ im Japanischen als „Teefarbe“ (*chairo*) erscheint). Das *daselbst* des Originals fehlt in der

<sup>10</sup> Deutsches Wörterbuch, Bd. IV, II, 1654 f.

<sup>11</sup> Ebenfalls – wie die Eiche – ein „königlicher“ Baum: „da sprachen die bewme zum feigenbawm, kom du und sei unser könig. richt. 9, 10“ (Deutsches Wörterbuch, Bd. III, 1445).

Übersetzung, da es im Japanischen nicht angemessen wiedergegeben werden kann. Auch das japanische Wort für Seide, *kinu*, kann nicht so leicht in ein Adjektiv verwandelt werden wie im Deutschen; der Eindeutigkeit halber muß die Umschreibung *kinu ni nita daichi*, „auf Boden, der Seide gleicht“, gewählt werden. Das japanische *kinu* vertritt dabei eher ‚symbolische‘ Werte („edel, aristokratisch; kunstvoll; teuer“), während beim deutschen *seiden* die ‚sinnliche‘ Valenz („weich wie Seide“) – „*fein, weich, lind*“<sup>12</sup> im Vordergrund zu stehen scheint. *daichi*, für *Boden*, meint eigentlich – und wörtlich – die „große Erde“, im Gegensatz zum „Himmel“, besitzt also einen etwas gehobeneren Ton als der deutsche „Boden“. Dem entspricht auch das Verb *ayumu*, für *gehn*, das eher ein „(langsames) Schreiten“ bezeichnet als ein (schlichtes) Gehen.

(2. 8-12) *Zur Märzenzeit, / Wenn gleich ist Nacht und Tag, / Und über langsamen Stegen, / Von goldenen Träumen schwer, / Einwiegende Lüfte ziehen.*

夜と昼とがひとしい / 三月のころだ、 / そしてゆるくうねる径から径へ / 金色の夢をおもくはらんで / 眠りに誘う風がわたる。

*yoru to hiru to ga hitoshii / sangatsu no koro da, / soshite yuruku uneru michi kara michi e / kiniro no yume o omoku harande / nemuri ni sasou kaze ga wataru.*

„[Wenn] Nacht und Tag gleich sind / die Zeit des März (ist es), / und (dann) von langsam sich windendem Weg zu Weg / von gold(farb)enen Träumen schwer schwanger / zum Schlafen verlockender Wind entlangzieht (entlangstreicht).“

Die – im Deutschen gleichsam beseelten – *langsamen Stege* haben sich in – vergleichsweise gewöhnliche – Wege (Pfade), *michi*, verwandelt, die sich „langsam („mählich“) winden“. Die *goldene* Beschaffenheit der *Träume* wird auf ihre „Goldfarbe“, *kiniro*, reduziert. Das explizite *harande*, „schwanger“, des japanischen Textes nimmt der nur fein angedeuteten *gravitas* der französischen *Lüfte* ihr auratisches ‚Etwas‘. Ob das *Einwiegende* des deutschen Originals wirklich nur Schlaf herbeiführen soll, erscheint zweifelhaft. Das Verb *sasou*, „einladen, verlocken“ und

(selten) „rauben, wegführen/entführen“, ist jedoch ein Wort mit gewissen poetischen Valeurs. Ein tausend Jahre altes berühmtes Liebesgedicht der Ono no Komachi lautet: „Wenn ich alleine schlafe, / bin ich wie ein Gras, / dessen Wurzel bloßliegt. / Wenn das Wasser kommt und / mich einlädt (*sasou mizu araba*), folge ich ihm dann?“

(3. 1-5) *Es reiche aber, / Des dunkeln Lichtes voll, / Mir einer den duftenden Becher, / Damit ich ruhen möge; denn süß / Wär' unter Schatten der Schlummer.*

しかしわたしになににびとかが / 暗い光にみちた / かぐわしい杯をすすめるなら、 / わたしはそれを受けて憩う、 / 木陰のまどろみは甘美なものであろうから。

*shikashi watashi ni nanibito ka ga / kurai hikari ni michita / kaguwashii sakazuki o susumeru nara, / watashi wa sore o ukete ikou, / kokage no madoromi wa kanbi na mono de arô kara.*

„Aber (wenn/falls) mir irgend jemand / [einen] mit dunklem Licht gefüllten / duftenden Becher anbietet, / nehme ich diesen entgegen und ruhe (aus), / weil der Schlummer im Schatten wohl etwas Süßes ist.“

Der Verlust der markanten (‚hölderlinischen‘) Wortstellung und – abermals – der Elision in *Wär'* wird gerade in diesen Zeilen schmerzlich spürbar. Auch kann die Aufforderung *Es reiche aber, / [...]* / *Mir einer* nicht wörtlich ins Japanische übersetzt werden; denn es existiert weder ein echtes Äquivalent für *Es* noch für *einer*; zudem ist es nicht möglich, im Japanischen eine Wunschvorstellung („Wenn doch einer käme und ...“) in die Form eines (auch dezenten) Befehls zu kleiden. Daher die – einzig mögliche – Entscheidung der Übersetzer, den Gedanken in eine hypothetisch-konditionale Aussage zu fassen; wodurch der Appellcharakter der deutschen Zeilen freilich zwangsläufig verlorengeht. Den Ausdruck *kurai hikari ni michita*, für *Des dunkeln Lichtes voll*, haben die Übersetzer mit der erklärenden Fußnote „der tiefrote Wein aus Bordeaux“ versehen. *kaguwashii*, für *duftenden*, hat seit frühester Zeit im Japanischen auch die Bedeutung von „schön“ (*utsukushii*), z.B. in *kaguwashii otome no sugata*, die „schöne Gestalt eines Mädchens“. *sakazuki*, für *Becher*, bedeutet ursprünglich „Reisweinschale aus Ton“, wird aber in neuerer Zeit unterschiedslos für Trinkgefäße aus Lack, Porzellan, Metall, Glas etc. gebraucht. Auch das Wort *sake*, „Reiswein“, dient heutzutage als Bezeichnung aller Arten alkoholischer Getränke. Die

<sup>12</sup> Deutsches Wörterbuch, Bd. X, I, 180.

Schatten gewinnen im Japanischen an Eindeutigkeit: *kokage* hat nur die Bedeutung von „Stelle unter einem Baum, an die kein Licht und kein Regen dringt“. *kanbi*, für *süß*, „süß und wohlschmeckend“ taucht auch in dem japanischen Idiom *kanbi na yume*, „süßer Traum“, auf.

(3.6-12) *Nicht ist es gut, / Seellos von sterblichen / Gedanken zu seyn. Doch gut / Ist ein Gespräch und zu sagen / Des Herzens Meinung, zu hören viel / Von Tagen der Lieb', / Und Thaten, welche geschehen.*

地上の思いにみたされて / 魂を忘れてるのは / よいことではない。  
だが / 対話することはよい。そして / 心情の思いをいうこと、 / 愛の  
日々と行われたさまざまな仕業について多くを聞くことは。

*chijô no omoi ni mitasarete / tamashii o wasurete iru no wa, / yoi koto de wa nai. da ga / taiwa suru koto wa yoi. soshite / shinjô no omoi o iu koto, / ai no hibi to okonawareta / samazama no shiwaza ni tsuite ôku o kiku koto wa.*

„Angefüllt mit irdischen Gedanken / die Seele vergessen zu haben, / ist keine gute Sache. Aber / Gesprächführen ist gut. Und (dann) / das Sagen der Gedanken des Herzens (des Gemüts), / [und] (über) Tage der Liebe und geschehene / verschiedene Taten viel zu hören.“<sup>13</sup>

Die ausgeprägte Diskursivität und abendländische Schwere der Begrifflichkeit (*seellos*, *sterblich*, *Gespräch*, *Lieb'*, *Thaten*) und der eigenwillige Gebrauch, den Hölderlin davon macht, erschweren die Übersetzung gerade dieser Zeilen sehr.<sup>14</sup> Daß die Übersetzer *chijô* (wörtlich 1. „auf dem Erdboden“, 2. „diese, gegenwärtige Welt“) für *sterblich* setzen, zeigt, daß

<sup>13</sup> Im Japanischen sind Nominalisierungen oft unumgänglich und werden *nicht* als ‚umständlich‘ oder ‚steif‘ (vgl. „Amtsdeutsch“) empfunden oder als ‚schlechter Stil‘ gebrandmarkt. Dies darf bei der Betrachtung der interlinearen Rückübersetzungen nicht vergessen werden. – Ob die japanische Übersetzung *als solche* von japanischen Lesern als ‚schön‘ oder ‚gelingen‘ (oder auch als ‚nicht gelingen‘) empfunden wird, steht hier nicht zur Diskussion und sagt auch nicht notwendig etwas über die ‚Nähe‘ oder ‚Ferne‘ der Übersetzung zu ihrem Original aus.

<sup>14</sup> Es gibt ein anderes Gedicht Hölderlins, in dem er „nicht gut sein“ und „seellos sein“ miteinander in Verbindung setzt: „Ich bin nicht gut, und seellos bin ich auch.“ (StA I, 293, Z. 486) Hier gebraucht er das Wort „seellos“ offensichtlich auf eine Weise, die „dem oberdeutschen Sprachgebiete eigentümlich zu sein“ scheint, nämlich im Sinne von „gottlos, ruchlos, gewissenlos“ (Deutsches Wörterbuch, Bd. X, I, 49). [Vgl. dagegen StA I, 292, Z. 469: „Doch ist die Seele stumm“. Anm. d. Red.]

das japanische wörtliche Äquivalent für *sterblich* an dieser Stelle nicht verstanden würde, zumindest aber nur sehr schwer verständlich wäre. *tamashii* in *tamashii o wasurete iru no wa*, wörtlich „das Die-Seele-vergessen-Haben“, für *seellos*, ist der alte japanische Begriff für „(Körper-) Seele“, der sehr energetisch konzipiert ist: Kraft- und Bewegungszentrum eines „beseelten“ Wesens. Seine *tamashii* vergessen zu haben ist somit gleichbedeutend mit: seinen Lebenselan verloren zu haben (in welchem Sinne Hölderlin „seellos“ mehrmals in seinen Empedokles-Entwürfen verwendet). Das ‚Gewicht‘ des hölderlinschen *Gesprächs* („ein Gespräch sind wir“), das freilich auch der deutsche Leser spüren lernen muß, ist dem sinojapanischen Terminus *taiwa*, „Dialog“, als solchem nicht anzumerken. Nicht ohne Grund schreiben die Übersetzer in einer Fußnote: „*taiwa wa, Herudârin ni oite omoi kotoba de aru.*“ – „*Gespräch* ist bei Hölderlin ein gewichtiges Wort.“ Ob sie gerade deswegen darauf verzichteten, statt des sinojapanischen Kompositums *taiwa* den alten japanischen Begriff *katarai* zu benutzen, der – zumindest nach Auskunft des Lexikons – dem von Hölderlin gemeinten „Gespräch“ sehr nahe zu kommen scheint? Denn *katarai* meint „(vertraut und herzlich) miteinander sprechen“, „sich im Gespräch austauschen“, in einem engeren Sinne auch „ein Liebes-/Treueversprechen zwischen Mann und Frau“. Außerdem soll es mit dem Verb *katadoru* verwandt sein, das „nachahmen, imitieren“ bedeutet, aber in dem pointierten Sinn von „eine Sache, die keine Gestalt hat, mit Hilfe einer Sache, die eine Gestalt hat, sichtbar machen“. Nicht nur das *Gespräch*, auch *des Herzens Meinung* kommt in *shinjô no omoi* nur sehr vermittelt – blaß – zum Ausdruck; das durchaus Unvertraute des deutschen Ausdrucks verliert im Japanischen seine „Farbe“.

Die *Tage der Lieb'*, mit *ai no hibi* – wenn auch wieder ohne Ersatz für die Köstlichkeit der Elision – ganz wörtlich übersetzt, wirken im Japanischen – auf die Gefahr hin, den Widerspruch japanischer Leser(innen) hervorzurufen – eigentümlich *erratisch*. Zu stark unterscheidet sich – noch immer – der über den sinojapanischen Begriff *ai* „ausgegossene Ton“, wie man mit Hegel sagen könnte, von dem des abendländischen Begriffs ‚Liebe‘.

Auch *shiwaza* schlägt einen anderen Ton an als *Thaten*; *shiwaza*, das können zwar auch die „Taten der Götter“ (*kami no shiwaza*) sein, aber auch menschliche Tätigkeiten, Beschäftigungen und Betätigungen, ja hektisches Geschäftigsein. Um die ‚gewichtige Bedeutung‘ (*omoi imi*) des Wortes *shiwaza* verstehen zu lernen, verweisen die Übersetzer auf die

209. Zeile der 'Patmos'-Hymne: *Es sind aber die Helden, seine Söhne / Gekommen all und heilige Schriften / Von ihm und den Bliz erklären / Die Thaten der Erde bis izzt, / Ein Wettlauf unaufhaltsam. Er ist aber dabei. Denn seine / Werke sind / Ihm alle bewußt von jeher.* (StA II, 171) – Sehr fraglich, ob *Die Thaten der Erde bis izzt* mit *shiwaza* erfolgreich/angemessen wiedergegeben werden könnten.

(4. 1-3) *Wo aber sind die Freunde? Bellarmin / Mit dem Gefährten? Mancher / Trägt Scheue, an die Quelle zu gehn;*

しかし友らはどこにいるのか? ベラルミンと/その道行者は? 人はしばしば/源泉に行くことをためらう。

*shikashi tomora wa doko ni iru no ka? Berarumin to / sono dōgyōsha wa? hito wa shibashiba / gensen ni iku koto o tamerau.*

„Aber wo sind die Freunde? Bellarmin und / seine (Weg-) Gefährten? Der Mensch bisweilen / zögert, zur Quelle zu gehen.“

Im Japanischen wird der Gedanke, daß so *Mancher* sich scheut, *an die Quelle zu gehn*, zur kategorischen Aussage, daß die Menschen (im allgemeinen) *shibashiba*, „manchmal“, zögern, zur Quelle zu gehen. Die Übersetzer kommentieren: Der Mensch „zögert, an den Ort des/seines Ursprungs (zum Beispiel sein Vaterland) zurückzugehen. Und er geht übers Meer, in die Fremde, um dort (geistigen und materiellen) Reichtum zu sammeln. Vielleicht kann er nur so an den Ort seines Ursprungs (die Quelle) wieder zurückkehren. Vielleicht kann nur so ‚der Reichtum beginnen‘.“ –

(4. 4-12) *Es beginnt nemlich der Reichtum / Im Meere. Sie, / Wie Mahler, bringen zusammen / Das Schöne der Erd' und verschmäh'n / Den geflügelten Krieg nicht, und / Zu wohnen einsam, jahrlang, unter / Dem entlaubten Mast, wo nicht die Nacht durchglänzen / Die Feiertage der Stadt, / Und Saitenspiel und eingeborener Tanz nicht.*

すなわち大海にこそ/富ははじまるのだ。かれらは/画家のように地上の美しいものを/集め、翼ある戦いを/軽んじない、そして/葉をもがれたマストの下に/永きにわたって孤独に住むことに堪えるのだ。そこには夜をあかるくする/都市の祭も/楽の音も郷土の舞踏もない。

*sunawachi daikai ni koso / tomi wa hajimaru no da. karera wa / gaka no yō ni chijō no utsukushii mono o / atsume, yoku aru tatakai o / karonjinai, soshite ha o mogareta masuto no shita ni / nagaki ni watatte kodoku ni sumu koto ni taeru no da. soko ni wa yoru o akaruku suru / toshi no matsuri mo / gaku no ne mo kyōdo no butō mo nai.*

„Das heißt (also) im (offenen) Meer gerade / beginnt der Reichtum. Sie / wie Maler die schönen Dinge (das Schöne) der Erde / sammeln, den geflügelten Kampf (Krieg) / verachten [sie] nicht, und (dann) / unter dem entlaubten Mast / über lange [Zeit] hinweg einsam zu wohnen, ertragen sie. Dort [gibt es weder] die die Nacht erhellenden / Feste der Stadt / noch die Töne der Musik [und] auch den Tanz der Heimat nicht.“

*sunawachi*, für *nemlich*, hat die Bedeutung von „das heißt“, „mit anderen Worten“, „unter der oben geschilderten Bedingung“. *koso* ist eine „emphatische“ Partikel: „Gerade im Meer aber beginnt ...!“ *masuto*, für *Mast*, ist – leicht zu erkennen – ein Lehnwort. *matsuri*, für *Feiertage*, eigentlich „Fest“, ist gleichsam ein japanisches Urwort mit einer langen und komplexen Bedeutungsgeschichte. Es unterscheidet sich im Japanischen von der „Feier“, weil es Mitmachen, Beteiligtsein, rituelle Teilnahme beinhaltet, im Gegensatz etwa zu einer „feierlichen“ Zeremonie, der man nur als Beobachter beiwohnt. Im Altertum bedeutete *matsuri-goto* zudem „Regierungsgeschäfte des Kaisers“. *matsuri* gehört in den symbolischen Raum des sogenannten *hare*, des Heiligen in seiner reinen Form, das im Gegensatz steht zu *kegare*, dem Heiligen in seiner unreinen Form (Tod, Blut, Unheil), und zum Profan-Alltäglichen, *ke*.

Es überrascht ein wenig, daß die Übersetzer den – auch im Deutschen ungewöhnlichen – *eingeborenen Tanz* mißverständlich mit *Tanz der Heimat* wiedergeben (und dafür einen formellen, ausgeprägt sino-japanischen Ausdruck, *kyōdo no butō*, wählen; obgleich Wörter wie *furusato*, „Heimat“, und *odori*, „Tanz“, zur Verfügung stehen, die für die nostalgisch-heimatbezogenen und tanzfreudigen Japaner höchst affektgeladen sind. – Aber vielleicht haben die Übersetzer sie ja genau aus diesem Grund verworfen ...). *kyōdo*, für *eingeboren*, bedeutet „Ort, wo man geboren und aufgewachsen ist“, „Heimat“, „Gegend (Provinz)“, „Land“ (im Gegensatz zur „Stadt“).



(5.1-9) Nun aber sind zu Indiern / Die Männer gegangen, / Dort an der luftigen Spiz' / An Traubenbergen, wo herab / Die Dordogne kommt, / Und zusammen mit der prächt'gen / Garonne meerbreit / Ausgehst der Strom. Es nehmet aber / Und giebt Gedächtniß die See,

だがいまインド人らのもとへ / 男たちは出て行った。 / 葡萄の山々につづく / 風多い岬から。そこにはドルドーニュ河が流れ下って / 壮麗なガロンヌと合し、 / 海のひろがりとなって大洋にそそいでいる。だが記憶を奪う / 大洋はまた記憶を返すのだ、

da ga ima Indojinra no moto e / otokotachi wa dete itta. / budô no yamayama ni tsuzuku / kaze ôi saki kara. / soko ni wa Dorudônyugawa ga nagarekudatte / sôrei na Garonnu to gasshi / umi no hirogari to natte / taiyô ni sosoide iru. da ga kioku o ubau / taiyô wa mata kioku o kaesu no da.

„Aber jetzt zu den Indern / sind die Männer weggegangen. / An Traubenbergen, wo herab / (Von der) an die Traubenberge anschließenden / windreichen Landspitze. / Dort fließt der Dordogne-Fluß herab / vereinigt sich mit der prächtigen (erhabenen) Garonne, / wird meeresbreit (und) / fließt in den Ozean. Aber (der) Gedächtnis raubende / Ozean gibt das Gedächtnis wieder zurück,“

Wieder eine Elision, genau *Dort an der luftigen Spiz'*. Darüber hinaus eine prägnante. In der ersten Fassung hatte Hölderlin noch „Spize“ geschrieben. (StA II, 801, Z. 15) Aber erst die *Spiz'* gibt der Zeile den gestischen Schwung, der das Andenken zu einer Vergegenwärtigung macht. *Diesen* gestischen Schwung kann die japanische Übersetzung nicht vermitteln. Das liegt auch an der Grammatik des Japanischen, die eine sehr rigide Wortstellung vorschreibt.

Die japanische Übersetzung ist der Prosa (somit) zwangsläufig näher als das Original. Im japanischen Text wird das Emphatisch-Hymnische des Originals ins Narrative umgebildet. Das Erzählerische ist sozusagen der mittlere Bereich, in dem sich das Lyrische, Hymnische, Emphatische und das Diskursive, Gedankliche zusammenfinden. Japanische Übersetzung, so könnte eine These lauten, versammelt das (rein) Lyrische und das (rein) Diskursive im ‚mittleren Bereich‘ des Narrativen. – Um Mißverständnissen vorzubeugen: Selbstverständlich gibt es eine großartige ‚lyrische‘ Tradition in Japan, die in der Welt noch immer so gut wie unbekannt ist, aber da sich deren Praxis und deren Leitbegriffe wesentlich von den westlichen Standards unterscheiden, können die ‚Errungen-

schaften‘ der japanischen traditionellen Poesie für die Arbeit des Übersetzers nicht/kaum genutzt werden.

(5.10-11) Und die Lieb' auch heftet fleißig die Augen, / Was bleibt aber, stiften die Dichter.

愛はまたひたすらに眼をひき留める。 / だが留まるものをうち建てるのは詩人だ。

ai wa mata hitasura ni me o hikitomeru. / da ga todomaru mono o uchitateru no wa shijin da.

„Die Liebe wiederum hält das Auge (die Augen) eifrig zurück [sic!]. / Aber (wer) das Bleibende (die bleibenden Dinge) gründet (errichtet), (das) ist der Dichter.“

In die vorletzte Zeile der Übersetzung hat sich offensichtlich ein gravierender Fehler eingeschlichen: das Verb *hikitomeru* bedeutet „etwas oder jemanden zurückhalten“, „anhalten“ – zum Beispiel in „*jikan o hikitomerarenai*“ – „man kann die Zeit nicht anhalten“. Der Sinn der deutschen Zeile wird dadurch ins Unsinnige verkehrt. Problematisch, wenn nicht fragwürdig scheint auch die Übersetzung von *fleißig* mit *hitasura ni*. Denn *hitasura* beschreibt eine Haltung fast übertriebener Ausschließlichkeit, des Ausnahmslos-auf-eines-gerichtet-Seins, die dem Fleiß einen fast manischen Charakter verleiht. Das „*hita*“ in *hitasura* wird die gleiche Wurzel wie „*hito*“ = „eins/eines“ haben. Vielleicht ist es also doch das, was Hölderlin meint mit dem „Fleiß“ der *Lieb'*, „die Flucht des Einen zu dem Einen“ (Plotin). Das ‚Deutsche Wörterbuch‘ gibt als allgemeine Bedeutung für *stiften*: „*durch einen willensentschluss und zweckentsprechendes handeln den beginn eines werkes oder einer handlung herbeiführen*“<sup>15</sup>. Das Verb *uchitateru*, das in der Übersetzung für *stiften* steht, ist die emphatische Form von *tateru*, „bauen, errichten“. Das „Bleibende“ aber, das der Dichter errichtet, so kommentieren die Übersetzer lakonisch, „kann man entweder als die Liebe zum Vaterland (*bokoku e no ai*) oder die Liebe zu den Menschen (*hitobito e no ai*) deuten.“

Einer der Übersetzer übrigens ist jener Japaner, der mit Heidegger das Gespräch führte, das dieser später in sein ‚Gespräch mit einem Japaner‘ übersetzt hat.

<sup>15</sup> Deutsches Wörterbuch, Bd. X, II, 2, 2867.

## 'Der Tod des Empedokles' und der Tod des Empedokles

Von

Sibylle Peters und Martin J. Schäfer

Der legendäre Todessprung des Vorsokratikers Empedokles in den Ätna sollte das zentrale Motiv von Hölderlins unvollendetem Trauerspiel werden. So kündigt es sich zumindest im Titel 'Der Tod des Empedokles' an. Doch trotz dieses Titels ist in keinem der drei 'Empedokles'-Entwürfe der Tod darstellerisch gegenwärtig. 'Der Tod des Empedokles' stößt in seinem dramatischen Verlauf nicht wirklich zum Tod des Empedokles vor. Dem Plan zur Weiterführung des dritten Entwurfes ist zwar zu entnehmen, daß Manes / der Greis am Saturnfest den letzten Willen des Empedokles verkünden soll, nachdem dieser den Freitod gestorben ist. Doch bekanntlich bricht auch dieser letzte Entwurf vor dem Selbstopfer der Titelfigur ab.

Ohne über Gründe für ein vermeintliches Scheitern des Empedokles-Projektes spekulieren zu wollen, wird es uns im folgenden darum gehen, diese Entwicklung an den drei Entwürfen zum 'Empedokles' und den mit diesem Projekt in engem Zusammenhang stehenden theoretischen Schriften nachzuzeichnen. Im Laufe der Zeit zwischen 1797 und 1803 läßt sich hier eine Wandlung beobachten, die vom Tod als Heilsgeschehen ausgehend zu einer Konzeption des Todes führt, die sich in spezifischer Nähe zur Figur der Negativität aufhält, wie sie zur gleichen Zeit von Hegel als Grundlegung seiner Dialektik entwickelt wird. Es wird Gegenstand einer letzten Spekulation sein, ob diese neue Konzeption in der Aufgabe des 'Empedokles'-Projektes und im Übergang zu den Übersetzungen der Sophokles-Tragödien sogar noch die Grenzen der Negativität markieren kann. Findet hier, eingebettet in die biographische Beziehung zwischen Hegel und Hölderlin, eine Auseinandersetzung zwischen der Philosophie der Negativität und der Ästhetik des Tragödientodes statt?

In den Entwürfen zum 'Empedokles' lassen sich relativ klar drei verschiedene Topoi des Todes voneinander trennen: Der Tod als Rückkehr in die Differenzlosigkeit des Absoluten, der Tod als Sühne und schließlich der Tod als Opfer.<sup>1</sup> Wir werden zu zeigen suchen, daß Hölderlin mit letzterem Topos das Problem der Darstellung des tragischen Todes als solches berührt. Gleichermaßen wird damit das Darstellen an sich problematisch werden. Um die Entstehung dieses Zusammenhanges nachzuzeichnen, müssen wir den anderen zunächst zugrundeliegenden Todeskonzepten im Text der Entwürfe folgen.

Im 'Frankfurter Plan', der die Handlung entlang den Konventionen des bürgerlichen Trauerspiels entwirft, wird Empedokles noch folgendermaßen vorgestellt:

*[...] ein Todfeind aller einseitigen Existenz, und deswegen auch in wirklich schönen Verhältnissen unbefriedigt, unstät, leidend, blos weil sie besondere Verhältnisse sind und, nur im großen Akkord mit allem Lebendigen empfunden ganz ihn erfüllen, blos weil er nicht mit allgegenwärtigem Herzen innig, wie ein Gott, und frei und ausgebreitet, wie ein Gott in ihnen leben und lieben kann, blos weil er, so bald sein Herz und sein Gedanke das Vorhandene umfaßt, ans Gesez der Succession gebunden ist – (FHA 13, 544, Z. 6-13)*

Die Beziehung zwischen dem Besonderen, den einzelnen Verhältnissen, die der „Succession“ unterliegen, und dem Absoluten, dem Göttlichen, dem „großen Akkord“, ist für den ersten Empedokles nicht erträglich. Im Besonderen läßt sich das Absolute als Absolutes nicht erkennen, Empedokles wird zum „Todfeindt“ des Besonderen. Hölderlin erneuert hier die Vermittlungsproblematik zwischen Geschiedenem und Ungeschiedenem, mit der er sich seit seiner Studienzeit immer wieder beschäftigt. Das Geschiedene ist dabei unhintergehbare Matrix der menschlichen Situation, das Ungeschiedene bloß zu errahnende Verfassung des Göttlichen, welche der Geschiedenheit voraus- und in welche diese zurückgehen muß.

Mit dem von Empedokles verabscheuten „Gesez der Succession“ zeigt sich, daß Hölderlin Zeit und Zeitlichkeit in diesem Stadium der Planung

<sup>1</sup> Das Motiv des Todes als Bestrafung vernachlässigen wir, weil es sich mit dem des Sühnetodes verquickt und für unsere Argumentation nur geringe Bedeutung hat.

des Trauerspiels noch als bloße Abtrennung von der Sphäre des Ungeschiedenen betrachtet. Erst im Laufe der mehrjährigen Arbeit am 'Empedokles' ändert sich diese Auffassung: Im dritten Entwurf wird die göttliche Sphäre mit der Metapher „Herr der Zeit“ (FHA 13, 942, Z. 365) belegt. Zeit als Geschichte wird zur Möglichkeit einer in vielen Zügen auf Hegels spätere Konzeption hindeutenden Vermittlung von Absolutem und Besonderem. Der Tod des Empedokles erscheint dann als wesentlicher Zeit-Punkt, an dem diese Vermittlung statthat. Vor dem Hintergrund des frühen Szenarios einer unüberwindbaren Trennung, wie sie der 'Frankfurter Plan' zeigt, ist der Freitod des Empedokles statt dessen motivisch noch als eine Form der Rückkehr aus der Sphäre der Partikularisierungen, der „Succession“ in das Ungeschiedene, All-Eine zu betrachten. Und obwohl sich das theoretische Konzept des Autors verändert, bleibt dieses Motiv des Freitods als Rückkehr immer präsent. Schließlich wird es sogar zitierfähig, insofern es im dritten Entwurf mit anderen, neueren Konzeptionen, die noch zu benennen sind, dialogisch konfrontiert wird.

Dem Motiv der Rückkehr wird schon im ersten Entwurf ein zweites gegenübergestellt – hier wird der Tod als Sühne einer Schuld verstanden. Auch die dabei zu sühnende Schuld entsteht aus der Unmöglichkeit der Vermittlung von Geschiedenem und Ungeschiedenem. Diese erzeugt eine allgemeine Schuld in der notwendigen Einrichtung im Partikularen, im Bewohnen der menschlichen Sphäre, die sich vom „großen Akkord mit allem Lebendigen“ verabschiedet hat. Diese „Ursünde“ (FHA 13, 710, Fußnote) verschärft sich, indem das Partikulare der menschlichen Sphäre nicht in seiner Mangelhaftigkeit wahrgenommen, sondern einfach als gegeben betrachtet wird: Eine solche Lebensform verhärtet sich und wird „positiv“ (FHA 13, 877, Z. 461). Vertreter einer solchen gemeinschuldhaften Positivität sind die Figuren Kritias und Hermokrates; sie vertreten eine pragmatisch auf den Machterhalt ausgerichtete gesellschaftliche Ordnung und eine Religion, die aus Gesetzen und Dogmen besteht.

Diese allgemeine Schuld ist in spezifischerem Sinne auch die Sünde des Empedokles des ersten Entwurfs: Während im 'Frankfurter Plan' Tragik aus dem Leiden des Empedokles an der Bindung an die menschliche Sphäre und ihre Partikularität erwächst, wird seine Person im ersten Entwurf bereits als Überwindung der ursprünglichen Entzweiung eingeführt. Empedokles war vor dem Beginn der dramatischen Handlung in der Lage, eine Vermittlung zwischen menschlicher und göttlicher

Sphäre zu empfinden und zum Beispiel im Spiel seiner Leier auch auszu- drücken. Gerade dadurch wird Empedokles nun auf seine Weise schuldig, denn er hat versucht, diese von ihm empfundene, in der Naturerfahrung, in gemeinsamen Festlichkeiten, im Klang, im Gesang präsen- te Vermittlung ihrerseits zu positivieren und zu beherrschen:

*[...] du hast  
Es selbst verschuldet, armer Tantalus  
Das Heiligtum hast du geschändet, hast  
Mit frechem Stolz den schönen Bund entzweit  
Elender! als die Genien der Welt  
Voll Liebe sich in dir vergaßen, dachtest du  
An dich und wähnstest karger Thor, an dich  
Die Gütigen verkauft, daß sie dir  
Die Himmlischen, wie blöde Knechte dienten!*

(FHA 13, 706 f., Z. 317-325)

Empedokles nennt sich aus Anlaß einer öffentlichen Versammlung selbst einen Gott. So wird die allgemeine menschliche Schuld, von der sein Todessturz ihn im 'Frankfurter Plan' befreien sollte, gerade darum zu seiner persönlichen Schuld, weil er um das Vermittlungspotential seiner Person weiß. Erst in den Reflexionen im 'Grund zum Empedokles' wird diese Konstellation auch ihre eigentlich tragische Komponente entfalten – hier zeigt sich dann, im Gegensatz zur dramatischen Konstellation im ersten Entwurf, bereits der Übergang vom Sühne- zum Opfertod. Die konkrete Versündigung des Empedokles im Wort ist im Grund verschwunden. Statt dessen besteht die Schuld des Empedokles abstrakt darin, die Vermittlung des Geschiedenen mit dem Ungeschiedenen in sich, im exakten Sinn des Wortes, zu verkörpern und damit bereits zu partikularisieren, zum Geschiedenen zu machen. Dies ist andererseits eben dasjenige, was seine Zeit, die durch die extremen Gegensätze von Göttlichem und Menschlichem, und quer dazu verlaufend, von Natur und Kunst gepeinigt ist, von ihm verlangt:

*Er scheint nach allem zum Dichter geboren, [...] das Schicksal seiner Zeit, die gewaltigen Extreme in denen er erwuchs, forderten nicht Gesang, [...] auch nicht eigentliche That, [...] es erforderte ein Opfer, wo der ganze Mensch, wo das wirklich und sichtbar wird, worinn das Schicksal seiner Zeit sich aufzulösen scheint, wo die Extreme sich in Einem wirklich und sichtbar zu vereinigen scheinen, eben deswegen zu innig vereinigt sind, und in einer idealischen That das Individuum deswegen untergeht und untergehen muß,*

[...] weil sonst das Allgemeine im Individuum sich verlöre, und [...] das Leben einer Welt, in einer Einzelheit abstürbe; (FHA 13, 873, Z. 214-257)<sup>2</sup>

Empedokles löscht also die Versöhnung aus, gerade indem er sie verkörpert. In ihm erscheint so individuell, partikular das, was doch Partikularität und Einheit miteinander in Gleichklang bringen sollte. Indem Empedokles gewahrt wird, daß er so die Vermittlung in der Verkörperung selbst wieder zerstört hat, sucht er den Tod um so mehr, denn erst jetzt ist das Geschiedene für ihn tatsächlich unentrinnbar geworden – der Tod wird zur einzigen Möglichkeit, in die All-Einheit zurückzukehren. Hinzu tritt aber weiterhin die Vorstellung, mit seinem Tod seine Sünde zu sühnen. Schon dieser Zusammenhang ist paradox – kann etwas, was dem sehnlichsten Wunsch des Empedokles entspricht, zugleich eine Sühne sein? Empedokles stirbt in den ersten beiden Entwürfen nur allzu gern, die tragische Komponente des Geschehens bleibt dabei zeitweise auf der Strecke.

Hier deutet sich so das Darstellungsproblem an, für das die bisher genannten Todeskonzeptionen noch keine wirkliche Lösung bereit halten: Die Vermittlung zwischen Geschiedenem und Ungeschiedenem darf selbst nicht manifest werden, da sie als Manifestation, als Position der Mitte gegenüber anderen Positionen partikular und so ihrer vermittelnden Funktion selbst nicht mehr gerecht würde. Sie darf zwar präsent, in einer unmittelbaren, unfaßbaren Gegenwart anwesend sein, nicht jedoch repräsentiert werden: Re-Präsentation überschreitet die Präsenz, indem sie sie wiederholt. Eine solche Wiederholung, gleich welcher Art, muß einen Ausschnitt der Präsenz wählen, eine spezifische Analogie zwischen Präsenz und Materialität oder Räumlichkeit nutzen und schreibt sich so unwiderruflich in die menschliche Sphäre, in die Partikularität ein, wird positiv.

Deutlich wird dieses Repräsentationsproblem in der Beziehung zwischen Empedokles und der Gemeinschaft der Agrigentiner: Im Versuch, zwischen menschlicher und göttlicher Sphäre zu vermitteln, wird Empedokles den Menschen zum Abgott, zum Kandidaten für den Königsthron, und verstellt somit in der Positivität seiner Person die Verbindung, die er schaffen wollte. Genau dies ist nun die Konstellation, in der die dramaturgische und theoretische Figur des Opfers zugleich eine Auflö-

sung und eine Einlösung der klassisch tragischen Konzeption bereitstellen soll.

Der dritte Entwurf ist, im Anschluß an die theoretischen Erörterungen im 'Grund zum Empedokles' geschrieben, am strengsten um das Motiv des Selbstopfers herum angelegt. Die Figur des Greises scheint im dritten Entwurf geradezu dazu eingeführt zu werden, im Dialog mit dem opferbereiten Empedokles auf dem Ätna eine ausführliche Erörterung der theoretischen Problematik zu ermöglichen. In seinem ersten Monolog findet sich eine Programmatik des Opfers:

*Der Eine doch, der neue Retter faßt  
Des Himmels Stralen ruhig auf, und liebend  
Nimmt er, was sterblich ist, an seinen Busen,  
Und milde wird in ihm der Streit der Welt.  
Die Menschen und die Götter söhnt er aus.  
Und nahe wieder leben, sie, wie vormals,  
Und daß, wenn er erschienen ist, der Sohn  
Nicht größer, denn die Eltern sei, und nicht  
Der heilige Lebensgeist gefesselt bleibe  
Vergessen über ihm, dem Einzigen,  
So lenkt er aus, der Abgott seiner Zeit,  
Zerbricht, er selbst, damit durch reine Hand  
Dem Reinen das Nothwendige geschehe,  
Sein eigen Glück, das ihm zu glücklich ist,  
Und giebt, was er besaß, dem Element,  
Das ihn verherrlichte, geläutert wieder.*

(FHA 13, 942 f., Z. 370-385)

Die Verkörperung der Versöhnung von Menschen und Göttern in der Figur des Retters ist vor dem Hintergrund dieses Motivs nicht mehr persönliches Vergehen, ist kein Unfall mehr, der dem Weisen nicht hätte unterlaufen dürfen, sondern notwendige geschichtliche Station. Damit die Geschichte jedoch tatsächlich in Richtung einer solchen Versöhnung fortschreiten kann, und nicht bei ihrer Repräsentation stehen bleibt, muß der Retter die Repräsentation aus ihrer Stabilität wieder der Vergänglichkeit überantworten, muß er sich selbst töten. Im Opfer liegt für Empedokles die einzige Möglichkeit, seine Mission zu erfüllen. Sein Tod ist nicht mehr Reparatur einer mißlichen Situation, sondern folgt zwangsläufig aus seiner Mittlerposition. Der Greis ermahnt Empedokles daher: Sein Opfer muß rein sein, das heißt ohne Hintergedanken ans eigene Glück, um überhaupt als solches bestehen zu können:

<sup>2</sup> Wir verdanken den Hinweis auf diese Textstelle im Hinblick auf die Möglichkeit einer nicht-tragischen Vermittlung Gerhard Kurz.

*Ich hab ein Wort, und diß bedenke, Trunkner!  
Nur Einem ist es Recht, in dieser Zeit,  
Nur Einen adelt deine schwarze Sünde.* (FHA 13, 942, Z. 355-357)

Die Konzeption des Todes als Opfer ist inhaltlich und thematisch Antwort auf ein Repräsentationsproblem. Für den Autor selbst scheint dieses Thema seiner Arbeit rekursiv zu werden, es greift auf sein eigenes Schreiben, auf seine Programmatik der Tragödie über und wird so zum Problem des Darstellens selbst. Das Problem des Empedokles, der, „nach allem zum Dichter geboren“, Götter und Menschen versöhnt, jedoch die Repräsentation dieser Versöhnung wieder auslöschen muß, steht in allzu enger Beziehung zu der Aufgabe, die sich der Autor selbst stellt. Denn wie eine solche Versöhnung in der dramatischen Konstellation repräsentieren? So repräsentieren, daß sich die Repräsentation selbst wieder auslöscht, wie Empedokles es im Selbstopfer tut?

#### *Grund zur Dialektik?*

Nach Abbruch des zweiten Entwurfs wendet sich Hölderlin einer theoretischen Erörterung dieses nunmehr auch poetologischen Problems zu. In Hölderlins Texten rund um das 'Empedokles'-Projekt läßt sich immer wieder eine thematische Bewegung ausmachen, die von einem ursprünglichen Ganzen zu dessen Selbstverlust qua Differenzierung führt und in der erneuten Versöhnung der entstandenen Entzweiung in einem neuen, komplexeren Ganzen zu enden sucht. Mit dieser Figur, welche die Bewegung der Dialektik Hegels in vielen Zügen vorwegzunehmen scheint, erläutert Hölderlin das Verhältnis von Natur und Kunst, von Allgemeinem und Besonderem als teleologischem Fortgang menschlicher Geschichte, er bringt aber auch ebenso poetologische und dramaturgische Überlegungen ein.

Versuchen wir, diese Bewegung am Beispiel des Textes 'Grund zum Empedokles' genauer zu fassen: Die Differenz von Natur und Kunst, um die es hier zunächst geht, ist im Sinne derjenigen von Physis und Techne aufzufassen. Kunst meint also die Gesamtheit menschlichen Denkens und Handelns. Hölderlin spezifiziert, die ursprüngliche Einheit von beidem könne nur gefühlt, nicht jedoch erkannt werden. Insofern das Gefühl wiederum den natürlichen Anteilen des Menschen zuzurechnen ist, während der Verstand zur Techne zählt, bildet die Natur also den Schwerpunkt der Einheit, das Ungeschiedene, Absolute oder Göttliche,

von dem sich die Kunst getrennt hat. Die Einheit kann nur wiedererlangt werden, indem die Harmonie auf die Seite der Kunst verlagert wird: Der „künstlich reinaorgische Mensch“ (FHA 13, 871, Z. 106), der sich künstlich der Natur wieder angeglichen hat, begegnet der Wohlgestalt der Natur – auf der Stufe höchster Vollendung führt die Kunst, die zunächst eine Trennung von der Natur voraussetzt, wieder zur Versöhnung mit ihr: „Diß Gefühl gehört vielleicht zum höchsten, was der Mensch erfahren kann, denn die jezige Harmonie mahnt ihn an das vormalige umgekehrte reine Verhältniß, und fühlt sich und die Natur zweifach, und die Verbindung ist unendlicher“ (FHA 13, 871, Z. 109-112). Doch genau diese sich in Empedokles manifestierende Verbindung muß – wie erläutert – zerstört, geopfert werden. Gleichzeitig erhebt Hölderlin jedoch den Anspruch, eben diese Verbindung in der Gesamtheit des Dargestellten wieder herzustellen, wie folgender Satz aus dem 'Allgemeinen Grund' zeigt: „Auch im tragischdramatischen Gedichte spricht sich also das Göttliche aus, das der Dichter in seiner Welt empfindet und erfährt“ (FHA 13, 869, Z. 17-19). Ist auch die 'Empedokles'-Tragödie als Ganzes also als Versöhnung, als Einheit von Absolutem und Mensch geplant? Entsprechend übertrüge sich die Problematik des 'Empedokles'-Stoffes auf die Darstellung selbst. Im Stoff müßte die Einheit von Gott und Mensch im Moment gerade aus ihrer totalen Negation im Tod des Empedokles hervorgehen. Wie soll eine entsprechende Bewegung aber nun Eingang in die dramatische Darstellung selbst finden? Ein erster Lösungsversuch Hölderlins scheint, liest man den Text 'Allgemeiner Grund' entsprechend, darin zu bestehen, die Differenz zwischen der Darstellung und dem Darzustellenden ebenfalls wie Natur und Kunst in eine dialektische Bewegung von Einheit, Differenzierung und neuer Einheit zu bringen und so schließlich zu versöhnen. Dort heißt es:

*Das tragische Gedicht verhüllt die Innigkeit in der Darstellung noch mehr, drückt sie in stärkeren Unterscheidungen aus, weil es eine tiefere Innigkeit, ein unendlicheres Göttliches ausdrückt. [...] aber wie dieses Bild der Innigkeit überall seinen letzten Grund in eben dem Grade mehr verläugnet und verläugnen muß, wie es überall mehr dem Symbol sich nähern muß, je unendlicher, je unaussprechlicher, je näher dem nefas die Innigkeit ist, je strenger und kälter das Bild den Menschen und sein empfundenes Element unterscheiden muß um die Empfindung in ihrer Gränze vestzuhalten, um so weniger kann das Bild die Empfindung unmittelbar aussprechen, es muß sie so wohl der Form als dem Stoffe nach verläugnen, [...].*

(FHA 13, 868 f., Z. 6-27)

Die gedankliche Bewegung, die sich in diesem Zitat andeutet, dauert den Text 'Allgemeiner Grund' über an. Darstellung, Symbol und Bild werden zwar der Innigkeit, dem unendlicheren Göttlichen entgegengesetzt, doch kommt es nicht zu einer Versöhnung dieser Gegensätze. Sie verharren mit jeder Verschiebung, die dieser Satz vornimmt, in einem Verhältnis von ‚je näher, desto ferner‘: Gerade die Darstellung des Grundlegendsten, des Allgemeinen, der „tiefsten Innigkeit“ verlangt die Konkretion der spezifischen Sprachlichkeit und der dramatischen Konkretion. Die Unterscheidung von Allgemeinem und Besonderem, Ungeschiedenem und Geschiedenem, Gott und Mensch wird gerade durch den Hinweis auf die Unangemessenheit der Repräsentation des einen durch das andere hergestellt. Wird diese Unangemessenheit, etwa in der Figur des Selbstopfers, aktualisiert, so soll sie quasi ex negativo in der Lage sein, die Einheit der Differenz zu repräsentieren. Soll diese theoretisch denkbare Repräsentation ex negativo jedoch ihrerseits im tragisch-dramatischen Gedicht, in der Tragödie dargestellt werden, muß auf die Einheit von Gott und Mensch in der aktualisierten Unterscheidung zwischen Repräsentation und dem zu Repräsentierenden die gleiche Unterscheidung erneut angewandt werden. Diese Entzweiung läßt sich nicht überwinden, der Raum der Differenz eröffnet sich rekursiv immer wieder neu.

Wenn eine solche Versöhnung von Darstellung und Darzustellendem auf der Ebene der tragischen Form selbst nicht herzustellen ist, wie soll dann eine Figur, wie sie auf der Ebene des dramatischen Stoffes das Selbstopfer des Empedokles ist, Eingang in die dramatische Darstellung finden? Mit dieser Frage scheint für den Autor die Gattung selbst zu stehen oder zu fallen. Der Text 'Grund zum Empedokles' läßt sich als ein weiterer Versuch lesen, dieses grundlegende Problem zu lösen. Im Laufe dieses Versuches wird statt dessen deutlich, wie die Differenz der Repräsentation jede andere Überwindung von Entzweiungen heimsucht – auch wenn diese, wie in diesem Text, zunächst zu gelingen scheint: „Natur und Kunst sind sich im reinen Leben nur harmonisch entgegengesetzt. [...] und das Göttliche ist in der Mitte von beiden“ (FHA 13, 870, Z. 78-85). Das Göttliche kann auch im Menschen in außerordentlichen Verhältnissen eine Einheit der Gegensätze herstellen, wie im Fall von Empedokles. Eine Einheit, die nur als verlorene Geschiedenes und Ungeschiedenes wirklich vereinigt: „In der Mitte liegt der Tod des Einzelnen“ (FHA 13, 871, Z. 115). Und hiermit hebt ein nicht endenwollender Satz an, der sich im Gegenüber der Differenzen, ihrer Ver-

tauschung und erneuter Auseinandersetzung zu verlieren scheint und schließlich zu folgendem vordringt: „[...], so daß der vereinende Moment, wie ein Trug, sich auflöst, [...] und in seinem Tode die kämpfenden Extreme, aus denen er hervorging, schöner versöhnt und vereinigt, als in seinem Leben“ (FHA 13, 871, Z. 142-146). Somit wird der Moment der Versöhnung punktförmig, er verschwindet in der Zeitlichkeit der Auseinandersetzungen.

In der zunächst raumlosen Aufspannung dieser „Mitte“ zwischen Kunst und Natur entsteht ein Schauplatz, auf dem sich das Problem des Textes 'Allgemeiner Grund' erneut entfaltet: In der Figur des Empedokles kann und muß die Verunendlichung des Repräsentationsproblems inszeniert werden. Mit seinem Todessprung soll sich seine Besonderheit, welche schon das allumfassende Ganze in sich aufgenommen hatte, wieder zum Ganzen hin transzendieren. Empedokles dient in diesem Fall nicht allein als zentrale Figur und damit als Objekt einer bestimmten dramatischen Darstellung, sondern er wird als Subjekt selbst zum Schauplatz des Geschehens: Das Subjekt Empedokles ist eine Bühne, seine Individualität definiert sich darüber, daß sie den ihr letztlich uneinholbaren Urgrund Natur und deren Umbrüche in sich trägt. So muß sich „in ihm“ der „Kunstgeist seines Volks“ „wiederholen“, die „Natur Siciliens“ „sich darstellen“ (FHA 13, 874, Z. 301-307). Und doch hat diese Repräsentation immer schon ihren authentischen Gehalt verloren, weil sie eben bloß Zweitfassung ist:

*[...] und hab ich sonst dabei  
Ein feiernd Lied in Jugendlust gesungen,  
Zerschlagen ist das zarte Saitenspiel.  
O Melodien über mir! es war ein Scherz!  
Ein fühllos leichtes Echo tönt in mir,  
Und kindisch wagt' ich sonst euch nachzuahmen,  
Nun hör ich ernster euch, ihr Götterstimmen.*

(FHA 13, 936, Z. 183-189)

Hier zeigt sich die Hybris des Empedokles in den Schwankungen im Selbstgefühl eines Subjekts, das sich selbst als Gefäß des Göttlichen und so zugleich seine Allmacht und Nichtigkeit empfindet. Auf der Bühne ‚Subjekt‘ kann sich die ganze Welt zeigen, das Subjekt selbst bleibt jedoch immer Bühne, als solche leer, unzureichend und unbedeutend. Das betrifft Empedokles in extremer Weise:

*[...] sein Geist mußte der Dienstbarkeit so sehr entgegenstreben, daß er die überwältigende Natur zu umfassen, und zu verstehen, und ihrer bewußt zu werden suchen mußte, wie er seiner selbst bewußt und gewiß seyn konnte, er mußte nach Identität mit ihr ringen, so mußte also sein Geist im höchsten Sinne aorgische Gestalt annehmen, von sich selbst und seinem Mittelpuncte sich reißen, immer sein Object so übermäßig penetriren, daß er in ihm, wie in einem Abgrund sich verlor, wo dann hingegen das ganze Leben des Gegenstandes das verlaßne durch die gränzenlose Thätigkeit des Geistes nun unendlicher empfänglich gewordene Gemüth ergreifen, und bei ihm zu Individualität werden mußte, ihm seine Besonderheit geben [...] mußte, [...]. Und so erschien das Object in ihm in subjectiver Gestalt, wie er die objective Gestalt des Objects angenommen hatte.* (FHA 13, 875, Z. 336-355)

Das geschilderte Subjekt umfaßt und übersteigt die Grenzen des Einzelnen, indem es seine wiederholende Beziehung zur Natur zum Zentrum seines Wesens macht. Das Sich-Selbst-Haben des Subjekts in seinem „Mittelpuncte“ ist nicht Basis für den Objektbezug, sondern die Möglichkeit des Objektbezugs macht das Subjekt erst aus – es konstituiert sich durch die Erscheinung des Objekts in ihm. Das Subjekt etabliert sich als eine Innen/Außen-Differenz, die jedoch nicht mehr wesenhaft ist, sondern allein zum Zwecke ihrer Überwindung im Sinne tiefster Innigkeit besteht: zum Zweck der Existenz eines Innen, das sein Außen in sich erscheinen lassen kann. Hölderlin beschreibt die Empedoklesfigur als Bühne.

Vor diesem Hintergrund bietet sich nun für eine Textstelle aus dem Text 'Allgemeiner Grund' eine analoge Lektüre an. Hier heißt es:

*[...] wo die zum Grunde liegende Totalempfindung am meisten sich verräth, in der Hauptperson, die den Ton des Dramas angiebt, und in der Hauptsituation, wo das Object des Dramas, das Schicksaal sein Geheimniß am deutlichsten ausspricht, wo es die Gestalt der Homogenität gegen seinen Helden am meisten annimmt, [...].* (FHA 13, 870, Z. 59-65)

Das tragische Subjekt wird also mit dem Drama tendenziell identisch. Tatsächlich beginnt der dritte Entwurf mit einem langen Monolog des Empedokles, der aus dem Schlaf erwacht. Der einsame Ort des Geschehens in der Nähe des Ätna wird als der Ort des Empedokles, man könnte sogar sagen: als Ort seines Schlafes markiert. Er läßt sich so als innere Bühne des Empedokles begreifen. Hierfür spricht zum einen der hohe Abstraktionsgrad des dramatischen Geschehens – die sprechenden Figuren erscheinen eher wie gedanklich aufgerufen, als daß sie auftreten würden:

*Und du, du hier?*

*Kein Wunder ists! Seit ich den Lebenden*

*Gestorben bin, erstehen mir die Todten.*

(FHA 13, 941, Z. 327-329)

Dies weist auf einen Status des Geschehens zwischen Imagination und Wirklichkeit hin, wie ihn das Subjekt als Bühne mit sich bringen muß.

In eine deutlich andere Richtung geht der Plan zur Fortsetzung des Entwurfs, der mit der Einführung des feindlichen Bruders Strato über das innerhalb der Figur des Empedokles Darstellbare geradezu programmatisch hinausgeht und außerdem die Einheit des Ortes auflöst. Doch die Tatsache, daß die hier geplanten Szenen nicht ausgeführt wurden, macht dies gerade nicht zu einem Argument gegen unsere These – möglicherweise im Gegenteil, wie noch zu zeigen sein wird.

Zunächst formuliert sich das Repräsentationsproblem, das sich für die tragische Darstellung bereits als Problem der Repräsentation per se erwiesen hatte, nun auch noch einmal für die Konzeption des Subjekts als Bühne. Zwar kann das Objekt „in subjectiver Gestalt“ (FHA 13, 875, Z. 354 f.) auftauchen, indem es auf der Bühne des Subjekts erscheint. Handelt es sich jedoch um die aus einer unendlichen „Vertauschung des Objects und des Subjects“ (FHA 13, 877, Z. 444) hervorgegangene Entität, die am Ende einer dialektischen Einheitsfindung stehen soll, funktioniert die Vermittlung offenbar nur so lange, wie sie sich unbeobachtet vollzieht. Indem das Subjekt sich auf seine Umwelt als Allgemeines bezieht, wird das Unendliche dieser Umwelt zum Objekt. Auf der Ebene des tragischen Stoffes ist diese Problematik bereits geschildert worden: Die Vermittlung zwischen Gott und Mensch in der Figur des Empedokles ist so lange möglich, wie sie quasi unsichtbar in seinem Gemüt statthat. Das Hinzutreten des Publikums, der Gemeinschaft der Agrigentiner, besiegelt dagegen den Untergang des Empedokles. Auf der Ebene der Darstellung bedeutet dies, daß das Subjekt als Bühne dem unenlichen Objekt zwar die Möglichkeit bietet zu erscheinen, wird diese Erscheinung jedoch von einem Publikum beobachtet, das heißt von einer Position aus, wo die Bühne als begrenzter Rahmen und damit als ‚positive‘ Repräsentation sichtbar wird, erscheint das unendliche Objekt – in sich bereits eine Paradoxie – nicht mehr in „subjectiver“ Form, sondern in zwangsläufig unangemessener Weise begrenzt. Das Erscheinen des Göttlichen in der Figur des unendlichen Objekts auf der (zunächst unsichtbaren) Bühne des Subjekts wird unter den Blicken der Zuschauer entweder zur Objektivierung des Göttlichen und damit zu seinem Verschwinden führen oder zur Objektivierung und damit zum Ver-

schwinden des Subjekts. Im Augen-Blick der Versöhnung löscht der Schauplatz entweder durch Objektivierung das auf ihm erscheinende Bild aus oder entzieht sich selbst ganz. Vollzieht die Figur des Empedokles, um das Paradox der Repräsentation auf der Ebene des Stoffes zu lösen, das Selbstopfer, verliert das Drama den Schauplatz, auf dem es noch statthaben könnte.

Dabei ist schon auf der Handlungsebene das Selbstopfer des Empedokles eine überaus komplexe Figur: Damit in der Auflösung des unangemessenen Gefäßes der Versöhnung zwischen Gott und Mensch, im Tod der Figur des Empedokles, eine Repräsentation dieser Versöhnung ex negativo möglich ist, muß dieser Tod ein Selbstopfer sein. Um ein Selbstopfer zu sein, muß er selbstbestimmt sein. Ein selbstbestimmter Tod verlangt, daß das sich tötende Subjekt seinen Tod umfaßt, daß es sich auslöscht, ohne tatsächlich seinen Subjektstatus zu verlieren.

Um so interessanter ist es vor diesem Hintergrund zunächst, daß sich diese Schwierigkeit im 'Empedokles'-Projekt nun genau auf der Ebene der tragischen Darstellung, des Schauspiels, noch einmal doppelt. Damit wird es fraglich, wieweit eine Ersetzung des Todes durch seine Repräsentation theoretisch tatsächlich trägt. Konkret entsteht im 'Empedokles' eine Auseinandersetzung zwischen der Notwendigkeit des Todes des Einzelnen und dem Aufrechterhalten des Subjekts als dramatischem Schauplatz – ein Kampf zwischen dem Tod des Empedokles und dem 'Tod des Empedokles'. Der Versuch, eine Versöhnung von Gott und Mensch in der Tragödie zu repräsentieren, indem nicht mehr Figuren auf der Bühne eine symmetrische Konstellation bilden, sondern das Subjekt selbst in seiner mimetischen Verfassung die Repräsentationsmacht der Bühne doppeln und durchkreuzen kann, um sie in seinem Tod schließlich aufzuheben, bringt eine Bindung der tragischen Darstellung an die Exposition des tragischen Subjekts mit sich. Der Tod des Subjekts wird damit ganz konkret zum darstellerischen Problem – das Drama ginge mit dem Tod seines Subjekts aller gerade entwickelten Techniken der durchkreuzten Repräsentation wieder verlustig. Das Subjekt muß nicht nur in der Figur des Selbstopfers, sondern zusätzlich auch als Schauplatz, als Bühne gleichzeitig verschwinden und erhalten werden.

Ein weitergehender Versuch, dieses Problem dramatisch-poetisch zu lösen, läßt sich im dritten Entwurf, in Anklängen auch bereits in den ersten beiden Entwürfen, darin erkennen, dem Geschehen nicht nur zwischen Imagination und Wirklichkeit, sondern auch zwischen Leben und Tod, zwischen An- und Abwesenheit einen ambivalenten Status

zuzuweisen: Die zwei schon angeführten Zitate aus dem dritten Entwurf („zerschlagen ist das zarte Saitenspiel“ und „seit ich den Lebenden gestorben bin“) weisen bereits darauf hin. Beide lassen sich in vordergründiger Weise auf das konkrete Geschehen beziehen, doch vor allem das letztere läßt sich auch als ein Hinweis auf eine Positionierung der Figur des Empedokles zwischen Leben und Tod verstehen. Auch hier findet sich wieder eine Parallelisierung von Plot und Darstellungsebene: Schon die konkrete Dramaturgie des Geschehens ist stark retrospektiv – die Zeit, in der die Versöhnung zwischen Gott und Mensch in seiner Person für Empedokles aktuell spürbar war, ist zu Beginn der Handlung in allen drei Entwürfen bereits Vergangenheit – Empedokles wird nicht in vollem Besitz seiner Kräfte zum Objekt der Betrachtung gemacht, da eine solche Versöhnung im Subjekt, wie erläutert, durch Betrachtung von außen ausgelöscht wird. Gleiches gilt jedoch für die Ebene der Darstellung selbst: Auch hier finden sich Signale dafür, daß das gesamte dramatische Geschehen nicht tatsächliches Geschehen, sondern gewissermaßen ein Totenspiel ist – Geschehen, das sich auf dem Schauplatz eines Subjektes abspielt, das das Selbstopfer bereits vollzogen hat, das den „Lebenden gestorben“ ist und für das Schauspiel noch einmal – „vom Schlaf erwachend“ (FHA 13, 931, Regieanweisung) – auftritt. Und vielleicht ist der Tod des Empedokles im 'Tod des Empedokles' eben darum nicht gegenwärtig, weil er immer schon geschehen sein muß, weil eine erneute Darstellung des Selbstopfers die komplizierte Konstellation der Verquickung von Stoff und Darstellungsmodus ein weiteres Mal in sich selbst eintreten lassen würde. Schon die ersten Worte des Empedokles im ersten Entwurf weisen in Richtung auf eine solche Ambivalenz – er sagt über das Tageslicht, das „unverhohlt“ den Schauplatz noch einmal erleuchtet:

*In meine Stille kamst du leise wandelnd,  
Fandst drunten in der Grotte Dunkel mich aus* (FHA 13, 705, Z. 276 f.)

Indem das Opfer und damit auch die Zerstörung der Bühne lediglich aufgeschoben ist, wird jede noch stattfindende Darstellung auf dieser Bühne durchkreuzt, jede Darstellung zu einer Spur des Vergangenen reduziert. Dieses Zwischenstadium bringt aber auch mit sich, daß die Figur des Empedokles gerade durch ihre Bindung an die Verfassung des durchkreuzten Schauplatzes selbst nicht mehr zur dramatisch handelnden Figur taugt. Sie kann nicht mehr in einer bewegten Figurenkonstellation und in der ungetrübten Gegenwartigkeit des Geschehens agieren. Und so



konzentriert sich auch die Handlung des dritten Entwurfes, zumindest soweit es die ausgeführten Szenen betrifft, ganz auf die sprachliche Ebene. Möglicherweise bricht aus diesem Grund auch dieser Entwurf vor dem erneuten Einbruch auf der Bühne gegenwärtigen dramatischen Geschehens ab. Und selbst das bloße Sprechen in unmittelbarer Nähe zum Krater des Ätnas, zusammengeschoben in der Figur des Aufschubs des Opfers, ist nicht mehr selbstverständlich:

*Es will zum sterblichen Gespräche fast  
Und eitlem Wort die Zunge nimmer dienen.* (FHA 13, 939, Z. 282 f.)

Sprache ist hier auf dem Rückzug des Sagbaren, immer in Erwartung der Ankunft des Unsagbaren, das nur erduldet, nicht erfaßt werden kann. Der Ort, von dem aus gesprochen wird, ist der Ort des Aufschubs der Selbstvernichtung der Repräsentation, deren eigene Repräsentativität sich ständig gegen sie selber wendet:

*Hier bin ich, ruhig, denn es wartet mein  
Die längstbereitete, die neue Stunde.  
Nun nicht im Bilde mehr, und nicht, wie sonst,  
Bei Sterblichen, im kurzen Glück,  
[...]  
Kennst du die Stille rings? kennst du das Schweigen  
Des schlummerlosen Gotts? erwart' ihn hier!* (FHA 13, 944, Z. 446-455)

#### *Die Opferung des Opfers – Bezüge zwischen Hegel und Hölderlin*

Hölderlins tragisches Projekt steht mit der Selbstopfer-Thematik in seiner Zeit keineswegs allein. Seine Arbeit am Dramentext und den theoretischen Notizen fällt in eine Zeit intensiven persönlichen wie philosophischen Kontakts zu Hegel, dem Studienfreund aus dem Tübinger Stift. Dieser nimmt zur gleichen Zeit zwei Anläufe zu seiner Schrift über den 'Geist des Christentums', auch er vollendet sie nicht. Wahrscheinlich nehmen die Versuche der Freunde auf die Entwürfe des jeweils anderen Bezug<sup>3</sup>, zumindest zeigen sich zwischen der Jesusfigur bei Hegel und

<sup>3</sup> Vgl. Christoph Jamme, „Ein ungelehrtes Buch“. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800, Bonn 1983.

Hölderlins Empedokles signifikante Ähnlichkeiten: Jesus überwindet die am Gesetzestext erstarrte „Positivität“<sup>4</sup> des „Judentums“<sup>5</sup> und somit die Entfremdung der menschlichen Welt von einem „Ideal der Einigkeit“<sup>6</sup>. Sein „reineres Wesen“<sup>7</sup> gerade hindert ihn aber daran, auf die unreine Umwelt zu wirken, wozu er selbst zum ‚positiven‘ Halbgott werden oder doch im Kontakt mit der entzweiten Welt die eigene Reinheit kontaminieren müßte: „Wegen der Verunreinigung des Lebens konnte Jesus das Reich Gottes nur im Herzen tragen [...]“<sup>8</sup>

Als einziger Ausweg, als Rückzug aus der Welt für den, der den Feind nicht mit dessen Mitteln bekämpfen will, bleibt der Tod. Die Hoffnung Jesu, seine Jünger könnten nach seinem Ableben aufgeben, seine Person anzubeten, schlägt nach Analyse des jungen Hegel fehl: Das Christentum ist zur dogmatischen Religion geworden, der Tod des Sohnes hat nicht, wie das Johannesevangelium verkündet, den Geist erscheinen lassen. Das Reine und das Unreine harren der Vermittlung. Für eine solche ist das Opfer Jesu nicht produktiv. Indem Hegel infolgedessen den Vollzug des Selbstopfers als Möglichkeit für eine Versöhnung der Gegensätze ausschließt, zieht er bereits aus den ‚einfacheren‘ Paradoxien des Opfers, die wir im Zusammenhang mit dem ersten und dem zweiten Entwurf zum ‚Empedokles‘ diskutiert haben, drastischere Schlußfolgerungen, als Hölderlin sie nach Abbruch des zweiten Entwurfs offenbar zu ziehen gewillt war. Dennoch bleibt auch für Hegel die Figur des Selbstopfers ein bestimmender Gedanke. Auf dem Weg zur Vermittlung des Entzweiten – zur Dialektik der ‚Phänomenologie des Geistes‘ – wird das Opfer immer wieder auftauchen. In ‚Über die Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts [...]‘ zum Beispiel soll es nicht mehr eine Entfremdung zwischen Natur und Mensch, Physis und Techne überwinden, vielmehr sie beherrschbar machen: Das Subjekt opfert sich hier nicht mehr selbst, sondern lediglich einen Teil von sich, seinen Besitz, ein Objekt der Begierde, um lebendiger Geist zu werden:

die Kraft des Opfers besteht in dem Anschauen und Objektivieren der Verwicklung mit dem Unorganischen, durch welche Anschauung diese Verwicklung gelöst [...] ist, das Lebendige aber, indem es das, was es als

<sup>4</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Frühe Schriften. Werke 1, Frankfurt/M. 1971, 322.

<sup>5</sup> Ebd., 274.

<sup>6</sup> Ebd., 300.

<sup>7</sup> Ebd., 373.

<sup>8</sup> Ebd., 401.

einen Teil seiner selbst weiß, [...] dem Tode opfert, dessen Recht zugleich anerkannt und zugleich sich davon gereinigt hat.<sup>9</sup>

Der Mensch erlangt hier also erst Menschlichkeit, Anteil am Geist, indem er die Natur negiert, deren Teil er selbst ist. Dort, wo die Welt des Tieres sich selbst abtötet, findet das Geistwesen Mensch zu seiner Geburt, und jede seiner Erhebungen über die Natur kommt in diesem Sinne ihrem Opfer, ihrem Tod im kleinen gleich.

Wahrhaft rein, wirklich teilhabend am Absoluten kann auch nach dieser Logik nur sein, wer den großen, den ganzen Tod stirbt. Dies ist der Tod für die Gemeinschaft: Zumindest einige Bewohner der Polis müssen ihre privaten Bedürfnisse negieren und der Allgemeinheit dienen, im Extremfall das eigene Leben für das übergeordnete Ganze hingeben. Sie tragen, gewissermaßen virtuell<sup>10</sup>, das Selbstopfer in sich, leben im Zustand einer steten Bereitschaft, die sie als konstituierende Mitglieder der Gemeinschaft auszeichnet. So konstituiert sich für Hegel der Unterschied zwischen freier und dienender Klasse, Herren und Knechten. Und so deutet sich auch eine Vermittlungsstrategie zwischen Geist und Materie qua Aufschub an: Der Herr würde das Opfer vollziehen, er tut es aber nicht. So verschwindet denn auch das Opfer im folgenden aus dem Zentrum, wobei das Zentrum sich dennoch in einer paradoxen Bewegung gleichsam um die Möglichkeit des Opfers organisiert: Sie dominiert die Szenerie, obwohl, ja gerade weil das Opfer in der 'Phänomenologie des Geistes' explizit eher als Marginalie vorkommt. Der Schauplatz der 'Phänomenologie' eröffnet sich als Zu-Sich-Kommen des Subjekts ‚Weltgeist‘ auf seiner eigenen Bühne. Der Moment, in dem das Opfer gerade nicht geschieht, rückt dabei als Ausgangspunkt dieses Zu-Sich-Kommens in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Und folgt man dem schon im Naturrechtsaufsatz angeführten Gedanken, so hebt die Geschichte des Weltgeists als menschliche Geschichte tatsächlich mit der endgültigen Zurückdrängung und Virtualisierung des Opfers an, mit dem „Daransetzen des eigenen Lebens“<sup>11</sup>, ohne dieses wirklich zu verlieren:

<sup>9</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Jenaer Schriften (1801-1807). Werke 2, Frankfurt/M. 1970, 494 f.

<sup>10</sup> Wir übernehmen einen Begriff von Michael Schulte, 'Die Tragödie im Sittlichen'. Zur Dramentheorie Hegels, München 1992.

<sup>11</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes. Werke 3, Frankfurt/M. 1970, 148.

Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. [...] er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt.<sup>12</sup>

Wer als Träger dieses Lebens gelten kann, wird im Kampf um Anerkennung ermittelt. Bevor einer der Protagonisten des Kampfes stirbt – sich für die Anerkennung opfert, unterwirft sich sein Kontrahent und wird zum Knecht. Die Verknechtung, die plötzliche, an der äußersten Schwelle rechtzeitige Rolleneinnahme, die den Knecht erscheinen läßt, erwirkt im Opfer selbst einen Aufschub. Das menschliche Subjekt, das in der Rolle des Herrn auf der Bühne des Weltgeistes auftritt, opfert sich damit nicht, denn das wäre lediglich eine „abstrakte Negation“<sup>13</sup>, die das Drama der Geschichte abrupt beendete. Wer den Tod „nicht gewagt hat“<sup>14</sup>, disqualifiziert sich zwar durch seine Unreife für den reinen Geist. Doch auch die Figur des Herrn kann nicht wirklich zum Ausdruck des Weltgeistes dienen, denn auch als Instanz des virtuellen Opfers ähnelt der Herr der Figur des reinen Jesus – auch er wendet sich von der direkten Auseinandersetzung mit der Welt ab und verliert den Kontakt zu ihr. Statt dessen wird der Knecht, entstanden im Moment der Virtualisierung des Opfers, für den Herrn aktiv. Der Knecht arbeitet für den Herrn und vermittelt damit und fortan zwischen Herr und Welt, reinem Geist und Materialität. So wird die Zeit des aufgeschobenen Opfers zur Zeit der Geschichte: In der Perspektive dieser Vermittlung avanciert das knechtische Bewußtsein zum Protagonisten. Letztlich wird es dieses Bewußtsein sein, welches die reine Idee zum Begriff des absoluten Geistes, welcher in seiner Absolutheit auch sein materielles Anderes enthält, sich steigern läßt. Das knechtische Bewußtsein wird seine Leiblichkeit nicht einfach vernichten, sondern durch den Prozeß seiner Arbeit zum Herrn über seine aufbewahrte Leiblichkeit aufsteigen. Geschichte ist in einem ersten Sinne Entwicklungsgeschichte der knechtischen Haltung gegenüber dem Unreinen. Ohne zunächst noch wahrhaft frei zu sein, begreift es seine Freiheit an der Materie, und erst in der vollends begriffenen Materie wird sich die Erkenntnis ereignen, daß eben dies die Freiheit des absoluten Geistes ist, sich selbst auch noch

<sup>12</sup> Ebd., 36.

<sup>13</sup> Ebd., 150.

<sup>14</sup> Ebd., 149.

in seinem Anderen zu finden. Geschichte ereignet sich als Zeit dieser Steigerung hin zum Selbstbewußtsein des Absoluten, und das Selbstbewußtsein des Absoluten ist diese Steigerung.

Daß somit der Knecht Protagonist der Geschichte wird, jene Figur, die aus der Vermeidung des Opfers quasi als Nebenprodukt entstanden ist, darin liegt vielleicht der wesentliche Unterschied zwischen Hölderlin und Hegel. Bei Hegel erkennt die Geschichte des Knechtes sich erst an ihrem Ende als die Geschichte des Herrn: Das Reine ist nur als absolut Vermitteltes.

Rückblickend soll der absolute Geist die Geschichte schließlich als seine Verwirklichung begreifen können, eine Verwirklichung, die erst über das eigene Opfer absolut geworden sein wird. Das Selbst wird nur dann ganz ein ‚Selbst‘ sein, wenn es sich seines Verlustes bemächtigt. Das endliche menschliche Selbstbewußtsein begreift, daß es in seiner Endlichkeit Anteil am absoluten Weltgeist hat, ja diesen geradezu verkörpert, indem es das Unendliche im Endlichen eine Stätte finden läßt. Doch im Gegensatz zu Hölderlins Vorstellungen noch im Text ‚Allgemeiner Grund‘ wird diese Stätte nicht im Symbol oder in der Konstellation gesucht, sondern in der Geschichte im Ganzen gesehen: in der Größe der Zeit. Möglicherweise auf Hölderlin und die eigenen Versuche anspielend, verneint der Hegel der ‚Phänomenologie des Geistes‘ den stiftenden Opfertod Jesu und Empedokles. Mit dem Tod des Gottwesens ist auch die Geltungskraft der Religion erschöpft:

Der *Tod* des göttlichen Menschen *als Tod* ist die *abstrakte* Negativität [...]. Der Tod des Mittlers ist Tod nicht nur der *natürlichen Seite* desselben oder seines besonderen Fürsichseins; es stirbt nicht nur die vom Wesen abgezogene schon tote Hülle, sondern auch die *Abstraktion* des göttlichen Wesens.<sup>15</sup>

Es gibt kein göttliches Subjekt außerhalb der Geschichte, sondern die Gabe der Geschichte ist das göttliche Subjekt. Als Geschichte stellt es die eigene Auferstehung, die eigene Unendlichwerdung als Tötung des Todes dar. Geschichte setzt so das gelungene Opfer und seine Repräsentation immer schon voraus; die Gesamtheit der ablaufenden Zustände der Geschichte zielt einzig auf die eigene Repräsentation eben als Zeit der Geschichte ab. Hegel scheint die Tragik der Repräsentation dadurch zu lösen, daß er statt der Tragödie (der Repräsentation) die

<sup>15</sup> Ebd., 570 f.

Totalität der Geschichte einsetzt. In ihr durchdringen sich Repräsentiertes (Weltgeist) und Repräsentation (Geschichte des Bewußtseins) vollständig im Zu-Sich-Kommen des allgemeinsten Subjekts. Die Figuren des Hegelschen Weltgeistes treten damit, wenn man so will, auf Hölderlins Bühne auf, ohne die (unendlich weit gefaßte) Rahmung dieser Bühne noch einmal zu reflektieren. Das Subjekt setzt sich selbst in Szene, doch niemand betrachtet das sich selbst betrachtende Subjekt: Das Drama kommt ohne Zuschauer aus, weil auch seine Inszenierung bereits Teil der Szene und in diesem Sinne Gegenstand der Inszenierung selbst geworden ist. Die Szene geht scheinbar vollends in einer Bewegung auf, die die eigene Reflexivität ihres Ablaufs in sich begreift. Indem Hegel alles zur „Selbstbewegung“ macht, kommt er ohne „ruhenden Punkt“<sup>16</sup> aus.

Hier findet sich also jener Schritt expliziert, in dem die Zeit, die im ‚Frankfurter Plan‘ zum ‚Empedokles‘ noch als negativ besetzte, da partikularisierende „Succession“ erschienen war, in Form von Verzeitlichung konstruktiver und wesentlicher Bestandteil des Denkens wird. Zeit wird Geschichte, und das heißt, sie drückt sich sowohl in der Negation früherer Zustände als auch in ihrer Aufhebung in späteren Zuständen und in der Geschichte insgesamt aus. Hegel definiert dabei die Unangemessenheit zwischen Darstellung und Darzustellendem, die in den ersten beiden Entwürfen zum ‚Empedokles‘ eine so wesentliche Rolle spielt, um: Das Undarstellbare, jene allgemeinste Einheit, von der aus sich die Unangemessenheit herstellt, erscheint in der Geschichte als Bewegung, also in der permanenten Verwandlung der jeweiligen Konstellation der Repräsentation. Das Andere der Repräsentation erscheint in der Form der Zeit und wird so gerade zu jener Kraft, die die Gegensätze in Opposition und damit zur Aufhebung treibt. Der Geist muß sich nicht mehr in einer bestimmten Konstellation fassen lassen, sondern drückt sich vielmehr im Verlauf der Geschichte, als deren verändernde Kraft, Telos und Gesamtheit ihrer Zustände in einem aus.

Im ‚Grund zum Empedokles‘, aber vor allem auch in dem Text ‚Das untergehende Vaterland‘, der unmittelbar an den Abbruch des dritten Entwurfs anschließt, weist Hölderlin den ‚Empedokles‘ als ein Drama aus, das eine ähnliche Geschichtsauffassung widerspiegeln soll.

*Denn die Welt aller Welten, welche immer ist und seyn muß, deren Seyn als das Alles in Allen angesehen werden muß, stellt sich nur in aller Zeit – oder*

<sup>16</sup> Ebd., 27.

*im Untergange oder im Moment, oder genetischer im werden des Moments und Anfang von Zeit und Welt dar, [...].* (FHA 14, 174, Z. 7-11)

Hölderlin geht hier ebenfalls davon aus, daß eine Darstellung des All-Einen nur in „aller Zeit“ möglich ist. Dennoch setzt er auch darauf, daß sich diese Gesamtheit der Zeit auch im Moment des Untergangs eines ihrer Zustände zeigen könnte. Versteht man den Opfertod des Empedokles als einen solchen Moment, ließe er sich in diesem Sinne als Darstellung der Zeit verstehen. Wir begegnen hier der Figur der Rekursivität des Repräsentations-Problems in einer weiteren Zuspitzung: Die Totalität der Zeit soll die Möglichkeit einer Versöhnung von Repräsentation und Repräsentiertem in sich tragen; der Moment des Untergangs eines Zustands der Geschichte, des Übergangs in etwas Neues – bei Hegel der Moment der Aufhebung – soll nun darüber hinaus diese Möglichkeit einer Auflösung der Tragödie der Repräsentation seinerseits zur Darstellung bringen können.

Der Schauplatz der Tragödie bei Hölderlin hat mit der Totalität der Geschichte bei Hegel somit etwas Grundlegendes gemein: Während in den Szenen, die sich innerhalb dieser Totalitäten abspielen, die Einheit von Gott und Mensch, von Allgemeinem und Besonderem immer wieder negiert wird, sobald sie repräsentiert wird, soll die Totalität selbst in einer vollständigen Aufhebung diese Einheit herstellen können. Bei Hegel gelingt dies der Zeit in Form der Totalität der Geschichte gewissermaßen von selbst. Hölderlin hingegen muß die Tragödie schreiben, er müßte die Zeit als Medium der Versöhnung im Moment der Veränderung zur theatralischen Darstellung bringen – und das zielt möglicherweise auf das Zentrum des Problems.

### *Theatralität und Zeit*

Zeit zeigt sich bei Hegel und bei Hölderlin zum einen als Negation, als Moment des Untergangs. Zum anderen ist die Gesamtheit dieser Untergänge das Ganze der Geschichte. Als Anwesenheit des Abwesenden, als dasjenige, was sich der Repräsentation zugleich entzieht und sie erst ermöglicht, ist sie im dritten Entwurf sowohl Gegenstand als auch Darstellungsmittel des 'Empedokles'. Wie verhält sich dieser Chiasmus der Zeit zur Theatralität der tragischen Form? Kojève beschreibt den Bezug der Zeit auf den Raum bei Hegel in seinem Kommentar zur 'Phänomenologie des Geistes' folgendermaßen:

Wenn aber die Begierde [als Zukunftsorientierung per se, unsere Anm.] das Anwesen einer *Abwesenheit* ist, dann ist sie – als solche – keine empirische *Wirklichkeit*: sie existiert nicht in positiver Weise in der natürlichen, d.h. räumlichen Gegenwart. Sie ist vielmehr so etwas wie eine Lücke oder ein ‚Loch‘ im Raum: ein Leeres, ein Nichts. ( Und in diesem ‚Loch‘ siedelt sich sozusagen die rein zeitliche Zukunft im Schoße der räumlichen Gegenwart an.) [...] Es gibt also keine Zeit ohne Raum; die Zeit ist etwas, was im Raum ist. [...] Ich habe gesagt, daß die Begierde, d.h. die Zeit, ein ‚Loch‘ ist; wenn es aber ein ‚Loch‘ geben soll, dann muß es einen Raum geben, in dem das Loch existiert.<sup>17</sup>

Mit der Tragödie, verstanden als Totalität einer dialektischen Bewegung, muß also zugleich ein Raum hergestellt werden und ein „Loch“, das seinerseits nicht räumlich ist und das die Negation dieses Raumes, seine Verzeitlichung und schließlich seine Aufhebung ermöglicht. Hölderlins Drama muß seiner theatralischen Gebundenheit nach jedoch Figurationen und Szenerien entwerfen, es muß in Konstellationen gedacht werden und dies selbst noch im Konzept des Subjekts als Bühne.

Wir haben bereits darauf verwiesen, daß in der Entwicklung der Entwürfe eine Ent-Gegenwärtigung des dramatischen Geschehens stattfindet, daß auf eine Entlastung der figurativen und szenischen Konstellationen und ihre Ersetzung durch die bloße Präsenz der Sprache hingearbeitet wird. Doch auch dies kann den Repräsentations-Charakter des Dramas nicht dem des theoretischen Textes gleichmachen. Dieser Charakter besteht weiterhin in den Elementen der Synchronie und der Räumlichkeit: Figuration und Szenerie, die wiederholte Gegenwart der Repräsentation, stehen weiterhin im Vordergrund. Sie werden vorausgesetzt, nicht hergestellt. Zwar sind Synchronie und Räumlichkeit unbestritten konstitutive Bestandteile jedes Repräsentationsverhältnisses. Die Folge der Gedanken aufeinander und auseinander im ‚theoretischen Text‘ wie dem Hegels zieht die Aufmerksamkeit jedoch von der auch hier notwendigen Synchronie des Textes als geschlossenem Bedeutungszusammenhang ab. Der Text kann über seine theatrale Verfaßtheit hinwegtäuschen.

In der 'Phänomenologie des Geistes' und seinen folgenden System-schriften kann Hegel die Bewegung der Geschichte, die permanente

<sup>17</sup> Alexandre Kojève, Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens, Stuttgart 1958, 99 bis 101. Hervorhebungen von Kojève. Die letzten beiden Sätze bilden die sich auf das Vorhergehende beziehende Fußnote auf S. 101.

Veränderung der Konstellationen in der Figur der Aufhebung als eine ungebrochene Kontinuität schildern. In der textlichen Darstellung geht der Moment der Veränderung selbst, der Bruch der einzelnen Konstellation in der Kontinuität der Bewegung und damit letztlich in der Geschichte als Figur der vollständigen Aufhebung auf. Er muß nicht, ja kann noch nicht einmal an sich dargestellt werden: Die Geschichte selber ist das Selbstopfer des Geistes, welcher sich in die Materialität entäußert: Und da er sich am Ende der Zeit auf der selbstgesetzten Bühne betrachten wird, setzt die Geschichte das gelungene Opfer immer schon voraus und zwar als Gesamtheit der abgelaufenen Zustände der Geschichte, deren Negation im einzelnen sich nicht dingfest machen läßt, weil sie immer schon erfolgreich geschehen sein muß.

Indem Hölderlin demgegenüber die Tragödie als Darstellungsform wählt, macht er eben diesen Augenblick des Bruchs und der Veränderung zu seinem Thema – die Anwesenheit der Abwesenheit in Negation und Aufhebung wird in der Tragödie zum Augenblick zwischen Sein und Nicht-Sein: „Im Zustande zwischen Seyn und Nichtseyn wird aber überall das Mögliche real, und das wirkliche ideal, und diß ist in der freien Kunstnachahmung ein furchtbarer aber göttlicher Traum“ (FHA 14, 175, Z. 11-14). Aus dieser Perspektive in ‚Das untergehende Vaterland‘ bleibt der Übergang von einer geschichtlichen Konstellation in eine andere als Moment des Todes sichtbar. Hier thematisiert Hölderlin diese Verschiebung der Aufmerksamkeit von der Kontinuität der Bewegung zum Augenblick der Veränderung. Er unterscheidet dabei zwischen idealischer und wirklicher Auflösung:

*Endlich, auch wieder, [...] unterscheidet sich die idealische Auflösung von der wirklichen dadurch, daß sie durchgängiger bestimmt seyn kann, daß sie nicht mit ängstlicher Unruhe mehrere wesentliche Punkte der Auflösung und Herstellung in Eines zusammenzuraffen, auch nicht ängstlich auf Unwesentliches, die gefürchtete Auflösung also auch die Herstellung Hinderliches, also eigentlich tödtliches abzurufen, auch nicht auf einen Punkt der Auflösung und Herstellung einseitig ängstlich sich bis aufs Äußerste zu beschränken, und so wieder zum eigentlich Todten veranlaßt ist, sondern daß sie ihren präzisen, geraden, freien Gang geht, [...].* (FHA 14, 176, Z. 10-19)

In der gegensätzlichen Zeichnung der „wirklichen Auflösung“ lassen sich die Notwendigkeiten einer theatralen Ästhetik wiederentdecken: Die Synchronie der Darstellungsform verlangt nach der ‚Zusammenraffung mehrerer Punkte‘, und sie verlangt nach dem Verweilen auf einem Punkt,

nach der Darstellung des Moments, in dem sie sich selbst als Konstellation auflöst. Hölderlins tragisches Projekt ließe sich vor diesem Hintergrund als der Versuch paraphrasieren, die doppelte dialektische Funktion der Zeit als Negation und als Totalität der Aufhebung figurativ, theatral darzustellen. Der Moment der Negation und der Aufhebung aber ist wie der Zeit-Punkt selbst völlig ausdehnungslos. Wird er selbst zum Gegenstand der Repräsentation, erscheint er als leeres Zentrum, das schließlich das Drama selbst verzehrt. In den ersten beiden Entwürfen zeigt sich noch die Figur des Empedokles als leerer Mittelpunkt einer Gemeinschaft, der deren Machtstrukturen gefährdet. Im dritten Entwurf ist das leere Zentrum bereits der Krater, der auf der Bühne des Subjekts erscheint. In ihn müßte sich das Subjekt hineinstürzen und damit verzeitlichen, ohne den Raum seiner Bühne, gegen den sich die Leere erst als solche behaupten kann, mit hinabzuziehen.

#### *Epilog: Gleichgewicht und Zäsur*

Trotz der Menge der geschilderten Schwierigkeiten, Paradoxien und Aporien hielt Hölderlin auch nach Aufgabe des ‚Empedokles‘ an der Darstellungsform der Tragödie fest – er wandte sich den Übersetzungen der Sophokles-Tragödien zu. Die innere Logik und die Widerstände, die dieses Vorhaben mit sich brachte, können hier nicht ausführlich erörtert werden. Interessant ist für einen Rückblick auf das ‚Empedokles‘-Projekt aus der Perspektive offenbar fortschreitender theoretischer Reflexion jedoch ein spezifischer Aspekt der ‚Anmerkungen zum Oedipus‘ und zur ‚Antigonä‘. Viele Interpretationen des ‚Empedokles‘ ziehen die hier niedergeschriebenen Bemerkungen zur Theorie der Tragödie in gleicher Weise zur Deutung des ‚Empedokles‘ heran wie etwa Äußerungen aus dem Text ‚Allgemeiner Grund‘. Wir vertreten statt dessen die These, daß sich hier eine entscheidende Änderung des Tragödienverständnisses zeigt, die möglicherweise als Konsequenz aus den Problemen des ‚Empedokles‘-Projekts zu verstehen ist.

Das ‚Empedokles‘-Projekt ließ sich als ein Versuch lesen, die Repräsentation in ihrer eigenen zeitlichen Differenz verschwinden zu machen und in ihrer Einheit sich aufheben zu lassen – ein Versuch, der, wie wir zu zeigen versuchten, mit der Räumlichkeit in der Theatralität der tragischen Form kollidiert. Das Zentrum des tragischen Konflikts im ‚Empedokles‘-Projekt liegt gerade in der Unangemessenheit der Dar-

stellung an das Darzustellende. Und gerade im späteren Beharren auf der Tragödienform scheint Hölderlin eine Chance zu sehen, diese Unangemessenheit zur Sprache kommen zu lassen:

*Das Gesez, der Kalkul, die Art, wie, ein Empfindungssystem, der ganze Mensch, als unter dem Einflusse des Elements sich entwickelt, und Vorstellung und Empfindung und Raisonement, in verschiedenen Successionen, aber immer nach einer sichern Regel nacheinander hervorgehn, ist im Tragischen mehr Gleichgewicht, als reine Aufeinanderfolge.*

*Der tragische Transport ist nemlich eigentlich leer, und der ungebundenste. Dadurch wird in der rhythmischen Aufeinanderfolge der Vorstellungen, worinn der Transport sich darstellt, das, was man im Sylbenmaaße Cäsur heißt, das reine Wort, die gegenrhythmische Unterbrechung nothwendig, um nemlich dem reißenden Wechsel der Vorstellungen, auf seinem Summum, so zu begegnen, daß alsdann nicht mehr der Wechsel der Vorstellung, sondern die Vorstellung selber erscheint.* (FHA 16, 250, Z. 6-20)

Diese Zeilen lassen sich als Ausdruck einer Umkehrung der im 'Empedokles'-Projekt genutzten Strategien verstehen. Während dort versucht wurde, die Positivität der Repräsentation, man könnte auch sagen, die Materialität des Zeichens oder: den Signifikanten verschwinden zu lassen, wird er hier gerade vorgezeigt. Der mögliche Unterschied zwischen Inhalt und ‚gesezlichem Kalkul‘ führt nicht zur Aufgabe oder versuchten Auflösung desselben – im Gegenteil. Mit der Betonung des Gleichgewichts, das nunmehr im Tragischen anstelle der reinen Aufeinanderfolge stehen soll, wird die Konstellation, die Räumlichkeit in der Theatralität der tragischen Form noch zusätzlich hervorgehoben. Dieses Gleichgewicht ist Voraussetzung für den entstehenden Rhythmus der Darstellungen. Die Strategie, die sich mit dieser Betonung von Gesetz und Gleichgewicht verbindet, scheint nun darin zu bestehen, die tragische Beziehung zwischen Darstellung und Darzustellendem als Beziehung der Ungebundenheit in Szene zu setzen. Während die Strategie des Verschwindens des Signifikanten im 'Empedokles' von der Vorstellung einer Beziehung zwischen Darstellung und Darzustellendem auch noch in der totalen Unangemessenheit ausgeht, betrachtet Hölderlin den tragischen Transport jetzt als „leer“ und ‚ungebunden‘. Im Rhythmus der Darstellungen geht es nun darum, diese Leere und Ungebundenheit aufscheinen zu lassen, die konventionelle Annahme einer Beziehung von Zeichen und Bezeichnetem zu zerstören, die Zeichen bedeutungslos werden zu lassen. Am deutlichsten wird dieser Schritt möglicherweise in

dem Text 'Die Bedeutung der Tragödien', der vermutlich ebenfalls 1803 im Zusammenhang mit den Übersetzungen entstanden ist:

*Im Tragischen nun ist das Zeichen an sich selbst unbedeutend, wirkungslos, aber das Ursprüngliche ist gerade heraus. Eigentlich nemlich kann das Ursprüngliche nur in seiner Schwäche erscheinen, insofern aber das Zeichen an sich selbst als unbedeutend = 0 gesetzt wird, kann auch das Ursprüngliche, der verborgene Grund jeder Natur sich darstellen. Stellt die Natur in ihrer schwächsten Gaabe sich eigentlich dar, so ist das Zeichen wenn sie sich in ihrer stärksten Gaabe darstellt = 0.* (FHA 14, 383, Z. 5-12)

In diesem Moment, in dem das Zeichen gleich 0 ist, erscheint das Wort. Das Zeichen ist erst in seiner Leere in der Lage, der unendlichen Bedeutung, der Gabe, Zeit und Raum zu geben. So wandelt sich die Strategie, die das 'Empedokles'-Projekt zu einer Darstellung des Absoluten führen sollte. Nicht kann das Partikulare sich selbst zu jenem hin transzendieren, sondern das Absolute wird sich gerade dort zu erkennen geben, wo das Partikulare in seiner Nichtig- und Endlichkeit ausgestellt wird. Ziel dieser verwandelten Konzeption ist es, mit einem Wort aus den 'Anmerkungen zur Antigonä', „das Streben aus dieser Welt in die andre zu kehren zu einem Streben aus einer andern Welt in diese“ (FHA 16, 415, Z. 20-22).

# Hölderlin als Leser von Klopstocks 'Hermanns Schlacht'

Von

Christoph Prignitz

## I

Friedrich Beißner hat in einem Vortrag die Bedeutung Klopstocks für die Dichtung Hölderlins nachdrücklich herausgestellt; es ist die Rede von Hölderlins Wesen, das „von Anfang an“ „Klopstockisch angelegt war“.<sup>1</sup> Beißner meint damit den Lyriker Klopstock. Doch las und bewunderte Hölderlin auch anderes. 1796 floh er mit Susette Gontard und deren Kindern aus Frankfurt vor den Kriegsunruhen und hielt sich längere Zeit in Bad Driburg auf.<sup>2</sup> Nach der Rückkehr schrieb Hölderlin aus Frankfurt am 13. Oktober in einem Brief an den Bruder:

*Was Dich besonders freuen wird, ist, daß ich sagen kann, daß wir wahrscheinlich nur eine halbe Stunde von dem Thale wohnten, wo Hermann die Legionen des Varus schlug. Ich dachte, wie ich auf dieser Stelle stand, an den schönen Maitagnachmittag, wo wir im Walde bei Hahrd bei einem Krüge Obstwein auf dem Felsen die Hermannsschlacht zusammen lasen. Das waren doch immer goldne Spaziergänge, Lieber, Treuer!*

(Brief Nr. 126, StA VI, 217)

Auch Monate später erinnerte sich Hölderlin in einem Brief an Neuffer: „Den Sommer über hab' ich in Kassel und in einem Westphälischen Bade, in der Gegend der alten Hermannsschlacht, gelebt [...]“ (Brief Nr. 136, StA VI, 236).

Durch diesen Aufenthalt war in Hölderlin der Gedanke an Hermann und den von ihm besiegten Varus neu und dauerhaft geweckt worden. Das „Varusthal“ und das Hermann-Motiv spielen eine wesentliche Rolle in der Verserzählung 'Emilie vor ihrem Brauttag'<sup>3</sup>, der Knochenberg bei

<sup>1</sup> Friedrich Beißner, Hölderlin heute. Der lange Weg des Dichters zu seinem Ruhm, Stuttgart 1963, 39.

<sup>2</sup> Vgl. Erich Hock, „Dort drüben in Westfalen“. Hölderlins Reise nach Bad Driburg mit Wilhelm Heine und Diotima, Regensburg/Münster 1949, 32 ff.

<sup>3</sup> Vgl. Christoph Prignitz, Freiheitskrieg oder Reform? Hölderlins Verserzählung 'Emilie vor ihrem Brauttag', Hamburg 1992, 56 ff.

Bad Driburg, in der Sicht der Zeit eng verbunden mit der Hermannsschlacht, und „Teutoburg“ werden noch in einem späten Text genannt.<sup>4</sup>

In dem Brief an den Bruder, der die Erinnerung an den „schönen Maitagnachmittag“ beschwört, spricht Hölderlin von Klopstocks 1769 erschienenem Stück 'Hermanns Schlacht'.<sup>5</sup> Dieser Text, der sich noch in Hölderlins Büchernachlaß befand<sup>6</sup>, war der Auftakt einer Trilogie, die Klopstock lange beschäftigen sollte: 1784 folgte 'Hermann und die Fürsten', der letzte Teil, 'Hermanns Tod', erschien 1787 und hat den Bürgerkrieg der germanischen Fürsten gegen Hermann zum Thema. Ob Hölderlin mehr als die 'Hermanns Schlacht' kannte, läßt sich nicht sagen. Auf jeden Fall hat Klopstocks Stück den jungen Hölderlin derart beeindruckt, daß er noch nach Jahren an die 'Hermanns Schlacht' dachte.

So sei im folgenden im Anschluß an einige Bemerkungen zu Klopstocks Bedeutung für die Entwicklung des deutschen Patriotismus nach der Struktur und den Hauptgedanken der 'Hermanns Schlacht' gefragt, um herauszufinden, was Hölderlin beeinflußt hat.<sup>7</sup>

Der Untertitel der 'Hermanns Schlacht' und ihrer beiden Fortsetzungen lautet: 'Ein Bardiet für die Schaubühne'. Den Begriff Bardiet leitete Klopstock von einer Nachricht aus Tacitus' 'Germania' ab, in der von dem „barditus“ der Germanen die Rede ist.<sup>8</sup> Tacitus meinte die Vortragsweise der germanischen Schlachtgesänge, die darin bestehe, daß die Krieger ihren Schild vor den Mund hielten, um die Töne zu verstärken. Klopstock faßte das Wort „barditus“ aber als Bezeichnung der Gesänge selbst auf, als Bardengesang, und verband den Begriff mit den hochmittelalterlichen Hofdichtern oder Barden. Bei den Germanen setzte er

<sup>4</sup> 'An die Madonna', StA II, 214.

<sup>5</sup> Friedrich Gottlieb Klopstock, Sämtliche Werke, Bd. 1-10, Leipzig 1854-1855, hier Bd. 6. Zitate aus der 'Hermanns Schlacht' werden im Text direkt mit der Seitenzahl belegt. – Zu Klopstocks patriotischer Dichtung vgl. Friedrich Beißner, Klopstocks vaterländische Dramen, Weimar 1942; Gerhard Kaiser, Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland. Ein Beitrag zum Problem der Säkularisation, 2. erg. Aufl., Frankfurt/M. 1973; Harro Zimmermann, Freiheit und Geschichte. F.G. Klopstock als historischer Dichter und Denker, Heidelberg 1987.

<sup>6</sup> Vgl. Nr. 653, StA VII 3, 389.

<sup>7</sup> Dieser Aufsatz setzt frühere Studien fort. Vgl. Christoph Prignitz, Der Gedanke des Vaterlands im Werk Hölderlins. Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts 1976, 88-113; ders., Hölderlins früher Patriotismus. Struktur und Wandlungen seines patriotischen Denkens bis zu den Tübinger Hymnen. HJb 21, 1978-1979, 36-66; ders., Vaterlandsliebe und Freiheit. Deutscher Patriotismus von 1750 bis 1850, Wiesbaden 1981.

<sup>8</sup> Vgl. Beißner [wie Anm. 5], 31 f.

also irrtümlich einen Sängerstand voraus, der seiner Dichtungsgattung den Namen gab. Klopstock definierte die Bardiete als „Gedichte“, „deren Inhalt aus den Zeiten der Barden seyn, und deren Bildung so scheinen muß“, und fügte hinzu, „daß der Bardiet die Charaktere und die vornehmsten Theile des Plans aus der Geschichte unsrer Vorfahren nimmt, daß seine seltneren Erdichtungen sich sehr genau auf die Sitten der gewählten Zeit beziehn, und daß er nie ganz ohne Gesang ist“ (S. 362).

In 'Dichtung und Wahrheit' (3. Tl., 12. Buch) blickte Goethe skeptisch auf die Wirkung von Klopstocks 'Hermanns Schlacht' zurück. Klopstock habe hier eine „wunderbare Anregung“ gegeben, seien die Deutschen doch „herrlich und mächtig“ dargestellt worden. Weil aber „im Frieden der Patriotismus eigentlich nur darin besteht, daß jeder vor seiner Türe kehre, seines Amtes warte, auch seine Lektion lerne, damit es wohl im Hause stehe“, sei für einen heroischen Patriotismus in Deutschland kein Platz gewesen. In der Dichtung, so Goethe, führte die patriotische Einstellung zu fragwürdigen, ja als „lächerlich“ empfundenen Ergebnissen. Bedenklicher aber waren für Goethe patriotische Gedichte, durch die „alles Obere, sei es nun monarchisch oder aristokratisch, aufgehoben wird“. Die Kritik, die Goethe aus der zeitlichen Distanz heraus formulierte, darf nicht vergessen machen, daß Klopstocks 'Hermanns Schlacht' sich einerseits auf eine lange Tradition stützen konnte, andererseits bei ihrem Erscheinen dem Zeitgeist entsprach.<sup>9</sup> Bereits das nationale Denken der deutschen Humanisten in den Jahrzehnten um 1500 bemühte sich um eine historisch-politische Begründung. Nach der Wiederentdeckung von Tacitus' 'Germania' und deren erstem Druck 1471 entstand eine regelrechte 'Germanen-Ideologie'. In Arminius verdichteten sich Werte wie Freiheitsliebe und Verwurzelung auf dem eigenen Grund und Boden, es entstand ein historisch plausibel erscheinendes, Selbstwertgefühl vermittelndes Integrationsmodell. Ein zweiter Schub des frühen nationalen Denkens vollzog sich in Deutschland, als sich während und nach den Wirren des Siebenjährigen Krieges bei vielen, die über die politische Situation des Reichs verzweifelt waren, verstärkt patriotisches Denken durchsetzte. Friedrich Carl von Mosers Buch 'Von dem Deutschen Nationalgeist' (1766) formulierte hier Entscheidendes. Das Bekenntnis

<sup>9</sup> Ein umfassender Forschungsüberblick zum Thema findet sich bei Reinhard Stauber, Nationalismus vor dem Nationalismus? Eine Bestandsaufnahme der Forschung zu 'Nation' und 'Nationalismus' in der Frühen Neuzeit. Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 47, 1996, 139-165.

zum 'Nationalgeist' sollte das Gegengewicht zu einem Zustand herstellen, den Sophie von La Roche mit den folgenden Worten beschrieb: „Doch ich bin ein schwärmerischer alter Tor, daß ich Germanien als eine Einheit nenne; seit dem barbarischsten, unmenschlichsten aller Frieden, dem Westfälischen, gibt es kein Teutschland mehr.“<sup>10</sup>

In der Folge entwickelten sich sehr unterschiedliche Formen des patriotischen Denkens. Neben dem Reichspatriotismus, der seine vaterländische Gesinnung in der Stärkung der tradierten Strukturen des Reiches bewähren wollte, stand der landesherrlich orientierte Patriotismus, der die Untertanen ideologisch beeinflussen und die bestehende Machtverteilung stabilisieren sollte. Anders dachten diejenigen, die patriotische Kritik an den überkommenen, erstarrten Verhältnissen im Reich und seinen Einzelstaaten übten. Diese Form des Patriotismus war mit dem Protest gegen feudale Unterdrückung, gegen Entmündigung und Unrecht verbunden, stellte das „Obere“ in Frage, um Goethes Ausdruck zu benutzen. Der kritische Patriotismus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts richtete sich vielfach an einer nationalen Vergangenheit aus, die, in verkürzter Form, zum Maßstab für das Urteil über eine als unvollkommen erfahrene Gegenwart wurde. Die eigene Zeit stellt sich als Verfall einer Vergangenheit dar, die zum Projektionsfeld unerfüllter Wünsche geworden war. Karl Heinrich Heydenreich, den Hölderlin kannte und schätzte, beschwor in diesem Sinne einen Freundschaftsbund, geschlossen „unter hundertjähren Eichen“ im Zeichen der „deutschen Vorwelt“.<sup>11</sup> „Treu' und Wahrheit war den grauen Vätern Wahlspruch“, das Gedenken daran allein, so schrieb gleichfalls Heydenreich, „kräftigt Deinen Fuß zu gradem Heldengang.“<sup>12</sup> Klopstock, der schon seit 1752, verstärkt in den 60er Jahren seinen Patriotismus literarisch, besonders in vaterländischen Oden, dann in der 'Hermann'-Triologie zum Ausdruck gebracht hatte, spielte für dieses patriotische Denken eine entscheidende Rolle, die in Schwaben vor allem Schubart verkündete.<sup>13</sup> Nicht zuletzt auf Klopstock ist es auch zurückzuführen, wenn der einflußreiche

<sup>10</sup> Brief vom 2.10.1798 an Georg Wilhelm Petersen, zitiert nach: Ich bin mehr Herz als Kopf. Sophie von La Roche, ein Lebensbild in Briefen, hrsg. v. Michael Maurer, 2., durchges. Aufl., München 1985, 370.

<sup>11</sup> 'Der Bund des Gefühls', in Karl Heinrich Heydenreich, Gedichte, Leipzig 1792, 26-28. Zu Hölderlins Beziehung zu Heydenreich vgl. StA VI, 740.

<sup>12</sup> An Ch.E. Weise, ebd., 36 f.

<sup>13</sup> Vgl. Ilse Tiemann, Klopstock in Schwaben. Ein Beitrag zur Geschmacks- und Stammesgeschichte, Diss. phil., Greifswald 1937.



Historiker Johann Matthias Schröckh die ungemeine Bedeutung der Gestalt Hermanns für die patriotisch-freiheitliche Erziehung der „Kinder“ und der „Jugend überhaupt“ betonte<sup>14</sup> – auch Hölderlin lernte die ‘Hermanns Schlacht’ bereits in jungen Jahren kennen. Was er hier las und was ihn beeindruckt haben mag, sei nun im einzelnen dargestellt.

Die ‘Hermanns Schlacht’ hat keine zusammenhängende, sich organisch entwickelnde Handlung. Das Stück besteht aus einer Anzahl von Episoden, die nur durch die Einheit der Situation, des Ortes und der Zeit verbunden sind. Dargestellt wird der dritte und entscheidende Tag des Kampfes, in dem die germanischen Völker gegen die römischen Eroberer unter Varus streiten. Schauplatz des Geschehens ist ein hoher Felsen, von dem aus das darunter liegende Tal und die Umgebung überblickt werden können. Vor einem Altar Wodans sind die Druiden, die Barden und Siegmars, Hermanns Vater, versammelt. Von dem Felsen aus lassen die Barden ihre Gesänge zu den Kämpfenden hinunterschallen, hierher werden Gefangene und Verwundete geführt, Boten bringen Befehle oder geben Berichte vom Kampfgeschehen. Schließlich wendet sich das Kriegsglück den Germanen zu, die Römer werden besiegt. Erst nach dem Kampf betritt mit Hermann der eigentliche Held die Bühne, mit seinem Erscheinen hat das Schauspiel den Höhepunkt erreicht. Der Bardiet endet mit dem Schwur der Krieger, den toten Siegmars zu rächen.

Der erste Eindruck wird bestimmt durch Klopstocks Verklärung von Opfermut und Todessehnsucht der Germanen. Ein Kult um Blut und Tod wird entfaltet. Die historische Erklärung dafür hat Gerhard Kaiser gegeben, der die Zusammenhänge des frühen deutschen Patriotismus mit religiösen, besonders pietistischen Denk- und Gefühlsmustern untersucht hat.<sup>15</sup> Im religiösen Schrifttum hatte der Kult um die Wunden Christi überspannte, ja abstoßende Züge angenommen. Die Opfertat, mit der Christus die Menschheit erlöste, und das Leidverlangen der Märtyrer finden bei Klopstock, und nicht nur bei ihm, eine Parallele im Opfer der (germanischen) Patrioten für ihr Vaterland. Trotz solcher Erklärungen ist es aber ein Spiel, in dem der Tod für das Vaterland in unerträglicher Weise verherrlicht und die bedingungslose Vernichtung der Feinde glorifiziert wird. Das zeigt sich vom Beginn der ‘Hermanns Schlacht’ bis zu ihrem Ende. Es sind immer dieselben Töne, ob nun der alte Siegmars

<sup>14</sup> Vgl. Johann Matthias Schröckh, Allgemeine Weltgeschichte für Kinder, Th. 3, Leipzig 1781, bes. 6, 49, 51.

<sup>15</sup> Kaiser, Pietismus und Patriotismus [wie Anm. 5], 124 ff.

von seiner ersten Schlacht träumt und die „schöne blutige Lanze“ beschwört (S. 95) oder ob es später in einem Gesang heißt:

Die Blum’ auf dem Schilde Siegmars,  
Da auf sie das Blut des Todes troff,  
Da ward sie schön wie Hertha  
Im Bade des einsamen Sees. (S. 138)

Besonders schlimm wird es, wenn Kinder in den Kampf gehen wollen. So sagt ein Knabe: „Ach, dürfen wir nicht hier den Felsen hinunter steigen und hinter den Schilden unsrer Väter irgend einem fallenden Römer auch unsre Lanzen ins Herz werfen?“ (S. 88) Ein Vater meint schließlich zu derartigen Wünschen seines Sohnes: „Die Götter rufen ihn! Lass’ ihn gehn!“ (S. 89) Man möchte angesichts solcher Äußerungen dem zustimmen, was Wilhelm Heinrich Wackenroder 1792 in einem Brief an Tieck über die alten ‚nordischen‘ Texte und die von ihnen inspirierten Dichter schrieb:

Und daß die Eigentümlichkeit der Bardenlieder, die sie fast alle zu Kriegsliedern macht, worin Tapferkeit und Mut im wilden Schlachtengetümmel als die erhabensten Männertugenden gepriesen werden, daß dieses ein Anstoß für den gebildeten Ton unsers Zeitalters sei, fang’ ich auch an, nicht mehr zu glauben.<sup>16</sup>

Für Klopstock allerdings ist die Kampf- und Opferbereitschaft der Germanen im unüberbrückbaren Gegensatz zu den römischen Invasoren begründet und damit ein bewundernswerter Ausdruck ihres Patriotismus. Auf der einen Seite stehen in der ‘Hermanns Schlacht’ die Römer, deren überfeinertes Leben mit unfreien gesellschaftlich-politischen Strukturen einhergeht. Dazu heißt es in einem Gesang germanischer Chöre:

Entartet, Romulus Enkel, und gleicht  
Bei dem Wollustmahle dem Thier’!  
Es entnerve den Arm, der die Lanze männlich warf!  
Und früher ruf’ es den Tod!

[...]

<sup>16</sup> Wilhelm Heinrich Wackenroder, Werke und Briefe, Heidelberg 1967, 285.

Kriecht um den hohen Augustus!  
Macht ihn zum Gott' und weihet ihm Priester!  
Räuchert auf dem Altar  
Des hohen Augustus! (S. 59)

Varus erscheint als „Tyrannenfeldherr“ (S. 136), die Römer sind „Tyrannensklaven“ (S. 144). Ein solches Volk, so Klopstock, handelt auch nach außen verwerflich. Die Römer führen einen „Krieg der Herrschsucht und nicht der Gerechtigkeit“ (S. 49). Ganz anders werden die Germanen dargestellt. Für sie ist charakteristisch, daß ihr Freiheitsbewußtsein mit einer ungebrochenen, naiven Naturerfahrung verknüpft ist. Ihre „Blumenschilde“ symbolisieren die Verbindung von Naturnähe, Wehrhaftigkeit und Freiheits Sinn:

Wir kühnes Volk, wir haben Jünglinge  
Mit leichten Blumenschilden und schönen Wunden,  
Die lieber sterben, als leben,  
Wenn's gilt für die Freiheit! (S. 83)

Germanische Naturnähe und germanisches Freiheitsbewußtsein zeigen sich auch in der Verehrung Hermanns, wenn dessen Frau Thusnelda sagt:

Ich stand am Hange des Felsen und sah  
Hinunterschäumen den Strom und springen am Strome das Reh,  
Da ruften auf Einmal im Thal' herauf die Hirten sich zu:  
Siegmars Sohn ist wiedergekommen von den Heeren Roms! (S. 121)

Die vorrangige Aufgabe der Germanen ist es, ihre unverfälscht natürliche Lebensart und die ihr entsprechenden sozialen und politischen Qualitäten gegen die römischen Angriffe zu verteidigen. Die Barden fordern auf, „zu rächen die Frühlingstänze, zerstäubt durch Waffenklang“ (S. 61). Für alle diese Werte steht Hermann wie kein anderer. Ihm, so meint Thusnelda, gehört „das Herz seines ganzen Volkes“ (S. 121), er ist der „Liebling des Vaterlandes“ (S. 106) und kann mit Recht von sich sagen, er sei „ein Krieger für die Freiheit meines Vaterlands“ (S. 128). Helfrich Peter Sturz meinte in seiner Schrift über Klopstocks Förderer Graf Bernstorff, der Patriot verdiene diesen Namen nur,

wenn er Neigungen, Leidenschaften, alle Wünsche seines Herzens dem großen Wohl aufopfert, wenn er sich vergißt und nur immer lebhaft das Verhältniß denkt, in welches er eingeschaltet ist, wenn er unerschrocken in den Abgrund blickt, an welchen ihn die Vorsehung stellt, und gelassen in's Gewitter, das über seinem Haupte droht.<sup>17</sup>

In eben diesem Sinne stellt Klopstock Hermann, aber auch seine Freunde und Mitkämpfer als frühe Verkörperung des Patriotismus dar.

Die Wirkung dieser Gedanken ist in der Dichtung des jungen Hölderlin unschwer zu finden. Natürlich wurde sein Interesse für den Naturzustand der Völker auch durch anderes geweckt, man denke nur an seine Bewunderung für Ossian.<sup>18</sup> Dazu kommt, daß der Kampf der württembergischen Stände um die Erhaltung alter Rechte den Blick zwar nicht auf die germanische Zeit, dafür aber auf das schwäbische Mittelalter lenkte, auch hier diente also eine große Vergangenheit als Vorbild für die Gegenwart.<sup>19</sup> Von besonderer Bedeutung war für den jungen Hölderlin aber die Gestalt Hermanns. Das zeigt sich, als er 1788 in dem Gedicht 'Die Demuth' zum ersten Male die vaterländische Vergangenheit beschwört. (StA I, 40 f.) Hölderlin wendet sich an „größere, edlere der Schwabensöhne“. In ihnen bewahrte sich „das Kleinod Freiheit“, sie beugen sich „keiner Fürstenlaune“:

*Geschlecht von oben! Vaterlandeskronen!  
Nur euch bewahre Gott vor Übermuth!  
O! Brüder! der Gedanke soll uns lohnen,  
In Hermann brauete kein Despotenblut.*

Hermann erscheint hier als ein Vorbild, an dem sich die Besten messen lassen müssen. Er ist für Hölderlin unter dem Einfluß von Klopstocks 'Hermanns Schlacht' der Repräsentant der germanischen Vorzeit, verkörpert die ideale und heroische Epoche am Anfang der Zeiten.

<sup>17</sup> Helfrich Peter Sturz, Erinnerungen aus dem Leben des Grafen Johann Hartwig Ernst von Bernstorff. In: Sturz, Schriften, Th. 1-2, Hildburghausen, Amsterdam 1842, hier Th. 1, 43.

<sup>18</sup> Vgl. Brief Nr. 12, 21, ferner 'Die Stille' StA I, 42-45, v. 54. Auch spät noch, in Anknüpfung an seine Ausdeutung einer Pindarstelle, dachte Hölderlin an Ossian, vgl. StA V, 290.

<sup>19</sup> Vgl. Günter Mieth, Friedrich Hölderlin. Dichter der bürgerlich-demokratischen Revolution, Berlin 1978, 13.

Klopstocks 'Hermanns Schlacht' war für Hölderlin jedoch mehr als nur einer der vielen Texte, die vom deutschen Patriotismus sprachen. Wichtig dürfte für Hölderlin vor allem gewesen sein, daß Klopstock in seinem Bardiet die Überzeugungen und die Aufgaben des patriotischen Dichters dargestellt hat. Die Barden, die ausdrücklich als Dichter bezeichnet werden (vgl. S. 57), stimmen in den 14 Szenen der 'Hermanns Schlacht' 15 Gesänge an, einmal singt Thusnelda mit ihren „Gespielinnen“ nach dem Muster der Barden ein „Sieglied“ (S. 121-125). Die Bardenlieder gleichen sich, bis auf eine Ausnahme (S. 128 f.), darin, daß ihre Strophen jeweils vier Verse mit sehr unterschiedlicher Hebungsanzahl umfassen. Im Umfang differieren die Gesänge erheblich, mit 40 Strophen beherrscht der längste die dritte Szene weitgehend. Es singen einzelne Bardenchöre, Chöre gemeinsam, auch einmal zwei Barden oder einer alleine. Sie werden dabei oft von Hörnern begleitet und sollen, um die Wirkung zu steigern, möglichst von den Kriegern gesehen werden (vgl. S. 65). Klopstocks Barden singen Lieder, die sie „dichteten“ (S. 57), oder auch das „alte Lied von Mana“ (S. 128), also traditionelle Texte. Andere Gesänge gehen spontan auf die jeweilige Situation ein, so wenn Siegmar die Barden auffordert: „Singt meinen Jünglingen“ (S. 60) und die Sänger dann daran erinnern, daß Berennis und Thusnelda geschützt werden sollen, „Hermanns Mutter und Weib“ (S. 61). Einzelne Lieder sind derart mit der Handlung verwoben, daß sie von Einschüben oder vom Frohlocken der Barden über die Wirkung ihrer Lieder unterbrochen werden. An einer Stelle fällt der tief bewegte Hermann sogar in den Bardengesang ein und wiederholt in abgeänderter Form eine Strophe (vgl. S. 138 f.) So bestimmen die Barden den Hauptteil des Stückes, erst nachdem Hermann in der elften Szene erscheint, treten sie etwas zurück. Immer aber wird den Gesängen der Barden viel Platz eingeräumt, immer sind ihre Lieder für die Handlung von entscheidender Bedeutung.

Vorrangige Aufgabe der Barden ist es, die Kampf- und Opferbereitschaft der Germanen zu steigern. Bei Konflikten der Stämme untereinander erscheint ihr patriotischer Gesang nicht angebracht, sie stehen für die Einheit unter den germanischen Völkern (vgl. S. 57). Geht es aber um die Auseinandersetzung mit einem äußeren Feind, sind wie in der 'Hermanns Schlacht' die Fronten klar abgesteckt, gewinnen die Lieder der Barden Kraft und sind von ausschlaggebender politisch-militärischer Bedeutung. Brenno, der oberste Priester, ruft aus:

und ihr, o Barden, überlaßt euch heut' eurer Begeisterung ganz! Unsre Väter und Brüder bluten! Eure Gesänge stärken des Streitenden Arm. Viel Blut der Eroberer müsse heut durch eure Gesänge fließen! (S. 55)

Das höchste Lob kommt in dieser Hinsicht von Hermann: „Barden! Ihr habt noch nie so viel Theil an den Ehren der Schlacht gehabt.“ (S. 110) Friedrich Ludwig Jahn überliefert in seinem Buch 'Deutsches Volksthum', Klopstock habe zu dem Schöpfer der Marseillaise Rouget de Lisle gesagt: „Sie sind ein gefährlicher Mann, mehr als funfzig tausend brave Deutsche haben Sie erschlagen.“<sup>20</sup> In der 'Hermanns Schlacht' hatte Klopstock diesen Gedanken vom Wort, das unmittelbar zur Tat führt, vorweggenommen.

Das hohe Ansehen, das die Barden unter den Germanen genießen, spiegelt sich auch darin, daß sie gemeinsam mit den Priestern auftreten, „die heiligen Priester und Sänger“ (S. 45). Die Barden sprechen von und zu den Göttern, sie beschwören Wodan und machen den Verteidigungskrieg gegen die Römer zu einem Krieg, in dem es um die Freiheit und den Glauben geht.

Wodan! unbeleidigt von uns,  
Fielen sie bei deinen Altären uns an!  
Wodan! unbeleidigt von uns,  
Erhoben sie ihr Beil gegen dein freies Volk! (S. 56)

In den Bardenliedern werden die kämpfenden Germanen zu Instrumenten des göttlichen Willens, und dieser beinhaltet nichts anderes als die natürlich-freiheitliche Lebensordnung der Germanen.

In Werdomar, dem Anführer der Barden, wird die Stellung, die den Sängern insgesamt zukommt, besonders deutlich. Werdomar ist zur Tat bereit und fähig („Du triffst sehr sicher, Werdomar. Nimm deine schnellste Lanze“, S. 79), auch will er, wie Hermanns Vater Siegmar, den eigenen Sohn für die gemeinsame Sache opfern. Gleichrangig geht er mit dem obersten Priester und den Fürsten um, nimmt auch zu entscheidenden Fragen Stellung. So fordert er in bezug auf den Verräter Flavius, Hermanns zu den Römern übergegangenen Bruder, „Mitleid“ (S. 105) und legt damit eine ähnliche Haltung an den Tag wie Hermann, der im Augenblick des Sieges zu Barmherzigkeit und Selbstüberwindung fähig

<sup>20</sup> Zitiert nach Kaiser [wie Anm. 5], Pietismus und Patriotismus, 193 f.

ist (vgl. S. 145 f.). Am Ende beschwört Werdomar das künftige Handeln der Germanen, die letzten Worte gehören ihm und den Barden (vgl. S. 147 f.).

Wie kein anderer Autor der Zeit hatte Klopstock in den Augen seiner Leser das Recht, so von der Würde des Dichters zu reden. Er präsentierte sich als herausragenden religiösen Dichter, der, wie Hölderlin schrieb, „Seinem Gott das Flammenopfer bringt“.<sup>21</sup> Darüber hinaus profilierte er sich als patriotischer Dichter, forderte respektvolle Anerkennung und setzte sie durch. Eine Fülle von Zeugnissen ließe sich dafür anführen. So meinte Jung-Stilling 1778 zu den literarisch-patriotischen Verdiensten Klopstocks: „Dank sey’s vorab Klopstock, und so die Reihe herunter bis auf – daß sie dem unteutschen tändelnden Ton die Spitze geboten, und ihn auf die Neige gebracht haben.“<sup>22</sup> Carl Friedrich Cramer berichtet, Klopstock sei mit Recht „stolz“, denn er fühle „die Kraft seiner Seele“ und „das Bewußtseyn der errungenen Unsterblichkeit“, Cramer billigte Klopstock gar ein „Kayserair“ zu.<sup>23</sup>

Für Hölderlin war schon in der Maulbronner Zeit die Dichtung zum Zentrum geworden. „Unbefriedigter Ehrgeiz“ (Nr. 31, StA VI, 51) konnte für ihn, den Sohn der „Muse“ (Nr. 33, StA VI, 54), nur durch eines gestillt werden: „Und da ist mein höchster Wunsch – in Ruhe und Eingezogenheit einmal zu leben – und Bücher schreiben zu können, one dabei zu hungern.“ (Nr. 43, StA VI, 66)

In der Ode ‘Mein Vorsatz’ (StA I, 28) fragt Hölderlin sich, ob er je den „Weltenumeilenden Flug der Großen“ erreichen werde, und macht sich mit den Worten Mut:

*Doch nein! hinan den herrlichen Ehrenpfad!  
Hinan! hinan! im glühenden kühnen Traum  
Sie zu erreichen; muß ich einst auch  
Sterbend noch stammeln; vergeßt mich, Kinder!*

Bei der Mutter und seinen Lehrern konnte Hölderlin kaum auf Verständnis für seine Hoffnungen rechnen. Im Stift fand er zwar Gleichge-

<sup>21</sup> ‘Der Lorbeer’, StA I, 36 f. Im Gedicht ‘Die Stille’ (StA I, 42-45, v. 56) ist Klopstock der „Sänger Gottes“.

<sup>22</sup> Johann Heinrich Jung-Stilling, Lebensgeschichte. Vollst. Ausg., mit Anm. hrsg. v. Gustav Adolf Benrath, Darmstadt 1976, 124 f.

<sup>23</sup> Carl Friedrich Cramer, Klopstock, Tl. 1-2, Hamburg 1777-1778; Nachdr. Bern 1969-1971, hier Tl. 1, 79 f., 89.

sinnte, vor allem Neuffer – wichtiger aber waren große Vorbilder, an denen er sich ausrichten konnte. 1788 empfand Hölderlin in „Okkersheim“ das „Wirtshaus, in welchem sich der große Schiller lange aufhielt“, als „heilig“ und „hatte genug zu thun, eine Träne im Auge zu verbergen, die mir über der Bewunderung des großen genialischen Dichters ins Auge stieg“ (Nr. 23, StA VI, 37). Als er 1789 Schubart besuchen durfte, empfing dieser ihn als „Poëten“, Hölderlin war „gerührt“: „O es wär eine Freude, so eines Mannes Freund zu sein“ (Nr. 26, StA VI, 45). Eine besondere Rolle aber spielte für den jungen Hölderlin Klopstock. Er hatte in der ‘Hermanns Schlacht’ Dichter und Sänger dargestellt, die höchste Maßstäbe setzten und die unbedingte Anerkennung im Volk und unter den Fürsten genossen. Darüber hinaus schien Klopstock vor allen anderen in der Lage zu sein, in der Gegenwart diesem Anspruch gerecht zu werden. Der junge Hölderlin wird deshalb den „Ehrenpfad“, von dem er träumte, vor allem im Licht Klopstocks gesehen haben. Er war für ihn immer „Vater Klopstock“ (Nr. 154, StA VI, 267), galt ihm früh und dauerhaft als Vorgänger und Vorbild. (Vgl. Nr. 147, StA VI, 255; Nr. 243, StA VI, 436).

Die Barden gründen in der ‘Hermanns Schlacht’ ihre Mahnungen und Forderungen vor allem auf einen Gedanken. Immer wieder erinnern sie an die Geschichte ihres Volkes:

Seht ihr nicht auf der Mondglanzwolke  
An der Eiche Wipfel  
Eure Brüder schweben und eure Väter,  
Bei Thuiskon und Mana sie schweben? (S. 87)

Die Taten der Toten werden beschworen, sie werden zum Instrument in der aktuellen Auseinandersetzung. In den Liedern der Barden sind die Vorfahren das entscheidende Vorbild, dem es die Zeitgenossen gleich tun sollen. Auf diese Weise setzen die Barden dem Volk Maßstäbe, gültig für „Jünglinge“ wie für „Männer und Greise“ (S. 83). Sie singen von dem, was seit jeher den Charakter des Volkes prägte – „O Volk, das männlich ist und keusch“ (S. 94) –, und machen damit ein entsprechendes Verhalten zur Pflicht. Die frühesten Gedichte Hölderlins bewegen sich noch im Rahmen dessen, was ihm in Schule und Kirche vermittelt wurde. Diese Gedichte preisen die Lehrer, die Kirche, sie verkünden moralische Werte, denen die ‚böse Welt‘ nicht gerecht werden kann, rühmen die Geborgenheit in der Familie. Auch die erste Liebeslyrik sprengt diesen Rahmen noch nicht. Um eine wichtige Dimension erweiterte sich

Hölderlins Blickfeld erst, als er „Klopstoksgröße“ (‘Mein Vorsatz’, StA I, 28) ersehnte. In diesem Zusammenhang werden ihm auch die Barden aus der ‘Hermanns Schlacht’ vor Augen gestanden haben. Sie zeigten Hölderlin, wie patriotische Dichter aufzutreten und welche Werte sie zu verkünden hatten. Vor allem eines übernahm der junge Hölderlin. Auch er verwies seine Zeitgenossen auf die Vergangenheit des eigenen Volkes, stellte die nationale Tradition der eigenen Zeit als verpflichtenden Anspruch gegenüber.

Davon spricht Hölderlins Gedicht ‘Auf einer Haide geschrieben’ (StA I, 29 f.). Der Dichter grenzt sich ab vom „Schwarm der Thoren“, den „Mauren des Elends“, den „Winkeln des Trugs“, dann von den „Narrenbühnen der Riesenpalläste“, wo „Höflinge“ den Ton angeben. Dagegen steht die Welt der „einsamen Haide“, der „tausendjährigen Eichen“. Hier, in heroischer Einsamkeit, erwacht die Erinnerung an „gefallene Helden der eisernen Vorzeit“. Hölderlin endet mit den Worten:

*Und ihr, ihr edlere, kommet!*

*Edle Greise und Männer, und edle Jünglinge, kommet!*

*Laßt uns Hütten baun – des ächten germanischen Mannsins*

*Und der Freundschaft Hütten auf meiner einsamen Haide.*

So entsteht eine neue Welt, geprägt von empfindsamer Freundschaft und von patriotischen Traditionen. In seinem Gedicht ‘Die Demuth’ (StA I, 40 f.) wendet sich Hölderlin an „größere, edlere der Schwabensöhne“, an diejenigen, „In welchen noch das Kleinod Freiheit pocht“. Diese Menschen beugen sich „keiner Fürstenlaune“, sie sind deshalb „Vaterlandeskronen“. Voller „Demuth“ sind sie „allen, allen Menschen nützlich“. Sie bilden einen „Bund“, verbindendes Element sind auch hier die Werte einer größeren Vergangenheit: „In Hermann braußte kein Despotenblut“.

Wie sehr Hölderlins patriotische Kritik an seiner Epoche sich an der Geschichte des eigenen Volkes orientierte und wie scharf er alle angriff, die dieser Tradition nicht gerecht wurden, zeigt das 1788 entstandene Gedicht ‘Die Tek’ (StA I, 55-57) besonders deutlich. Hier ersteigt der Dichter die Traubenhügel und will am Jubel der Winzer teilhaben. Doch bald bewegen ihn andere Gefühle. Die „Tek“, ein Berg unweit Nürtingens, erinnert mit imposanten Burgruinen an die Zeit, als dort Ritter zu Hause waren: „Da klangen einst Harnische, Schwerder ertönten / Zwischen den moosigten Mauren der Fürsten und blinkende Helme“. Die Bewohner waren „eisern“, „groß und bieder“, es ist die Rede vom

„Kampfe des Bluts und der Ehre“, von „deutscher statlicher Fehde“. Auch hier wird die Vorwelt zum Ideal, ihre Kraft und Fülle zur Verpflichtung für die Gegenwart. Der Dichter ist hingerissen – „allerstümmelnd / Ist sie, die Stunde“ – und wendet sich denen zu, die für die große Vergangenheit kein Gespür haben. Er nennt „den frechen Spötter“, „des Auslands häßlich gekünstelte Affen“, „die hirnlos hüpfende Puppen“, „der deutschen Biedersitte Verächter“, also Menschen, die der „Vorzeit“, in der „Ritterwort, und Rittergrus, und traulicher Handschlag“ galten, nicht gerecht werden können und wollen. Sie sind, wie es in ‘Am Tage der Freundschaftsfeier’ heißt, die „weichlichen Teutonssöhne“.<sup>24</sup>

Wie die Barden in der ‘Hermanns Schlacht’ die Vergangenheit beschwören und aus ihr die Inhalte und die Kraft für ihr Wirken beziehen, so zitiert auch Hölderlin die Geschichte als Norm für das Verhalten in der Gegenwart. Dabei wird die bessere Vergangenheit durch die germanische Vorzeit und das Mittelalter gleichermaßen repräsentiert. Der junge Hölderlin hat sich nicht um historische Differenzierung bemüht, ihm ging es um das Heroische, Moralische, Größere früherer Zeiten schlechthin, damit um Werte, die einen kleinen, zukunftsweisenden Kreis prägen sollten. Einst hatten die Menschen in den Augen des Dichters den Tugenden unumschränkte Herrschaft über sich eingeräumt, spätere Generationen sind von ihnen abgefallen und in Knechtschaft geraten. Ein künftiges Zeitalter aber, so Hölderlin, werde die Werte der Vergangenheit wiederbeleben. In diesem Zusammenhang wird Hölderlins Maßstab nicht zuletzt durch die germanische Epoche und die Hermann-Gestalt bestimmt – Hölderlin spricht von der Größe „ächtigen germanischen Mannsins“. Als Herzog Carl Eugen mit seiner Gattin Franziska 1786 das Kloster Maulbronn besuchte und Hölderlin das hohe Paar in einem Gedicht mit der üblichen Devotion begrüßte (StA I, 24 f.), ließ er selbst in diesem Zusammenhang einen Ton einfließen, der auf die durch Klopstock vermittelten Ideale verweist. Hölderlin sprach von der „deutschen/Gemüthseröffnung“ und identifizierte ‚deutsch‘ mit Eigenschaften wie ehrlich, offen, freimütig, also in den Augen der Patrioten unhöflichen, ja antihöfischen Werten.

<sup>24</sup> StA I, 58-63, v. 123. Für Hölderlins frühes Bild vom Vaterland sind noch die folgenden Gedichte wichtig: ‘Burg Tübingen’, StA I, 101-103; ‘Gustav Adolf’, StA I, 85-87; ‘Lied der Freundschaft’, StA I, 104-109.

Ein weiterer Gedanke, der in der 'Hermanns Schlacht' für die Stellung der Barden wesentlich ist, wird Hölderlin beeindruckt haben. Die germanischen Fürsten und Heerführer hören bei Klopstock stets auf die Dichter. Einen Konflikt kann es im Bardiet nicht geben, ist doch vor allem Hermann ein vorbildlicher Fürst, der gemeinsam mit den Barden singt (vgl. S. 128 f.); auch preisen die Sänger den „unsterblichen Namen“ Siegmars, und Hermann fällt in das Lob auf seinen Vater mit ein (vgl. S. 138 f.). Andererseits setzen die Barden politische Normen. Sie beschwören die Freiheit, kritisieren denjenigen, der um den Thron eines gottgleichen Herrschers „kriecht“ (S. 59). Sollten die germanischen Fürsten einmal vom rechten Weg abweichen, kann man sich gut vorstellen, daß die Barden ihre Gesänge auch gegen die Mißstände im eigenen Land richten. Klopstock will hier verdeutlichen, wie die ursprüngliche Beziehung zwischen Völkern und Fürsten gewesen ist. Den Zeitgenossen soll vor Augen geführt werden, daß die soziale und politische Verfassung der Germanen von Freiheit und Solidarität bestimmt war – der unbedingte patriotische Einsatz für die Gemeinschaft war die natürliche Folge. In einer derartigen Ordnung hatten auch und gerade die Barden als Repräsentanten des Geistes eine geachtete Stellung. Damit fällt zugleich ein kritisches Licht auf die Gesellschaft des 18. Jahrhunderts, die von absoluter fürstlicher Herrschaft, ja von willkürlicher Gewalt gegenüber den entmündigten Untertanen und von Geistfeindlichkeit geprägt war. Die Welt der Germanen, wie sie bei Klopstock dargestellt wird, verbürgte mithin Werte, die in der Gegenwart des Dichters Teile des Bürgertums und vor allem der Intelligenz im Interesse ihrer gesellschaftlichen und politischen Emanzipation vertraten.

Deutlich wird, daß die Herrscher gehalten sind, das Wort der Barden zu achten, ihnen zur Seite zu stehen und sie zu fördern. Was das für Klopstock und seine Zeit bedeutete, zeigt die Widmung der 'Hermanns Schlacht' mit der Überschrift 'An den Kaiser' (S. 39 f.). Hier versucht Klopstock, Joseph II. auf eine „Unterstützung der Wissenschaften“ festzulegen. Im Wunsch des Dichters, dessen Erfüllung er als sicher voraussetzt – „Und ich darf That nennen, was beschlossen ist und bald geschehen wird“ – kommt eine entscheidende Forderung zum Ausdruck. Ein Herrscher habe sich, so Klopstock, um die Förderung der geistigen und literarischen Entwicklung zu kümmern, wie einst Karl der Große für die „Wissenschaften“ sorgte und die „Gesänge der Barden“ aufschreiben ließ. Klopstocks Hoffnung auf den Kaiser erfüllte sich nicht, um so deutlicher stand seine Forderung im Raum.

Die Barden der 'Hermanns Schlacht' können sich auf die Verteidigung der freiheitlichen vaterländischen Ordnung konzentrieren und beschränken, sie preisen die Herrscher und helfen so, Freiheit und Identität der Gemeinschaft zu wahren. Der junge Hölderlin übernahm als Dichter die hier gesetzten Maßstäbe, hatte aber von ganz anderen Voraussetzungen auszugehen. In seiner Zeit mußte sich der moralisch-gesellschaftliche Anspruch des Dichters in der Opposition verwirklichen und bewähren. In dieser Haltung bestärkten Hölderlin eine pietistisch beeinflusste skeptische Wertung der ‚Welt‘, die aufklärerisch-moralistische Gesellschaftskritik und eben auch Klopstocks Bild von den mahnenden, normsetzenden Barden. Für Hölderlin gehörte Hermann zu den „Helden der Vergangenheit“ ('Lied der Freundschaft', StA I, 104). Wenn er diese Tradition beschwor, stellte er den Herrschenden seiner Zeit ein Bild vor Augen, dem sie gerecht zu werden hatten, andernfalls blieb nur Opposition gegen Dünkel und Machtmißbrauch.

Von dieser Überzeugung spricht 1788 das Gedicht 'Die Ehrsucht' (StA I, 38 f.). Hier wendet sich Hölderlin scharf gegen den „Erobrer“ und damit gegen die politischen Verhältnisse in Deutschland, die es den Duodezherrschern erlaubten, gemeinsam mit ihren Helfershelfern das Volk auszubeuten:

*Seine schwarze, blutbefleckte Hände  
Dünken dem Erobrer götlichschön –  
Schwache morden scheint ihm keine Sünde,  
Und er jauchzt auf seine Trümmer hin.*

*Um wie Könige zu pralen, schänden  
Kleinre Wütriche ihr armes Land;  
Und um feile Ordensbänder wenden  
Räthe sich das Ruder aus der Hand.*

Auch an Carl Eugen, unter dem er entscheidende Jahre seines Lebens verbrachte, übte Hölderlin scharfe Kritik.<sup>25</sup> Mißtrauisch, teilweise voller Haß betrachtete er die Maßnahmen des Herzogs, der mit den folgenden Zeilen gemeint ist:

<sup>25</sup> Vgl. Christoph Prignitz, Carl Eugen von Württemberg im Urteil Friedrich Hölderlins. Aufklärung – Vormärz – Revolution. Jahrbuch der „Internationalen Forschungsstelle Demokratische Bewegungen in Mitteleuropa von 1770-1850“ an der Universität Innsbruck 10-12, 1990-1992, 95-104.

*Halt ein! Tyrann! Es fährt des Würgers Pfeil  
Daher. Halt ein! es nahet der Rache Tag  
Daß er, wie Bliz die giftige Staude,  
Nieder den taumelnden Schädel schmett're.*<sup>26</sup>

Für den jungen Hölderlin schwand das geheiligte Bild des Monarchen, dieser einzigartigen, von den gewöhnlichen Sterblichen unterschiedenen Persönlichkeit. Der Herrscher war ihm kein Idol mehr, dem alles verziehen wurde, nur auf dem Weg tadelnder Offenheit schien Hölderlin die (Wieder)Erringung von Freiheit möglich zu sein. Das Recht und die Pflicht zu dieser Offenheit besaß vor allen anderen der Dichter.

Zieht man eine Bilanz, so liegt die entscheidende Bedeutung der 'Hermanns Schlacht' für den jungen Hölderlin wohl darin, daß sein dichterisches Selbstbewußtsein durch Klopstocks Bild von der bemerkenswerten Stellung der Barden in der germanischen Zeit gestärkt wurde. Auch die Überzeugungen und Werte, für die die Barden bei Klopstock eintreten, waren für Hölderlin wesentlich. Schon bald allerdings sollten andere Inhalte in den Vordergrund treten. Hölderlin erschien seit 1789, wie übrigens auch Klopstock, der nationale und revolutionäre Aufbruch in Frankreich als patriotische Bewegung, die für Deutschland von großer Bedeutung war. Die Ideale, die für Hölderlin vor 1789 die vaterländische Vergangenheit verbürgte, sollten nun durch eine Erneuerung, wie sie in Frankreich zu beobachten war, Wirklichkeit werden. Vergessen war, daß Hölderlin noch ein Jahr vor der Revolution in patriotischem Hochgefühl von „dem verderblichen Ausland“ und von den „verdornen Affen des Auslands“ gesprochen hatte. ('Am Tage der Freundschaftsfeier', StA I, 58-63, v. 124 f.) Das Streben nach einer Gemeinschaft aller Bürger, aller Patrioten schien in Frankreich, etwa in den großen Bürgerfesten, seine Erfüllung zu finden. Auch in Deutschland sollte eine derart erneuerte Gemeinschaft Wirklichkeit werden. Diese Gedanken prägen weite Teile der Tübinger Hymnendichtung. So stellt Hölderlin in der ersten 'Hymne an die Freiheit'<sup>27</sup> das „Vaterland“ in den Mittelpunkt, eine freie, harmonische Gemeinschaft, die, geformt durch die „Liebe“, die „Tausende“, ja

<sup>26</sup> 'Die Weisheit des Traurers', StA I, 97. Vgl. auch Momme Mommsen, Traditionsbezüge als Geheimschicht in Hölderlins Lyrik. Neophilologus 51, 1967, 32-42, 156-168; 35.

<sup>27</sup> StA I, 139-142, v. 67 ff. Der Vaterlandsbegriff tritt in den Tübinger Hymnen noch in den folgenden Gedichten bestimmend hervor: 'Hymne an die Unsterblichkeit', StA I, 116-119; 'Hymne an die Muse', StA I, 135-138; 'Hymne an die Menschheit', StA I, 146-148; zweite 'Hymne an die Freiheit', StA I, 157-161; 'Hymne an die Liebe', StA I, 166 f.

„Millionen“ zusammenführt. Für die Realisierbarkeit der „neuen Schöpfungstunde“ stand der Aufbruch in Frankreich.

Hölderlins patriotisches Denken setzte sich also auf anderer geschichtlicher Grundlage fort. Der bei Hölderlin nicht zuletzt durch die 'Hermanns Schlacht' geweckte Patriotismus war eine wesentliche Voraussetzung dafür, daß der Dichter die Ereignisse in Frankreich aufmerksam und zunächst begeistert verfolgte. Noch die befremdlichen Zeilen, die Hölderlin seiner Mutter im November 1792 schrieb, erklären sich vielleicht dadurch, daß er sich an die Opferbereitschaft der jungen germanischen Kämpfer in der 'Hermanns Schlacht' erinnerte:

*Und wenn es sein muß, so ist es auch süß und groß, Gut u. Blut seinem Vaterlande zu opfern, und wenn ich Vater wäre von einem der Helden, die in dem großen Siege bei Mons starben, ich würde jeder Träne zürnen, die ich über ihn weinen wollte. Rührend ist und schön, daß unter der französischen Armee bei Mainz, wie ich gewiß weiß, ganze Reihen stehen von 15 u. 16jährigen Buben. Wenn man sie ihrer Jugend wegen zur Rede stellt, sagen sie, der Feind braucht so gut Kugeln u. Schwerder, um uns zu tödten, wie zu größern Soldaten, u. wir exerziren so schnell als einer, u. wir geben unsren Brüdern, die hinter uns im Gliede steh'n, das Recht, den ersten von uns niederzuschießen, der in der Schlacht weicht.* (Nr. 55, StA VI, 82)

Als sich Hölderlin in Bad Driburg auf Klopstocks 'Hermanns Schlacht' besann, war seine Begeisterung für den von der Französischen Revolution beeinflussten Patriotismus allerdings erheblich abgekühlt.<sup>28</sup> Der Terror in Frankreich und das Verhalten der französischen Truppen in Deutschland hatten Hölderlin und vielen anderen Deutschen, unter denen auch Klopstock war, gezeigt, daß die Hoffnung auf eine grundlegende Erneuerung durch die Revolution sich nur unter großen Schwierigkeiten erfüllen konnte. Die Geschehnisse in Frankreich blieben für Hölderlin stets von Bedeutung, ein Vorbild für Deutschland war ihm die Französische Revolution aber nicht mehr, wozu auch seine Gespräche in Bad Driburg mit Wilhelm Heinse über die 'Hermanns Schlacht', über die politische Lage und die Entwicklung in Frankreich beigetragen haben werden.<sup>29</sup> So schrieb Hölderlin in dem Brief an den Bruder vom 13.

<sup>28</sup> Vgl. Christoph Prignitz, Friedrich Hölderlin. Die Entwicklung seines politischen Denkens unter dem Einfluß der Französischen Revolution, Diss. phil., Hamburg 1976.

<sup>29</sup> Vgl. Ulrich Gaier, „Mein ehrlich Meister“: Hölderlin im Gespräch mit Heinse. (Im Druck.)

Oktober 1796, in dem er die Erinnerung an Klopstocks Bardiet beschwor, enttäuscht, ja fast resigniert:

*Du wirst mich weniger im revolutionären Zustand finden, wenn Du mich wieder siehst; [...]. Ich mag nicht viel über den politischen Jammer sprechen. Ich bin seit einiger Zeit sehr stille über alles, was unter uns vorgeht.*

(Nr. 126, StA VI, 218)

Die vaterländische Entwicklung, die der späte Hölderlin beschwor und mitgestalten wollte, hat mit den blutrünstigen patriotischen Visionen der 'Hermanns Schlacht' nichts mehr zu tun. „Germania“, die den „Königen“ und den „Völkern“ „wehrlos Rath“ gibt ('Germanien', StA II, 149-152, v. 110-112), steht Klopstocks Bardiet sehr fern. Der Verweis, den der junge Hölderlin durch die 'Hermanns Schlacht' auf die Würde und Gegenwartsbedeutung der nationalen Geschichte und die Rolle der Dichter in ihr erhalten hatte, wirkte aber noch lange weiter. Auch und gerade die Vaterländischen Gesänge haben Deutschland, sein Geschick, seine Zukunft und seine Aufgabe zum Thema.

## Im Namen des Vaters

Von

Michel Foucault<sup>1</sup>

Dem 'Hölderlin-Jahrbuch' kommt das Verdienst zu, das ihm anvertraute Werk seit 1946 in mühevoller Kleinarbeit doch noch ans Licht gebracht zu haben, nachdem offenkundig vom George-Kreis inspirierte Auslegungen es fast ein halbes Jahrhundert lang vernebelt hielten. Gundolfs Kommentierung des 'Archipelagus' (1923)<sup>2</sup> gibt hierfür ein gutes Beispiel ab: eine in sich geschlossene heilige Natur; eine in schönen Körpern sichtbar sich dartuende Götternähe; die Zyklen der Geschichte als deren unverkennbare Spur; die Ankündigung ihrer Wiederkehr schließlich in der zarten Gegenwart des Kindes (ewiger und zugleich flüchtiger Hüter des Feuers) – was hier mit dem ganzen Verkündigungs-pathos unmittelbar bevorstehender Ereignisse auftritt, hatte bei Hölderlin doch bloß in der Tiefe eines Bruchs sich ausgedrückt. Der Jüngling aus 'Der gefesselte Strom'<sup>3</sup> – ein vom Ufer losgerissener und als Verschleppter der grenzenlosen Gewalt der Götter ausgesetzter Held – wandelt sich in der Georgeschen Vorstellungswelt zu einem verzärtelten, vielversprechenden Kind. Sphärensang deckt hier das schlichte Wort zu, ein Wort, das an sich doch hart genug ist, Zeitalter zu trennen. Hölderlins Sprache ist damit aber im Ursprung schon verfehlt.

Forschungen älteren wie neueren Datums haben inzwischen grundlegende Korrekturen an der herkömmlichen Sichtweise erforderlich gemacht. Längst überholt ist Langes simple Chronologie, wonach alle ‚dunklen‘ Texte (und zu ihnen zählte er auch den 'Grund zum Empedo-

<sup>1</sup> Der Aufsatz – eine Rezension von Jean Laplanche's 'Hölderlin et la question du père' (1961) – erschien zuerst 1962 in der Zeitschrift 'Critique' (178, 195-209) unter dem Titel 'le „Non“ du Père'. (Er ist enthalten in der neuerdings vom Verlag Gallimard herausgegebenen Sammlung: M. F., Dits et Écrits, Vol.1 (1954-1969), Paris 1994, 198-203). Der Titel vermag seine zweite, implizite Bedeutung (die Anspielung qua Assonanz: non-nom) in der Übersetzung nicht wiederzugeben. (Sämtliche Fußnoten dieses Aufsatzes sind Anmerkungen des Übersetzers. Die von Foucault kursivierten Begriffe sind kursiv wiedergegeben, die mit Großbuchstaben als Termini hervorgehobenen Begriffe erscheinen in Kapitalchen.)

<sup>2</sup> Gundolfs 'Archipelagus' erschien erstmals bereits 1911.

<sup>3</sup> StA II, 67.



bles') einer pathologischen Entwicklung einzuordnen seien, die mit der Episode von Bordeaux anhebt. Er hat allzu offenkundig Datierungsfehler begangen, denn das Rätselhafte entstünde nach neueren Erkenntnissen de facto früher, als es seiner Meinung nach zulässig sein dürfte (so wurden alle Fassungen des 'Empedokles' bereits vor der Abreise nach Frankreich fertiggestellt). Andererseits erwies sich auch die Suche nach Sinnformationen im Spätwerk durchaus als erfolgreich. Beißner untersuchte auf solche hin unermüdlich die späten Hymnen und die Texte der Wahnsinnszeit<sup>4</sup>, Liegler und Andreas Müller – von einem gemeinsamen poetischen Kern ausgehend – die unmittelbar daran anschließenden Gebilde ('Der Wanderer' und 'Ganymed'<sup>5</sup>). Die Entstehung eines mythischen Stils, die Kämpfe an den Grenzen der Sprache, von denen er zeugt und deren Schauplatz wie stupender Ausdruck in einem er ist, können von daher nicht mehr länger als letzte Lichtblicke in einem Prozeß unaufhaltsam heraufziehender Umnachtung gedeutet werden; sie gehören – sprachlich wie zeitlich – jenem zentralen und zutiefst verborgenen Ort an, wo Poesie sich anhand des ihr eigenen Sprechens auf sich selbst hin öffnet.

Auch die Ergebnisse der biographischen Nachforschungen Adolf Becks machten ein Umdenken erforderlich. Dies gilt vor allem im Hinblick auf zwei Episoden: nämlich die Rückkehr aus Bordeaux (1802) und jene 18 Monate (von Ende 1793 bis Mitte 1795), die zwischen dem Antreten der Hofmeisterstelle in Waltershausen und der Abreise aus Jena liegen. Einige bis dahin wenig bekannte oder gründlich mißverständene Beziehungen dieses so entscheidenden Zeitabschnitts erscheinen nunmehr in völlig neuem Licht: es ist die Zeit der Begegnung mit Charlotte von Kalb, die Zeit des so engen wie distanzierten Umgangs mit Schiller, die Zeit der Vorlesungen Fichtes sowie die der überstürzten Heimkehr ins Haus der Mutter. Es ist dies vor allem aber auch eine Zeit eigenartiger Antizipationen, die (auf der Handlungs- oder auch auf anderer Ebene) spiegelverkehrt in der Fiktion vorwegnehmen, was die Zukunft dann tatsächlich erbringen wird. So weist Charlotte von Kalb in diesem Sinne schon deutlich voraus auf Diotima und Susette Gontard; im überschwenglichen Verhältnis zu Schiller, in der Figur eines von ferne überwachen- den, beschützenden und – auf dem Gipfel der Reserviertheit – das Gesetz schlechthin verkörpernden Schiller, zeichnet sich (dem äußeren Erschei-

<sup>4</sup> Man müßte wohl sagen: der ‚vermeintlichen Wahnsinnszeit‘, da Beißner die sogenannten ‚spätesten Gedichte‘ gerade *nicht* kommentierte.

<sup>5</sup> S. StA I, 206 und StA II, 68.

nungsbild wie der inneren Logik des Geschehens nach) bereits der schreckliche Tatbestand ‚untreuer‘ Götter ab, von denen der zu nahe gekommene Ödipus sich nur im Akt der eigenen Blendung abwendet („[...] und kehret, freilich heiliger Weise, wie ein Verräther sich um.“<sup>6</sup>). Schließlich die Flucht nach Nürtingen, weg von Schiller, einem übermächtigen Fichte und einem schon ins Göttliche entrückten Goethe, der dem verstockten Hölderlin seinerseits mit Schweigen gegenübertritt: handelt es sich dabei nicht offenkundig – ausgehend von der Andeutung der Peripetien – um jene „vaterländische Umkehr“, die sich schließlich ausgleichend der „kategorischen Umkehr“ der Götter entgegensetzen wird? Das Dunkel der Jenaer Zeit birgt aber noch eine zweite Form von Wiederholungen, simultane Spiegelungen nämlich: so reproduziert etwa das Verhältnis Hölderlins mit Wilhelmine Marianne Kirrns, das inzwischen als gesichert gelten kann, in seinem Abhängigkeitsgefälle jenes schöne und unerreichbar göttliche Paar, zu dem Schiller und Charlotte von Kalb sich verbunden haben; die pädagogische Aufgabe, der sich der junge Hofmeister mit einem Enthusiasmus verschreibt und die ihn rigoros und anspruchsvoll, zuweilen sogar bis zur Grausamkeit beharrlich zeigt, sie verkehrt in sich das Bild jenes gegenwärtigen und verehrten Meisters, den Hölderlin in Schiller suchte, welcher ihm aber nichts weiter als diskrete Fürsorglichkeit (bei stets gewahrter Distanz) entgegenzubringen vermochte und darüber hinaus, jenseits der Worte, nur taubes Unverständnis.

Dem Himmel sei's gedankt, daß das 'Hölderlin-Jahrbuch' letztlich mit dem Geschwätz der Psychologen nichts zu tun hat und diese ihrerseits das 'Hölderlin-Jahrbuch' nicht lesen. Es müssen die Götter ihre Hand im Spiel gehabt haben, daß eine derart günstige Gelegenheit verpaßt werden konnte, um über Hölderlin und seinen Wahn noch einmal einen jener Diskurse zu führen (oder womöglich einen noch beklemmenderen), von dem eine ganze Reihe von Psychiatern (allen voran Jaspers) schon genügend unnütze Beispiele geliefert haben: bis in den tiefsten Wahn hinein scheinen der Sinn des Werkes, seine Themen wie der ihm eigene Raum sich einem Ereignisraster zu fügen, das man inzwischen nur allzu gut zu kennen glaubt. Warum hätte es einem konzeptlosen Eklektizismus, wie die ‚klinische‘ Psychologie einer ist, also nicht möglich sein sollen, eine Bedeutungskette zu schmieden, die Leben und Werk, Geschehen und

<sup>6</sup> Aus: 'Anmerkungen zum Ödipus'. Die Stelle lautet ausführlich: „In solchem Momente vergißt der Mensch sich und den Gott, und kehret, freilich heiliger Weise, wie ein Verräther sich um.“ (StA V, 202)

Wort bruchlos miteinander verbindet und die stummen Formen des Wahnsinns mit dem Wesen des Gedichts kurzschließt?

Erwägt man einmal ein solches Vorhaben ganz nüchtern und ohne ihm gleich unkritisch zu verfallen, so wird man allerdings erkennen müssen, daß es einen radikalen Perspektivwechsel voraussetzt. Die spezifische Verquickung der Tatsachen sowie die ungewöhnlich enge Verflechtung der beiden Phänomene in diesem besonderen Fall stellen die gewohnte Frage, wo das Werk ende und der Wahn beginne, auf den Kopf und ersetzen sie durch eine völlig anders geartete: statt weiter vom pathologischen Geschehen als einem Prozeß der Umnachtung auszugehen, in dem das Werk – selbst einstürzend noch – sich insgeheim vollendet, hätte sich die Aufmerksamkeit ganz auf jene andere Bewegung zu richten, welche das Werk konsequent auf einen Raum hin öffnet, in dem das schizophrene Sein es ganz einnimmt, um dergestalt – in extremis sozusagen – darzutun, was keine Sprache außerhalb des Strudels, der sie verschlingt, hätte sagen und kein Abgrund, der nicht zugleich Gipfel ist, hätte zeigen können.

So sieht faktisch die Aufgabenstellung von Laplanches Buch aus. Es hebt zunächst ganz bescheiden in der Art einer herkömmlichen ‚Psycho-Biographie‘ an, durchquert dann auf einer Diagonalen den gesamten Raum, den es sich abgesteckt hat, und deckt eigentlich erst am Ende diejenige Fragestellung auf, die dem Text von Anfang an schon Profil gegeben hatte und insgesamt sein intellektuelles Niveau anzeigt. Es ist die Frage, wie eigentlich eine Sprache beschaffen sein müßte, um in der Lage zu sein, über das Gedicht und den Wahnsinn in *ein und demselben* Diskurs zu sprechen. Welche Art von Syntax geht durch den Sinn, der sich aussagt, *und* die Bedeutung, die sich interpretiert, hindurch?

Aber vielleicht müßte man, um den Laplancheschen Text aus seinem eigenen Geist zu erhellen, in all seiner Macht systematischer Verkehrung, diese Frage, wenn nicht beantwortet, so doch zumindest adäquat gestellt haben: Von woher sollte uns eigentlich die Möglichkeit einer solchen Sprache zuwachsen, einer Sprache, die sich so lange nun schon als ‚natürlich‘ begreift, d.h. die so nachhaltig blind ist für ihre eigene Problematik?

Von dem Augenblick an, wo das christliche Abendland seinen Künstlern einen Namen gab, verlieh es deren Existenzen auch die anonyme Form des Heldischen: ganz so, als käme in diesem Zusammenhang dem Namen des Individuums selbstredend nur die blasse Rolle einer rein zeitlichen

Markierung innerhalb eines Zyklus‘ identischer Wiederholungen zu. Vasaris ‘Vite‘ stellten sich entsprechend die Aufgabe, Altüberliefertes zu erzählen; die Ordnung, der seine Schicksale angehören, ist eine satzungsmäßige und rituelle. In ihr kündigt sich das Genie bereits im Kind an: aber nicht etwa psychologisch in Form von Frühreife, sondern in Gestalt eines ureigensten Anspruchs, der Zeit an und für sich voraus zu sein und nicht anders als vollendet in Erscheinung zu treten. Das Genie wird nicht geboren, es ersteht – unvermittelt und flüchtig – aus einem Bruch in der Geschichte. Wie der Held, so zerbricht auch der Künstler die Zeit, um sie aus sich selbst heraus wieder zu erneuern. Das Ereignis seiner Erscheinung tritt in der Regel in Verbindung mit einer Schicksalswende auf, deren geläufigste Form wohl die Episode des Verkennens-Wiedererkennens bietet: Giotto war Schäfer und zeichnete seine Schafe auf Stein, als Cimabue auf ihn aufmerksam wurde und sich im selben Moment schon vor seiner wenngleich noch verborgenen Größe verneigte (ganz wie in den mittelalterlichen Epen, wenn der Königssohn aufgrund eines mysteriösen Zeichens plötzlich unter den Bauern, die ihn aufzogen, als solcher erkannt wird). Darauf folgen dann in der Regel mehr symbolische als wirkliche Lehrjahre, die letztlich stets auf eine eigenartige, da von vornherein ungleiche Konfrontation von Meister und Schüler hinauslaufen: auf der einen Seite der alte Meister, der meint, seinem Zögling noch alles bieten zu können; auf der anderen ein Zögling, der seinerseits längst schon alles besitzt. Schon beim ersten Aufeinandertreffen stellt eine ungewöhnliche Leistung die gewohnten Verhältnisse auf den Kopf. Das begnadete Kind schwingt sich zum Meister des Meisters auf und tötet ihn symbolisch, denn seine Herrschaft war im Grunde unrechtmäßig, und der noch namenlose Schäfer verfügte in Wahrheit bereits über ältere Rechte: Verrocchio gibt aus diesem Grund die Malerei auf, nachdem er Leonardo den Engel zur Taufe Christi hat malen sehen; der alte Ghirlandaio verneigt sich vor dem jungen Michelangelo. Zur wirklichen Souveränität bedarf es jedoch noch einer weiteren Probe des Geheimnisses, die der Künstler sich nun allerdings selbst abverlangt. Dabei hält er – wie der unter einer schwarzen Rüstung und mit heruntergelassenem Visier kämpfende Held – sein Werk solange peinlichst verborgen, bis er es – in absoluter Vollkommenheit erst – enthüllt: ein solches Gebaren legte etwa Michelangelo bei seinem ‘David’ an den Tag oder Uccello beim Fresko über der Pforte von San Tommaso. Damit sind ihm die Schlüssel zur Macht ausgehändigt. Seine Macht ist die des Demiurgen: der Maler verfertigt ein Double, eine Art brüderlichen Rivalen unserer Welt, der

vermittelt einer zweideutigen Augenblicklichkeit die Illusion an deren Stelle setzt und diese von ihrem angestammten Platz verdrängt. Leonardo bemalte den Rundschild des Ser Piero mit Ungeheuern, die in ihrer Schrecklichkeit der Natur effektiv in nichts nachstanden. In dieser Wiederkehr aber, in der Perfektion dieses absolut Identischen erfüllt sich ein langgehegter Wunsch des Menschen. Er scheint endlich freigesprochen, wie jener Filippo Lippi buchstäblich, der es einer Anekdote zufolge angeblich einem Portrait seines Herrn von unglaublicher Ähnlichkeit zu verdanken hatte, daß dieser ihn aus der Gefangenschaft entließ.

Die Renaissance entwarf die Künstlerpersönlichkeit in einem epischen Bild, in dem offenbar archaisierende Elemente des mittelalterlichen Helden mit Themen der griechischen Initiation zusammenfließen. Vor diesem Hintergrund klären sich dann auch die gleichzeitig so bedeutungs- wie widerspruchsvollen Strukturen von Geheimnis und Entdeckung; einem sich selbst blendenden Illusionismus; einer angeblichen Rückkehr zur Natur, die zugleich doch auch das ganz *Andere* sein soll; dem Eintritt in ein neues Land, das sich dann doch stets wieder als das *Selbe* herausstellt. Der Künstler konnte aus der Jahrhunderte währenden Anonymität der Barden nur heraustreten, indem er Kräfte und Sinn dieser epischen Wertigkeiten auf sich selbst übertrug. Die Dimension des Heldischen ging zu einem Zeitpunkt vom Heros auf einen über, der ihn nur repräsentiert, als die abendländische Kultur ihrerseits eine Welt der Repräsentation wurde. Das Werk wird fürderhin seinen Sinn nicht mehr allein daraus ziehen können, Monument zu sein, steinernes Gedächtnis in der Zeitenflucht. Es wird künftig selbst Teil der Legende sein, die es bis vor kurzem nur besang. Das Werk wird damit ‚Gebärde‘, und zwar in zweifacher Hinsicht: einmal, weil es dem Menschen und seinen vergänglichen Taten den Schein bleibender Wahrheit verleiht; dann aber auch, weil sie ihn selbst auf eine Art mit der wunderbaren Ordnung des Künstlerlebens in Verbindung bringt, als sei allein diese die seiner Natur eigentlich entsprechende. Beim Renaissancemaler handelt es sich um die erste subjektive Flexion des Heroen, bei seinem Selbstportrait nicht mehr nur um eine gleichsam am Bildrand erstohlene Teilhabe des Künstlers an seiner Darstellung. Diese steht – als Werk des Werkes sozusagen – stattdessen nun ganz im Zentrum eines Schaffens, das in der Gleichsetzung von Ursprung und Ziel schließlich auf die absolute Heroisierung desjenigen abzielt, dem die Helden letztlich Auftritt wie Dasein zu verdanken haben.

Im Inneren der künstlerischen Gebärde ist damit aber zugleich

eindeutig ein Selbstbezug angelegt, der dem Helden fremd war. Der Heroismus als ihre primäre Erscheinungsform ist in sie gleichsam nur eingeschlagen, und zwar als Art und Weise, sie – an der Grenze von Realität und Fiktion – für sich und die anderen mit der Wahrheit des Werkes einwerden zu lassen. Eine so prekäre wie unzerstörbare Einheit. Sie trägt in sich schon das Potential zu allen weiteren Spaltungen: sie ermöglicht den ‚fehlgeleiteten Helden‘, dem das Werk Leben und Leidenschaften abspricht (wie den lüsternen Filippo Lippi, der eine Frau, die er nicht besitzen konnte, malte, um „seine Glut zu löschen“); den seinem Werk ‚verfallenen Helden‘, der sich und sein Werk in ihm verliert (wie jener Uccello, der ‚der eleganteste und originellste Maler seit Giotto‘ hätte werden können, hätte er nur die auf die Perspektive verschwendete Zeit stattdessen auf Menschen und Tiere verwendet); den (selbst von seinesgleichen) ‚verkannten Helden‘ (wie der von Tizian verstoßene und in der Folge lebenslang von den venezianischen Malern abgelehnte Tintoretto). Diese ‚Abenteuer‘, die sich eins ums andere zwischen die Gebärde des Künstlers und die Dichtung des Helden schieben<sup>7</sup> und sie zunehmend voneinander absetzen, eröffnen aber zugleich prinzipiell die Möglichkeit zu einer zweideutigen Sichtweise der Dinge und einer nicht minder zweideutigen Gebrauchsweise der Wörter, die die Gebärde gleichzeitig zu einer Angelegenheit des Werkes machen wie dessen, was es nicht ist. Zwischen dem Thema des Heroischen und den quer dazu verlaufenden Bahnen, auf denen es sich verliert, tut sich ein Raum auf, auf den man bereits im 16. Jahrhundert argwöhnisch hinblickte und den das unsrige nur im Taumel blinder Selbstvergessenheit durchquert: in ihm wird der ‚Wahnsinn‘ des Künstlers stattfinden. Dieser Raum identifiziert ihn mit seinem Werk und distanziert ihn von den Anderen (von allen jenen, die schweigen); und er versetzt ihn gleichzeitig in dessen Außen, was ihn blind macht für Dinge, die er mit eigenen Augen sieht, und sogar taub werden läßt für Worte, die er selbst ausspricht. Es handelt sich dabei nun aber nicht mehr um jene platonische Form der Trunkenheit, die den Menschen insgesamt unempfänglich machte für die illusorische Realität, um ihn dann nur umso unmittelbarer ins volle Licht der Götter zu rücken, vielmehr um einen gleichsam unterirdischen Zusammenhang, der die Äußerlichkeit des Werkes und dessen, was es nicht ist, in der Sprache einer sich verdunkelnden Innerlichkeit formulieren läßt. In dieser

<sup>7</sup> Im Original ein Wortspiel von ‚le geste‘ (die Gebärde) und ‚la geste‘ (das Heldenepos).

Perspektive wird dann auch das an und für sich befremdliche Projekt einer autonomen ‚Künstler-Psychologie‘ begreiflich, die beständig vom Wahnsinn bedroht sein soll und doch niemals ein echt pathologisches Thema entwickelt. Sie ist in den Grund jener schönen, heroischen Einheit eingelassen, der selbst die größten Maler ihren Ruhm verdanken werden, die ihnen aber auch zusammen mit dem Namen ein dementsprechendes Maß an Verzweiflung, Negativität und Unzeitgemäßheit zuwies. Die Dimension des Psychologischen ist die Entsprechung in unserer Kultur zur einstmaligen epischen Sichtweise und als solches deren reines Negativ. Und wir sind von daher mit der Frage nach dem Wesen des Künstlers wohl oder übel an deren querstehende und andeutende Perspektive gebunden, die die einst stillschweigende Verbindung von Werk und seinem ‚Anderen‘ (deren ritualisierten Heroismus und deren gleichbleibende Zyklen Vasari zur Darstellung brachte) nun dazu nötigt, sich zu erkennen – und zu verlieren.

Dieser Einheit, dieser ‚Gebärde‘ soll unser Diskurs zur Sprache verhelfen. Ist sie für uns endgültig verloren, oder ist sie nur bis zur Unzugänglichkeit verstellt von der Öde jener Diskurse über ‚Kunst und Wahnsinn‘, die in ihrer ganzen Abgedroschenheit (ich denke etwa an Vinchon<sup>8</sup>) wie Hilflosigkeit (ich denke an den guten Fretet<sup>9</sup> und viele andere) einerseits nicht in der Lage sind, ohne sie auszukommen, die andererseits aber mit ihren endlosen Wiederholungen auch dazu beitragen, sie zu verbergen, zu verdrängen und abzunützen. Daß sie in ihnen schlummern darf, gibt sie nur um so sicherer dem Vergessen anheim. Wie nun aber der Text Laplanches beweist (wenn auch gewiß der einzige, der die Ehre einer bis dahin so glanzlos gebliebenen Dynastie rettet), läßt sie sich von einem entsprechend rigoros und kompromißlos geführten Diskurs indes durchaus zum Leben erwecken. Seine außergewöhnliche Lektüre der Texte setzt gleich eine ganze Reihe von Problemen frei, die die Schizophrenie neuerdings wieder mit Nachdruck der Psychoanalyse stellt.

Denn was läßt uns eigentlich so sicher sein, daß der leere Platz des Vaters auch wirklich *der* ist, den Schiller in Hölderlins Vorstellung zunächst einnimmt, um ihn dann zu verlassen? Daß es *dieselbe* Stelle ist, die auch die Götter der späten Texte mit ihrer Untreue noch einmal aufleuchten lassen, bevor sie Hesperien endgültig dem Gesetz der Institu-

tionen überließe? Oder einfacher noch: welche ist nun die eigentliche Wirklichkeit dieser Figur des *Selben*, deren Konturen bereits das ‚Thalia-Fragment‘ festhält, die danach in der Begegnung mit Susette Gontard aus dem Realen entgegenkommt, welche ihrerseits in der Diotima der Endfassung absolut getreu gespiegelt wiederkehrt? Welches ist dieses ‚Selbe‘, auf das die Analyse so selbstverständlich meint sich berufen zu können? Worum handelt es sich bei diesem vielbeschworenen ‚Identischen‘, das vermeintlich einen so problemlosen Übergang gestattet vom Werk zu dem, was es nicht ist?

Es gibt im Prinzip viele mögliche Wege zu diesem ‚Identischen‘. Laplanches Analyse wählt eindeutig die sichersten und folgt mal dem einen, mal dem anderen, ohne doch jemals das Ziel aus den Augen zu verlieren, da sie sich stets an jenes ‚Selbe‘ hält, von dessen Eigenschaft als einer unzugänglichen Gegebenheit und berührbaren Abwesenheit sie sich fesseln läßt. Mittels dreier methodologisch unterschiedlicher, aber letztlich konvergierender Verfahren richtet seine Analyse sich auf dieses hin aus: sie rekonstruiert Ähnlichkeiten von Themen im Imaginären, sie skizziert fundamentale Formen der Erfahrung, und sie zieht schließlich die Linie nach, an der Werk und Leben aufeinandertreffen, sich austauschen und wechselseitig im gleichen Maße ermöglichen wie verhindern.

1) Jene mythischen Kräfte, deren so befremdliche wie durchdringende Präsenz in und außer ihm Hölderlins Poesie so eindrucksvoll erfährt, treten beispielsweise in Gestalt einer göttlichen Gewalt auf, die die Sterblichen erfaßt und sie bis zu einer Nähe führt, die sie erleuchtet und zu Asche verbrennt; man erkennt sie aber auch in denen des ‚Jünglings‘ wieder, einem von Eis, Winter und Trägheit gefesselten und erstarrten Strom, der sich jäh losreißt, um weit ab von sich und jenseits seiner selbst, eine ferne, tiefere Heimat zu finden, die ihn aufnimmt. Könnten es nicht *auch* diejenigen Kräfte sein, mit denen die Mutter das Kind an sich bindet, eine Mutter, deren Geiz Hölderlin veranlaßte, freien Zugang bzw. unumschränkte Verfügbarkeit über sein väterliches Erbe zu verlangen? Sind es womöglich nicht sogar jene Kräfte, mit denen er sich im Kampf seines Zöglings konfrontiert sieht, genötigt, sich in ihnen wie in einem Spiegel wiederzuerkennen? Hölderlins Erfahrung scheint gleichermaßen getragen und niedergedrückt von dieser seltsamen Bedrohung durch letztlich absolut ungreifbare Kräfte, die so gut die eigenen wie fremde, ferne wie nahe, himmlische, aber auch unterirdische sein könnten. Dazwischen tun sich imaginäre Distanzen auf, die deren Identität wie das Spiel ihrer wechselseitigen Symbolisierung gleicher-

<sup>8</sup> Jean Vinchon, *L'art et la folie*, Paris 1950.

<sup>9</sup> Jean Fretet, *L'aliénation poétique*, Paris 1946.

maßen begründen wie in Frage stellen. Das Verhältnis ozeanischer Götter zum jugendlichen Quellfluß etwa, handelt es sich bei ihm um eine symbolische Form (und folglich um eine distinkte Aussage) oder aber um den dunklen Untergrund der Beziehungen zur Mutter-Imago selbst? Die Relationen verkehren sich unendlich ins Gegenteil.

2) Dieses gleichermaßen anfangs- wie ziellose Geschehen spielt sich in einem ihm eigenen Raum ab, einem Raum, den die Kategorien von Nähe und Ferne gliedern, derselbe Widerspruch also, der auch Hölderlins Verhältnis zu Schiller beherrschte (und entsprechend von Anfang an zu einem schwierigen Balanceakt machte). Was Hölderlin in Jena ausdrücklich begeisterte, das war die „Nähe der wahrhaft großen Geister“.<sup>10</sup> Aber derselbe Überfluß, der ihn anzieht, läßt ihn auf der anderen Seite nur die eigene Armseligkeit spüren – dazwischen breitet sich eine Wüste aus, ein schutzloser Raum, der bis zum Selbst hin reicht. Diese Dürre bezeichnet faktisch auch die Leerform eines tatsächlichen Überflusses, nämlich einer Aufnahmebereitschaft für die Fruchtbarkeit eines anderen. Der macht sich aber in diesem Fall rar, verweigert und distanziert sich praktisch, bis er den andern seine effektive Abwesenheit erfahren läßt. Von daher bezieht dann auch die Flucht aus Jena ihren Sinn: Hölderlin entfernt sich aus der Nähe Schillers, da er im konkreten Umgang durchweg nur die Erfahrung macht, dem Verehrten selbst nichts bieten zu können und ihm somit unendlich ferne zu stehen; wenn er versuchte, Schillers Zuneigung zu gewinnen, so um sich damit prinzipiell „dem Guten [...] zu nähern“<sup>11</sup> – dasselbe sieht er konkret aber in unerreichbare Ferne gerückt. Er verläßt von daher Jena, um sich jener Form von „Anhänglichkeit“ wieder anzunähern, die sie idealiter verbinden sollte, die aber realiter die tatsächliche Begegnung und leibhaftige Nähe zerstört und ins Unerreichbare entgleiten läßt. Vermutlich steht diese Erfahrungsweise Hölderlins mit einem fundamentalen Raum in Zusammenhang, in welchem sich ihm auch Gegenwart und Abkehr der Götter abspielte, einem Raum, der darüber hinaus ganz allgemein den großen Kreislauf der Natur beinhaltet, die „Eine allumfassende Gottheit“.<sup>12</sup> Aber diese Kreisfigur zeigt sich ungebrochen und unmittelbar derzeit nur im jetzt erloschenen Licht, wie es von Griechenland herüberstrahlte; die Götter sind nirgendwo anders

<sup>10</sup> Brief Nr. 89, StA VI, 139.

<sup>11</sup> Brief Nr. 102, StA VI, 175.

<sup>12</sup> Aus 'Hyperion', 1. Bd.: „Es wird nur Eine Schönheit seyn; und Menschheit und Natur wird sich vereinen in Eine allumfassende Gottheit.“ (StA III, 90)

da als dort; der Genius Griechenlands war „Erstgeborener/ Der hohen Natur“<sup>13</sup>; er ist es also, den es in jener großen Wiederkehr wiederzufinden gilt, die der 'Hyperion' in unendlichem Kreisen besingt. Aber bereits im 'Thalia-Fragment', dem ersten Entwurf des Romans, zeichnet sich ab, daß auch Griechenland nicht der Ort unmittelbarer Göttergegenwart wird sein können: als Hyperion Melite verläßt (der er doch gerade erst begegnet war), um sich entlang der Ufer des Skamandros auf Pilgerfahrt zu den toten Heroen zu begeben, entschwindet auch sie und verurteilt ihn damit zur einer Rückkehr in jene Heimat, wo die Götter anwesend und abwesend, sichtbar und verborgen sind, sich nur in der Zurückgezogenheit eines „große[n] Geheimnis[s]es, das mir das Leben giebt oder den Tod“<sup>14</sup>, manifestieren. Griechenland steht hier ein für jenen fernen Strand, wo sich Götter und Menschen begegnen, in der Art ihrer Gegebenheit füreinander wie ihrer gegenseitigen Abwesenheit. Von daher rührt das Privileg, Land des Lichts zu sein: in ihm nimmt (Punkt für Punkt übrigens der nächtlichen Nähe Novalis' entgegengearbeitet) ein fernes Leuchten Gestalt an, das – wie Adler und Blitz – an der tödlich-liebenden Gewalt des Menschenraubs teilhat. Das griechische Licht, das ist die absolute Distanz, die eine gleichermaßen ferne wie nahe Macht der Götter gleichzeitig negiert und ins Grenzenlose anwachsen läßt. Wo sollte es Schutz geben und wer könnte schützen gegen eine solch absolute Flucht des Nächsten, gegen den bedrohlichen Pfeil aus der Ferne? „Soll denn der Raum für immer solch unbedingte und schimmern-de Entfernung bleiben, solch dürftige Abkehr?“<sup>15</sup>

3) Der 'Hyperion' der Endfassung ist dann entsprechend schon Suche nach einem Fixpunkt: er verlegt ihn in die unwahrscheinliche Einheit zweier faktisch so nahestehender wie logisch unvereinbarer Wesen, wie es Bild und Spiegelbild sind; in ihr schließt sich die Grenze zu einem absoluten Kreis ohne Außen ab, abgeschlossen und rein wie die Freundschaft mit Susette Gontard. In dieser Klarheit, in der zwei Gesichter sich spiegeln, die eigentlich eins sind, ist der Flucht der Unsterblichen Einhalt geboten, das Göttliche im Spiegel gefangen. Die düstere Drohung von

<sup>13</sup> Aus 'Hymne an den Genius Griechenlands': „Jubel! Jubel / Dir auf der Wolke! / Erstgeborener / Der hohen Natur!“ (StA I, 125)

<sup>14</sup> Thalia-Fragment des 'Hyperion': „Es muß heraus, das große Geheimniß, das mir das Leben giebt oder den Tod.“ (StA III, 184)

<sup>15</sup> René Char, Poésies / Dichtungen, hrsg. v. Jean-Pierre Wilhelm, ins Deutsche übers. v. Paul Celan, Johannes Hübner, Lothar Klünner u. Jean-Pierre Wilhelm, Frankfurt/M. 1959, 221 f.

Abwesenheit und Leere scheint endlich abgewiesen. Die Sprache bewegt sich jetzt auf einen Raum zu, der – indem er sich auftut – sie erzeugt und begründet: sie versucht ihn zu schließen, indem sie ihn mit schönen Bildern unmittelbarer Gegenwart auslegt. Das Werk wird damit in zweifacher Hinsicht zur Maßgabe dessen, was es nicht ist: indem es zum einen dessen Oberfläche bilden und es zum anderen qua Entgegensetzung begrenzen soll. Das Werk gründet zugleich im Glück des Ausdrucks wie in der Bannung des Wahns. Dies alles gehört in die Frankfurter Zeit, die Zeit der Hofmeisterstelle bei den Gontards, eine Zeit geteilter Gefühle und erwideter Blicke. Aber Diotima stirbt, Alabanda macht sich auf die Suche nach dem verlorenen Vaterland und Adamas auf die nach einem unmöglichen Arkadien. Eine Figur hat sich in die duale Beziehung des Spiegelbildes eingeschoben, die nicht mehr ist als eine große leere Figur, deren Leere aber den zarten Reflex schluckt, ein Etwas somit, das ein Nichts ist, das aber unter all seinen Formen die *GRENZE* erscheinen läßt: die Unausweichlichkeit des Todes als das ungeschriebene Gesetz der Menschheit; die Unerreichbarkeit göttlicher Existenz für Sterbliche. Im Glück des Werkes erscheint diese *GRENZE*, die zuvor sie selbst war im Unterschied zu allem, was sie nicht war, nun in Gestalt einer Sprache, die ihr Ideal in der Annäherung an die Stille sieht. Die Form des Gleichgewichts kippt jäh um in die eines schroffen Abgrunds, in dem das Werk zu einem Ende gelangt, das es nur dadurch abschließt, daß es sich von sich selbst abzieht. Dasjenige, was es begründet, zerstört es zugleich. Die Grenze, auf welcher sich das zweiseame Leben mit Susette Gontard und den verzauberten Spiegeln des 'Hyperion' ausbalancierte, taucht nun als Grenze *im* Leben wie als Grenze *am* Werk auf (in einer 'grundlosen' Abreise aus Frankfurt das eine, als Tod Diotimas und Rückkehr Hyperions nach Deutschland, „wie der heimathlose blinde Oedipus zum Thore von Athen“<sup>16</sup>, das andere).

Das Rätsel des SELBEN, in dem das Werk dem begegnet, was es nicht ist, äußert sich hier in einer Form, die jene spiegelbildlich verkehrt, in welcher Vasari es schon gelöst sah. Es nistet sich im Herzen des Werkes ein als etwas, was schon im Moment seiner Geburt dessen Verfall bewirkt. Das Werk und *das Andere des Werkes* sprechen nur auf der Grenze des Werkes von *derselben* Sache und in *derselben* Sprache. Es

<sup>16</sup> Aus 'Hyperion': „Demüthig kam ich, wie der heimathlose blinde Oedipus zum Thore von Athen, wo ihn der Götterhain empfing; und schöne Seelen ihm begegneten“. (StA III, 153)

wird von daher für jeden Diskurs, der sich auf den Grund des Werkes richtet, unumgänglich, die Frage nach dem Verhältnis von Wahn und Werk zu stellen (und sei es nur implizite): nicht nur, weil die Themen des Lyrischen und die der Psychose sich ähneln, nicht allein, weil die Erfahrungsstrukturen da und dort isomorph erscheinen, vielmehr weil das Werk als Ganzes die Grenze, die es selbst begründet, bedroht und vollendet, gleichzeitig setzt und überschreitet.

Dem Gesetz größtmöglicher Platitude folgend zieht es das Psychologenvolk nun schon seit Jahren mehrheitlich unablässig zur ‚Frustrationshypothese‘ hin, die meint, im unfreiwilligen Fasten der Ratten ein unerschöpfliches epistemologisches Modell gefunden zu haben. Laplanche verdankt es wohl seiner Doppel-Kultur als Philosoph und Psychoanalytiker, mit seinen Überlegungen zu Hölderlin darüber hinaus bis zur grundsätzlichen Infragestellung des Negativen selbst gelangt zu sein, dorthin, wo die Hegelsche *Wiederholung* Hyppolites und die Freudsche Lacans sich *wiederholen*, d.h. sich in ihrer Verlängerung gegenseitig fordern.<sup>17</sup>

Die deutsche Präfix- und Suffixbildung (*ab-*, *ent-*, *-los*, *un-*, *ver-*) bringt die Formen der Abwesenheit, des Mangels und des Unterschieds, die in der Psychose vor allem das Bild des Vaters und die Waffen der Männlichkeit umgeben, sprachlich deutlicher heraus als das Französische. Man sollte jedoch hinter diesem ‚Nein‘ des Vaters nicht tatsächliches oder mythisches Waisentum als Grund vermuten; auch ist es kein Indiz mangelnder Persönlichkeit des Erzeugers. So eindeutig der Fall Hölderlin auch scheint, er ist im Grunde zutiefst zweideutig. Hölderlin hat seinen leiblichen Vater mit zwei Jahren verloren. Als er vier Jahre alt ist,

<sup>17</sup> Dem Psychologen Jacques Lacan ist die Wiederholung als „Insistenz der signifikanten Kette“ (J. L., Schriften I, Olten 1973, 9) eine Art Ur-Phänomen individuellen Bewußtseins, dem Philosophen (und Hegelexperten) Jean Hyppolite dagegen ein Effekt der Brüchigkeit des absoluten Geistes; dem einen steht sie als „Symbolwerdung“ (ebd.) an der Naht von Körper und Geist, dem anderen am Übergang der Philosophie zur Nicht-Philosophie. Beide orten sie also an zwei äußersten Punkten im Intelligiblen, am untersten und obersten (oder am innersten und äußersten) Punkt der symbolischen Ordnung (wo Foucault sie konvergieren sieht). Hyppolites Begriff der Wiederholung erläuterte Foucault wie folgt: „[...] die Philosophie als unerreichbares Denken der Totalität war für Jean Hyppolite das, was es in der äußersten Regellosigkeit der Erfahrung Wiederholbares gab; das, was sich im Leben, im Sterben, im Gedächtnis immer wieder als Frage stellt und entzieht; so transformierte er den Hegelschen Gedanken von der Vollendung des Selbstbewußtseins in den Gedanken der wiederholt-wiederholenden Frage.“ (M. F., Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt/M. 1991, 46 f.)

heiratet die Mutter erneut, und zwar den Bürgermeister Gock, der nur fünf Jahre darauf stirbt, beim Kind aber offenbar ein derart positives Bild hinterläßt, daß selbst die Tatsache des Halbbruders es niemals zu trüben vermochte. In der Erinnerung befindet sich demnach an der Stelle des Vaters eine im großen und ganzen lichte und positive Gestalt, der als solcher eigentlich nur ihr Tod widerspricht. Diese Art der Abwesenheit läßt sich nicht auf der Ebene eines Spiels von Auftauchen und Verschwinden erklären, sie gehört vielmehr an jenen Ort, wo Sprache und Sprecher sich berühren. Melanie Klein und (nach ihr) Lacan konnten zeigen, daß der Vater – als die dritte Person der ödipalen Situation – keineswegs nur der verhaßte und bedrohliche Rivale ist, daß er zugleich auch einer ist, der allein durch seine Präsenz dem an sich ausufernden Mutter-Kind-Verhältnis, welches darüber hinaus mit dem Phantasma der Verschlingung auch schon erste beunruhigende Formen anzunehmen beginnt, Grenzen setzt. Der Vater ist einer, der trennt (was in diesem Fall aber heißt: der beschützt), und zwar, indem er über den Akt der GESETZgebung Raum, Regel und Sprache in einer Erfahrung höherer Ordnung zusammenfaßt und aufhebt. Mit einem Schlag ist damit der Abstand geschaffen, der zwischen An- und Abwesenheit unterscheidet, das Wort, dessen ursprünglichste Form die des Zwanges ist, sowie die Beziehung von Signifikant und Signifikat, auf der das künftige Gebäude der Sprache, aber auch Verwerfung und Symbolisation der Verdrängung beruhen. Man wird von daher den an der Stelle des Vaters erscheinenden fundamentalen Mangel nicht in funktionalen Begriffen der Karenz fassen können, wie sie sich etwa von der Ernährung her aufdrängen. Sagen zu können, daß er fehlt, daß er verhaßt, verworfen oder verinnerlicht ist, daß sein Bild eine Reihe symbolischer Transmutationen durchläuft, setzt voraus, daß er von vornherein, wie Lacan sagen würde, nicht ‚forclus‘ ist, daß sich an seiner Stelle kein absoluter Abgrund auftut. Die Psychose manifestiert sich hier unmittelbar im Sturz in diese Abwesenheit des Vaters. Sie gehört nicht in eine Ordnung der Wahrnehmungen oder Bilder, sondern in die der Zeichen. Das Nein, welches den Abgrund eröffnet, heißt nicht, daß der Name des Vaters real ohne Träger geblieben wäre, es bedeutet vielmehr, daß der Vater niemals bis zur Nomination vordringen konnte und von daher die Stelle im Signifikanten, von welcher der Vater normalerweise sich und – laut GESETZ – auch die Dinge benennt, entsprechend leer blieb. Auf dieses ‚Nein‘ läuft die Psychose zielstrebig und schnurstracks zu, und sie rührt an ihren tiefsten Sinn, wenn sie unter den phantastischen Gestalten des Deliriums und im

Zusammenbruch der Bedeutungen dann die alles verheerende Abwesenheit des Vaters erscheinen läßt.

Mit Beginn der Homburger Periode macht sich Hölderlin zu jener Abwesenheit hin auf, welche durch den ‚Empedokles‘, von Entwurf zu Entwurf, konsequent vertieft wird. Anfänglich stürzt sich die tragische Hymne ihr noch als dem innersten Herzen der Dinge entgegen, einem zentralen ‚UNENDLICHEN‘, in dem alle Bestimmtheit endet. Im Feuer des Vulkans vergehen bedeutet, in den gleichermaßen offenstehenden wie unzugänglichen Vorhof des ALL-EINEN zu gelangen. Es ist die unterirdische Lebenskraft der Steine und reine Flamme der Wahrheit in einem. Aber im Laufe der Arbeiten am Thema verschieben sich deutlich die Bezüge in diesem fundamentalen Raum: war der Vulkan (Höhe und Tiefe in sich vereinernd) zunächst Schmiede des Chaos, wo alles Vollendete wieder neu beginnt, so bricht nun diese glühende Nähe des Göttlichen auseinander, um einen Blick auf untreu in weiter Ferne schimmernde Götter freizugeben. Es war Empedokles selbst, der die vormals herrliche Allianz löste, indem er sich nämlich einen Gott nannte und die Rolle des Mittlers zusprach. Indem er glaubte, das UNENDLICHE fassen zu können, stieß er (ein Fehler, der ihn als solchen ausmacht, „seiner Hände Spiel“ ist) die GRENZE nur immer weiter hinaus. Aber in der völligen Entfernung der Grenzen deutet sich bereits wieder die List wachsender Götter an: Der geblendete Ödipus beuge sich nur offenen Auges über einen längst verlassenem Strand, wo nun – brüderlich einander beugend – SPRACHE und GESETZ zum geschwätzigen Vaternord rüsten. In der SPRACHE liegt der eigentliche Verstoß: Empedokles profanierte die Götter, indem er sie verkündete, und trieb damit den Pfeil ihrer Abwesenheit ins Herz aller Dinge. Diesem Aussprechen des Empedokles setzt sich aber andererseits die Unbeugsamkeit seines brüderlichen Kontrahenten entgegen; diesem kommt es zu, im Zwischen der Grenze jenes GESETZ zu gründen, welches Erkenntnis an Notwendigkeit und damit Schicksal an Zwangsläufigkeit bindet. Eine solche Form von Positivität kennt kein Vergessen, sie, die sich in der letzten Fassung mit Manes zurückmeldet, und zwar in Form der absoluten Macht des Fragens („O sage, wer du bist! und wer bin ich?“<sup>18</sup>) bzw. als entschiedenster Wille zum Schweigen. Er verkörpert die ewige Frage, die niemals Antwort findet; und doch war gerade er es, der aus den Tiefen von Zeit und Raum erstieg, um ein für alle Mal zu bezeugen, daß Empedokles tatsächlich der

<sup>18</sup> ‚Der Tod des Empedokles‘, 3. Fassung, 3. Auftritt, StA IV, 136.

ERWÄHLTE war, der nun unwiderruflich Entschwundene, durch den allein erst ‚alles wiederkehrt‘: „Und was geschehen soll, ist schon vollendet.“<sup>19</sup>

Diese letzte, scharfe Gegenüberstellung birgt zwei extrem unterschiedliche Möglichkeiten, die faktisch ebenso untrennbar wie logisch unvereinbar sind. Auf der einen Seite entwirft sie die kategorische Umkehr der Götter zu ihrem ätherischen Sein, die damit die irdische Welt endgültig den Hesperiern überlassen; eine Empedokles-Figur, in der sich der letzte Grieche selbst auslöscht; das Paar Christus-Dionysos, das aus den Tiefen des Orients nur aufsteigt, um den heftigen Todeskampf der Götter anzuzeigen. Zugleich aber eröffnet sich das Gebiet einer an ihren äußersten Grenzen verlorenen Sprache, dort, wo diese sich selbst am fremdesten ist, eine Zone von Zeichen, die sich auf nichts richten, einer Unbeugsamkeit, die nicht leidet: „Ein Zeichen sind wir, deutungslos“.<sup>20</sup> Hier liegt zweifellos der Ursprung des Spätstils, hier liegt aber auch der Ursprung des Wahnsinns. Die Bahn, die der Rückzug der Götter und – in Gegenrichtung – die Rückkehr der Menschen zur heimatlichen Erde beschreibt, folgt demselben gnadenlosen Gesetz, das Hölderlin zur Abwesenheit des VATERS und seine Sprache zu jenem fundamentalen Abgrund im Signifikanten treibt, seine Poesie zum Stammeln des Irrsinns und sein Werk zur Abwesenheit des Werkes.

Laplanche hatte sein Buch mit der Frage eingeleitet, ob Blanchot womöglich – im Hinblick auf Hölderlin – nicht allzu früh auf den Horizont des Signifikanten verzichtet, sich auf das undurchsichtige Moment des Wahnsinns zurückzieht und die stumme Einheit der Schizophrenie beschwört, ohne sie als solche zu hinterfragen. Aus ‚unitarischer‘ Sicht hält er ihm vor, einen Bruch dort angesetzt zu haben und von einer absoluten Katastrophe der Sprache ausgegangen zu sein, wo es doch darüber hinaus noch hätte möglich sein können – vielleicht ad infinitum –, den Sinn des Wortes und den Grund der Krankheit für sich sprechen zu lassen. Aber Laplanche vermag seinerseits ein solches Kontinuum nur zu behaupten, indem er außerhalb der Sprache jene rätselhafte Identität voraussetzt, welche allein es ihm in der Tat ermöglichen könnte, in einem Atemzug vom Wahnsinn *und* vom Werk zu sprechen. Laplanche legt außerordentliche analytische Fähigkeiten an den Tag: sein flüssiger und doch gründlicher Diskurs durchquert in einer Art äußerst rapiden Umspringens ohne

<sup>19</sup> ‚Der Tod des Empedokles‘, 3. Fassung, 2. Auftritt, StA IV, 133.

<sup>20</sup> ‚Mnemosyne‘, 2. Fassung, 1. Vers, StA II, 195.

Übergriffe das Gebiet zwischen poetischen Formen und psychologischen Strukturen, womit er einen unmerklichen Transfer analoger Figuren in beide Richtungen bewirkt. Aber ein Diskurs (wie derjenige Blanchots), der seinen Ort grammatikalisch als genau jenes ‚und‘ zwischen Wahnsinn *und* Werk bestimmt und entsprechend das Zwischen auf seine irreduzible Einheit hin befragt bzw. nach der Wirklichkeit des Raumes, der sich damit eröffnet, ein solcher Diskurs kommt nicht umhin, explizit die Frage nach der GRENZE zu stellen, d.i. nach genau jener Linie, wo der Wahnsinn unwiderruflich zum Bruch wird.

Trotz scheinbarer Identität ihrer Inhalte also (die in der Tat austauschbar sind und gleichermaßen repräsentativ für ihren Gegenstand) sind sich die beiden Diskurse zutiefst wesensfremd. Selbst eine noch so perfekt koordinierte Dechiffrierung poetischer und psychologischer Strukturen könnte diesen prinzipiellen Unterschied nicht aus der Welt schaffen. Und doch stehen sie sich andererseits auch wiederum unendlich nahe (auf dieselbe Art wie das Mögliche der Möglichkeit nahesteht, die es begründet), da ein *Kontinuum des Sinns* zwischen Werk und Wahn allein von jenem *Rätsel des Selben* her denkbar ist, wie es sich in der *Absolutheit des Bruchs* zeigt. Der Zerfall des Werkes im Wahnsinn, die Leere, in welche es das poetische Wort wie zum eigenen Untergang zieht, das ist es, was zwischen ihnen den Text einer Sprache autorisiert, der ihnen wohl zwangsläufig gemeinsam sein muß. Dabei handelt es sich aber keinesfalls um eine abstrakte Figur, es handelt sich vielmehr um eine historische Konstellation, nach deren Bedeutung unsere Kultur sich selbst zu befragen hätte.

Laplanche meint, in der ‚Jenaer Depression‘ die ersten Anzeichen von Krankheit im Leben Hölderlins erkennen zu können. Was die Art dieses depressiven Geschehens angeht, stimmen die Umstände allerdings nachdenklich: post-kantianische Krise und Atheismus-Streit, die Spekulationen Schlegels und Novalis‘ sowie der Lärm der Revolution in unmittelbarer Nachbarschaft, all das macht Jena nämlich zu genau jenem Ort in der abendländischen Welt, wo diese sich jäh zu unterhöhlen beginnt; der Konflikt von potentieller An- oder Abwesenheit der Götter, von endgültigem Rückzug oder unmittelbar bevorstehender Rückkehr hat hier in der europäischen Kultur ein essentielles Vakuum entstehen lassen, aus dem zugleich (und als ein und dieselbe) die Frage nach der Endlichkeit des Menschen und der Wiederkehr der Zeiten hervorgeht. Das neunzehnte gilt gewöhnlich als dasjenige Jahrhundert, welches sich die Dimension der Geschichte eröffnete. Doch diese ließ sich faktisch nur auf dem



Untergrund eines räumlichen und die Zeit negierenden *Kreises* erschliessen, der vom Kommen und Gehen der Götter kündigt und zum Menschen von seiner Rückkehr zum Ursprung der Endlichkeit spricht. Der Tod Gottes hallte eigentlich mehr in der Sprache nach als in unserer Affektivität, er realisierte sich weniger in einer konkreten Angst vor dem Nichts als vielmehr in einem Schweigen, das sich an der Stelle seines Prinzips ausbreitete und von dem kein Werk (vorausgesetzt es handelt sich nicht um reines Geschwätz) fürderhin wird absehen können. Der Sprache kommt von nun an ein souveräner Status zu; sie tritt nun an und für sich so auf, als käme sie von anderswoher, als spräche sie aus einem Jenseits, wo niemand, jedenfalls kein Mensch mehr spricht; sie wird aber auch nur unter der Bedingung Werk sein können, daß sie bei der Verfertigung ihres Diskurses stets zu dieser Abwesenheit hin gewendet spricht. So gesehen ist das Werk also eigentlich das Produkt eines Sprachverzehr; Eschatologie wird damit bis auf weiteres zur Struktur literarischer Erfahrung; ihrer Abstammung nach sicherlich die letzte. Char hat es gesagt: „Als der Damm des Menschen zu wanken begann, angesogen vom gewaltigen Riß der Entgöttlichung, da versuchten Worte in weiter Ferne, Worte, die nicht verlorengahn wollten, dem ungeheuren Druck zu widerstehen. Hier entschied sich die Dynastie ihres Sinns. Ich lief bis ans Ende der sintflutlichen Nacht.“<sup>21</sup>

Innerhalb dieses Geschehens kommt Hölderlin eine herausragende Stellung und exemplarische Bedeutung zu: Er hat den Zusammenhang zwischen dem Werk und seiner Abwesenheit, zwischen der Abkehr der Götter und dem Verlust der Sprache zugleich hergestellt und gezeigt. Er hat an der Figur des Künstlers die Spuren falscher Größe getilgt, welche ihn bis dahin der Zeit zu entheben, alle Gewißheiten zu begründen und das Geschehen insgesamt ins Sagbare zu rücken schienen. Der epischen Einheit, die noch bei Vasari herrschte, hat Hölderlins Sprache jene entscheidende Fragmentierung zugefügt, die in unserer Kultur schlechthin konstitutiv ist für das Werk und die es kategorisch an seine eigene Abwesenheit bindet, an seinen von jeher vorgesehenen Zerfall in einem Wahn, der ihm ursprünglich schon innewohnt. Es ist Hölderlin, der es uns anderen (uns gelehrtem Hornvieh) nun erlaubt, die Hänge jenes unglaublichen Gipfels abzugrasen, den er erklimmt und der die *Grenze* bezeichnet – eine Psychopathologie des Poeten wiederkäuend.

(Aus dem Französischen von Klaus Vogel)

<sup>21</sup> René Char, a.a.O., 227.

## Ein ‚verbotenes Wort‘? Mutmaßungen zum Verhältnis von Foucaults Diskurstheorie und Hölderlins Dichtungspraxis

Von

Klaus Vogel

Die Verbindung der Namen Foucault und Hölderlin ruft ein merkwürdig widersprüchliches Verhältnis von Selbstverständlichkeit und Unsagbarkeit, von Ausdrücklichkeit und Verschwiegenheit herauf. So ist es einerseits nicht mehr als ein Gemeinplatz, wenn man sagt, daß Hölderlin für Foucault von hervorragender Bedeutung gewesen sei. Man geriete andererseits allerdings in keine geringe Verlegenheit, wenn man dies zu begründen hätte, denn Foucault geht das Verhältnis an keiner Stelle frontal an, thematisiert es nicht ausdrücklich. Er bestätigt wohl das Hervorragende der Bedeutung, indem er den Namen des Dichters wiederholt und an ganz zentralem Ort nennt (so mehrfach in ‚Die Ordnung der Dinge‘<sup>1</sup>), er spezifiziert und begründet diesen besonderen Wert aber nicht weiter. Der Name Hölderlin fungiert effektiv als Chiffre in Foucaults Werk, Inbegriff von etwas, wovon de facto der Begriff fehlt.

Einer analogen Diskrepanz begegnet man auch im Zusammenhang mit Foucaults Hölderlin-Aufsatz<sup>2</sup> (im folgenden HA abgekürzt), verschoben von der Seite der Produktion auf die der Rezeption. Denn trotz der philosophisch angezeigten Wichtigkeit hielt man ihn im Hinblick auf Foucaults Werk offenbar nicht für wichtig genug, um ihm in seinen gesammelten ‚Schriften zur Literatur‘<sup>3</sup> unbedingt einen Platz einzuräumen. Auch fiel die Reaktion auf Foucaults Beitrag zur Hölderlin-Forschung auffällig zurückhaltend aus. Er begründete (soviel läßt sich aus der Distanz inzwischen schon sagen) im Hinblick auf Hölderlins Werk jedenfalls nicht (wie andernorts) einen eigenen Diskurs.

<sup>1</sup> Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge (OD)*. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt/M. 1974. Siehe dort S. 76, S. 402, S. 460.

<sup>2</sup> M. F., *Le „non“ du père (NP)*. Jean Laplanche, Hölderlin et la question du père. Critique 178, 1962, 195-209. (Inzwischen auch in der bei Gallimard herausgegebenen Sammlung: M. F., *Dits et Ecrits*, Vol. I (1954-1969), Paris 1994, 198-203). Übersetzung in diesem Band.

<sup>3</sup> Vgl. M. F., *Schriften zur Literatur*, München 1974.

Dafür ließen sich zweifellos pragmatische Gründe anführen. Die äußere Form der Rezension (und der ihr anhängende Ruf des Uneigentlichen und Unwesentlichen) könnte dazu beigetragen haben, daß der Aufsatz unübersetzt blieb; die Tatsache, daß er nicht übersetzt wurde, wiederum dazu, daß er so folgenlos verhallen konnte.<sup>4</sup> Es wäre also nichts als Zufall, daß der Philosoph so konsequent zu seinem Verhältnis zum Dichter schwieg, und mithin bedeutungslos, daß Foucaults Hölderlin-Studie keine Kreise zog? Im folgenden soll eine andere Ursache erwogen werden: die Möglichkeit eines ‚Sprachverbots‘ (wie Foucaults Diskurstheorie entsprechende Sachverhalte bezeichnete). „Die Zuni“, so erläutert sie deren Funktionsweise exemplarisch, „die den Inzest verbieten, erzählen den zwischen Bruder und Schwester, und die Griechen erzählen die Ödipussage; der Code Napoléon (1808) schaffte demgegenüber die alten Strafgesetze gegen Sodomie ab; aber die Sprache des 19. Jahrhunderts war der Homosexualität gegenüber (wenigstens in ihrer männlichen Form) weit unduldsamer als die vergangenen Epochen. [...] Eines Tages wird man wohl die Sphäre der Sprachverbote in ihrer Autonomie untersuchen müssen.“<sup>5</sup> In ‚Die Ordnung des Diskurses‘ hat Foucault diese Sprachverbote darüber hinaus auch als Quelle von neuen Denkweisen und Ursprung philosophischer Themenstellungen gekennzeichnet: „Ich frage mich“, so heißt es dort zu solchen vom Diskurs ausgeschlossenen ‚Wörtern‘, „ob sich nicht gewisse Themen der Philosophie als Antworten auf diese Einschränkungs- und Ausschließungsspiele gebildet haben und sie vielleicht auch verstärken.“<sup>6</sup> Könnte Hölderlins Poesie nicht ein solch „verbotenes Wort“ (OdD, 16) im Diskurs der Moderne sein? Und Foucaults Theorie des Diskurses eine entsprechende Antwort? Ihr Verhältnis mithin ein Zusammenhang, den man womöglich *aus gutem Grund* besser verschleierte?

<sup>4</sup> Auch wird man der deutschen Aufsatzsammlung schwerlich Absichtlichkeit unterstellen können: Sie folgt in ihrer Auswahl einer italienischen (von Cesare Milanese im Verlag Feltrinelli). Die Neuauflage bei Fischer (1988) hat sie wiederum unverändert übernommen.

<sup>5</sup> M. F., Der Wahnsinn, das abwesende Werk (WW). In: Ders., Schriften zur Literatur, a.a.O., 123.

<sup>6</sup> M. F., Die Ordnung des Diskurses (OdD), Frankfurt/M. 1991, 30.

Auch die Existenz des HA widerspricht an sich einer solchen Hypothese nicht (wie man zunächst vielleicht meinen könnte). Ja, er bestätigt sie nachgerade durch seine Eigenarten. Denn auch in ihm spricht Foucault die philosophische Bedeutung Hölderlins nicht aus, er spricht sie genau besehen nicht einmal an. Sein Schweigen ist an dieser Stelle allerdings beredter denn andernorts, da die thematische Zentralität Hölderlins hier alle (also auch die impliziten) Aussagen direkt auf den Dichter bezieht. Es ergeben sich so vom HA aus zumindest Thesen zum ‚wahren‘ Verhältnis Foucault-Hölderlin.

1) Der Aufsatz indiziert zunächst einmal generell eine Zentralität Hölderlins in Foucaults Denken dadurch, daß dieses ihn zum Ort methodischer Selbstreflexion macht. An der Schwelle vom Systematiker (und Psychologen) zum Historiker (und Philosophen) stehend, entwickelt und entwirft Foucault just im HA sein methodisches Programm. Sieht man genau hin, erkennt man ihn als verkappten (und Foucaults eigentlichen) ‚Cours de la méthode‘; sieht man lang genug hin, kommt einem aus der Beschreibung der Laplancheschen Vorgehensweise die Technik der Foucaultschen ‚Histoires‘ entgegen: ein Verfahren, begrifflich geschiedene Sphären in äußerst rapidem Springen zu überblenden und zu assoziieren (bei Laplanche angeblich ein Springen zwischen poetischen Formen und psychologischen Strukturen<sup>7</sup>; bei Foucault dann eines zwischen wissenschaftlichem Diskurs und historischem Dokument). Daß die Besprechung der fremden Methode (derjenigen Laplanches in seinem Hölderlin-Buch) hier der Reflexion und Darstellung der eigenen lediglich als Vorwand gedient haben könnte, würden auch die Wahl des Genres und das Disproportionale seiner Umsetzung bestätigen (die Rezension bietet sich einerseits einem Vorhaben der verkappten Selbstdarstellung wie kein anderes an; sie hat andererseits in diesem Fall de facto die Dimensionen eines monumentalen Essay).<sup>8</sup>

Es handelt sich hierbei um die erste Variante einer für den HA insgesamt charakteristischen Dialektik von Sprechen und Schweigen. Es

<sup>7</sup> Vgl. NP, 207.

<sup>8</sup> Auf die Intention der Selbstdarstellung würde auch die Hervorhebung der Laplancheschen ‚Doppel-Kultur‘ (s. NP, 204) als Psychologe und Philosoph hinweisen, die bekanntlich auch Foucault selbst ausmachte.

ist seine Eigenart, in ein und derselben Geste zu zeigen und zu verbergen: Foucaults Denken zeigt den theoretischen Stellenwert des fremden Werkes an (desjenigen Hölderlins), indem es ihn zum Ort methodischer Selbstreflexion macht; es negiert ihn, insofern es den Tatbestand nicht expliziert. Der Philosoph zeigt die Technik des eigenen Werks, indem er sie beschreibt; er negiert sie zugleich als solche, indem er sie gleichsam unter falschem Namen vornimmt und explizit einem fremden Werk zuweist (und die Verleugnung ist im Fall einer Rezension besonders scharf, da es sich bei dem genannten Namen nicht um eine Fiktion, sondern einen authentischen Autor handelt).<sup>9</sup>

2) Der HA ist aber auch insofern aufschlußreich, als er konkret einen möglichen Grund für die herausragende Bedeutung Hölderlins andeutet. Denn seine explizite Charakterisierung des Hölderlinschen ‚langage‘ verweist nachdrücklich auf deren faktische Übereinstimmung mit Foucaults Definition des Diskurses an anderer Stelle. Dem formalen Akt der Identifikation des Denkens mit dem Werk des Dichters entspräche somit de facto eine substantielle Identität von Begriffen; der Gegenstand des HA scheint (empirisch wie logisch) mit dem zentralen Gegenstand der Foucaultschen Philosophie übereinzustimmen.<sup>10</sup> Beide – ‚langage‘ und ‚discours‘ – faßt diese als *Ereignis*; beide repräsentieren ihr (wenn auch wohl spiegelverkehrt) jenen paradoxen Ereignistypus, der „nicht zur Ordnung der Körper“ gehören soll, aber als Effekt doch nicht jenseits von ihr denkbar ist: „Und dennoch ist es [das Ereignis, K. V.] keineswegs immateriell, da es immer auf der Ebene der Materialität wirksam ist, Effekt ist [...]“. (OdD, 37)<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Das Schweigen Foucaults zum eigenen Werk betrifft vor allem die ars poetica seiner Schreibweise, die unterschwellige ‚Poetik‘ seiner ‚Histoires‘, das auch die ‚Archäologie des Wissens‘ (M.F. Archäologie des Wissens (AW), Frankfurt/M. 1981), der vermeintlich eigentliche ‚Cours de la méthode‘ Foucaults, konsequent wahr. (Vgl. dazu vom Verf., Foucaults Ästhetik. ‚Paragrana‘. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie 4/1, 1995, 184-200.)

<sup>10</sup> Könnte die Ähnlichkeit der beiden ‚Techniken‘ noch eine zufällige sein (zumal Foucault die seine ja ausdrücklich nicht dargestellt hat), so ist die Identität der Begriffsinhalte dagegen eine objektive und als solche nachprüfbar.

<sup>11</sup> Der Definition des Diskurses über das Ereignis ließe sich die über die ‚Aussage‘ (énoncé) an die Seite stellen. Auch sie wird als faktisch diskursives Element gefaßt; beide verbindet logisch ihre Paradoxie: „Die Aussage existiert also weder auf dieselbe Weise wie die Sprache (obwohl sie aus Zeichen zusammengesetzt ist, die in ihrer Individualität nur innerhalb eines natürlichen oder künstlichen sprachlichen Systems definierbar sind), noch auf dieselbe Weise wie irgendwelche der Wahrnehmung gegebenen Gegenstände

Von hier aus dann auf die philosophische Bedeutung Hölderlins zu schließen, liegt nahe: Um sich überhaupt in der, wie es heißt, „auf den ersten Blick paradoxen Richtung eines Materialismus des Unkörperlichen bewegen“ (OdD, 37) und einen Diskurs denken zu können, der „weder Substanz noch Akzidens, weder Qualität noch Prozeß“ sein soll, bedarf Foucaults ‚Philosophie des Ereignisses‘ (ebd.)<sup>12</sup> nämlich unbedingt der Positivität jener ‚unzugänglichen Gegebenheit‘ bzw. ‚berührbaren Abwesenheit‘ („présence inaccessible“, „tangible absence“ [NP, 201]), als welche der HA Hölderlins ‚langage‘ bestimmt.<sup>13</sup> Erst von dessen historischer Faktizität aus wird es möglich, dieselbe Art von (paradoxe) Materialität auch philosophisch für den Diskurs in Anspruch zu nehmen. (Was der Diskurs erst noch unter Beweis stellen muß, nämlich seine faktische Existenz, das ist am Gedicht unumstößliche Evidenz.) Der Dichter Hölderlin wäre also deshalb von so herausragender Bedeutung für Foucault, weil seine historische Existenz grundlegend ist für dessen Begriff des Diskurses; weil dieser von jenem die Substanz bezieht und der Poesie des einen in der Philosophie des anderen (unausgesprochen) die Rolle eines Paradigmas zukommt. Hölderlins Gedicht wäre mithin jener ominöse (und so problematische) Ort, von dem aus Foucaults Diskurs gedacht ist und, ihn verschwiegen zu haben, entsprechend Ursprung aller „Folgeprobleme“.<sup>14</sup> Foucaults Bekenntnis zum ‚fröhlichen Positivismus‘<sup>15</sup> aber, das man (durchaus nicht unbegründet!) nie so recht ernstnehmen wollte, träfe so gesehen schlicht zu (auch wenn es zweifellos eine seltsame Art von Positivität ist, auf die er sich stützt).<sup>16</sup>

Diesen zunächst rein hypothetischen Zusammenhang von Dichter und

(obwohl sie immer mit einer bestimmten Materialität ausgestattet ist und man sie stets gemäß räumlich-zeitlichen Koordinaten einordnen kann).“ (AW, 125) Als sprachliches Ereignis schlägt die ‚Aussage‘ auch empirisch eine Brücke zu Hölderlins ‚langage‘, die dieselbe Paradoxie konstituiert.

<sup>12</sup> Und als solche etikettierte er sie ausdrücklich (und die programmatische Bedeutung dieser Bezeichnung unterstreichend) just in seiner Antrittsvorlesung am Collège de France.

<sup>13</sup> Die Kongruenz mit einer ‚Aussage‘, die „gleichzeitig nicht sichtbar und nicht verborgen“ (AW, 158) ist, liegt auf der Hand.

<sup>14</sup> Probleme wie ‚Wahrheits-Relativismus‘, ‚Beschreibung‘, ‚Diskursautonomie‘, ‚historischer Wandel‘ u.a. (vgl. Hans Herbert Kögler, Michel Foucault, Stuttgart 1994, 60 ff.).

<sup>15</sup> Vgl. dazu AW, 182.

<sup>16</sup> Diese Perspektive birgt zwei entscheidende Vorteile im Hinblick auf Foucaults Werk: Man bräuchte den Philosophen nicht länger des „positivistischen Selbstmißverständnisses“ zu zeihen und seine ‚Archäologie des Wissens‘ auch nicht (als nicht ‚auf der Höhe‘) vom restlichen Werk abzuspalten (s. Kögler, a.a.O., 66).

Diskurs stützt von der Gegenseite Foucaults Literaturbegriff, der zu beiden – zum Dichter wie zum Diskurs – Beziehungen unterhält. An Hölderlins Gedicht knüpft seine frühe, ontologisch ausgerichtete Version substantiell an. Zur Eigenart von Foucaults derzeitiger ‚littérature‘ gehört, daß sie sich gerade nicht *dadurch* bestimmt, „was sie sagt, auch nicht durch die Strukturen, die sie etwas bedeuten lassen“ (WW, 127), sondern über ihre seinsmäßige Zugehörigkeit zu einem „Raum des Doppelten, jenem Hohlraum des Trugbilds, in dem das Christentum sich an seinen Dämonen berauschte und in dem die Griechen die leuchtende Gegenwart ihrer pfeilbewehrten Götter fürchteten.“<sup>17</sup> Wie man sieht, befindet sich ihr Begriff exakt zwischen traditionellem und modernistischem Textverständnis.<sup>18</sup> Jenes „Sein der Sprache“ (OD, 77), das Foucault Literatur nennt, meint ausdrücklich „nicht die Menschen und nicht die Zeichen“ (AP, 118), es hebt vielmehr beide rigoros in einer umfassenden Existenzstrategie auf, die begrifflich unverkennbar mit Hölderlins Sprache („langage“) korrespondiert.<sup>19</sup>

Foucaults spätere und nun historische Auffassung von ‚littérature‘ knüpft dagegen explizit an Diskurs an. Die „neue Seinsweise der Literatur“, die der Begriff *jetzt* meint, definiert sich selbst als „eine Art »Gegendiskurs«“ (OD, 76): ein Kontinuum, das „am Ende des 18. Jahrhunderts die Schwelle zum Dasein überschreitet“<sup>20</sup>, sich „von Hölderlin zu Mallarmé, zu Antonin Artaud“ (OD, 76) erstreckt und – gleichsam die Rückseite des Diskurses und die Kehrseite seines Wissens bildend – eine gemeinsame „Erfahrung Hölderlins, Nietzsches, Heideggers“ (OD, 402) formuliert bzw. tradiert. Mit Hölderlin verbindet diese historische Version nicht nur, daß sie ihren Ursprung ausdrücklich dort haben soll, wo er „sich bis zum Geblendetsein gewahr wurde, er könne nur noch in einem Raum sprechen, von dem sich die Götter abgewandt hatten, und daß das Sprechen es nur noch sich selbst verdanke, wenn es den Tod umginge.“ (US, 95) Mit Hölderlin verbindet

<sup>17</sup> M. F., Aktaions Prosa (AP). In: Ders., Schriften zur Literatur, a.a.O., 118.

<sup>18</sup> Diese Tatsache (eine ‚zarte‘, d.h. kaum merkliche, aber faktisch abgrundtiefe Differenz) motivierte wohl auch Foucaults ausführliche Polemik mit Derrida. Vgl. dazu: M. F., Mon corps, ce papier, ce feu. In: Ders., Histoire de la folie à l’âge classique, Paris 1975, 583-603.

<sup>19</sup> Eine systematische wie historische Rekonstruktion dieser modernen Lebensstrategie enthält vom Verf.: Der Wilde unter den Künstlern. Zur Strategie des Anderen seit Friedrich Hölderlin, Berlin 1991.

<sup>20</sup> M. F., Das unendliche Sprechen (US). In: Ders., Schriften zur Literatur, a.a.O., 101.

diese radikal gegen alle etablierten literarhistorischen Kategorien gedachte Denk-‚Tradition‘ Foucaults auch, zum einen nur im Namen aufgerufen zu werden (nun in Namenketten, wie oben zu sehen ist) und zum anderen auf exakt dieselbe Weise fundamental für Foucaults Diskurs zu sein, wie Hölderlins ‚langage‘ es war: Erst von deren historischer Positivität aus läßt sich nämlich über alle etablierten Brüche hinweg das Kontinuum einer spezifisch modernen Episteme behaupten und rechtfertigen. Die beiden Literaturbegriffe sind also miteinander nicht so unvereinbar, wie es zunächst den Anschein gehabt haben mag, denn ihr Unterschied ist ausschließlich perspektivischer Natur: der eine analysiert systematisch, was der andere historisch beschreibt. Der neuere, der historische, hat sich gegenüber dem ontologischen in der Substanz nicht verändert. Hölderlins Dichtung aber wäre damit folglich gleich zweifach grundlegend für die Existenz des Foucaultschen Diskurses: der begrifflichen Substanz wie empirischen Ausgedehtheit nach, als Paradigma *und* als Ursprung, theoretisch *und* historisch.

Ein entsprechend dimensionierter Zusammenhang kann dem Philosophen nicht entgangen, die Systematik der Vermeidungen dem Autor nicht ‚passiert‘ sein. Warum schwieg er dazu? Warum erläuterte Foucault den ‚Positivismus‘ seines Denkens sowenig wie die unterschwellige Ästhetik seiner ‚Geschichten‘? Auch der HA vermag in dieser Hinsicht keine endgültigen Klarheiten zu schaffen. Seine strenge Koordination von Verbergen und Zeigen aber, seine systematische Verbindung von fremdem und eigenem Werk, legt immerhin den Schluß nahe, es könnte *ein* Sprachverbot sein, das die besondere ‚Poetik‘ des Foucaultschen Werks zusammen mit dessen Verbindung zu Hölderlins Poesie unterdrückte: ein und dasselbe ‚verbotene Wort‘. Ein Kuriosum scheint ein solch gleichermaßen vitales wie verbotenes Verhältnis zu bezeugen. Das Diktum vom Tod des Menschen, die wohl bekannteste und in ihrer tiefen Zweideutigkeit sicherlich suggestivste Stelle in Foucaults Werk, zitiert in Bild und Wort die Fragmente des ‚Hyperion‘ – ohne das Zitat als solches kenntlich zu machen. Foucaults ‚Die Ordnung der Dinge‘ beschließt die berühmte Formulierung: „[...] daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“ (OD, 462); bei Hölderlin lautet eine verblüffend ähnliche: „Ist der Mensch nicht veraltert, verwelkt, ist er nicht, wie ein abgefallen Blatt, das seinen Stam nicht wieder findet und umhergescheucht wird von den Winden, bis es der Sand begräbt?“ (StA III, 252)

Das Verhältnis ist jedoch auch aus entgegengesetzter Blickrichtung auszumachen. Das will sagen: aus der Sicht der Foucaultschen Diskurstheorie läßt sich die prekäre Stellung Hölderlins zum Diskurs der Moderne, der Status seines ‚langage‘ als eines ‚verbotenen Wortes‘, problemlos und plausibel begründen: Der Dichter, so würde diese argumentieren, fügt sich keiner der gängigen „Autor-Funktion[en]“ (OdD, 21). Das Subjekt widersetzt sich nachhaltig der begrifflichen Identifikation; das Objekt (Hölderlins Gedicht) sperrt sich gegen den Kommentar, dem es zum Spiegel wird, in welchem sein „Traum einer maskierten Wiederholung“ (OdD, 19) auf die eigene Paradoxie gestoßen wird.<sup>21</sup> In Interpretationen, die allzu offenkundig Selbstzitate sind, sieht er sich dazu genötigt, sein Prinzip des verkaptten „Rezitierens“ (OdD, 19) wiederzuerkennen (und muß sich damit selbst verdächtig werden).<sup>22</sup>

Konkret, so ließe sich dieser hypothetische Tatbestand weiter ausführen, artikuliert sich das Verbot dieses Wortes (d.h. das Unsagbare der *Wirklichkeit* der Hölderlinschen Sprache) einerseits als ein Überschuß von Körperlichkeit am Text und andererseits als ein Überschuß von ‚Sinn‘ im Leben. (Aus dieser Konstellation resultieren dann auch zwei grundlegende Probleme der Hölderlin-Forschung.) Das eine, ein hermeneutisch nicht weiter auflösbarer signifikanter Rest (und das philologische Problem), benannte Peter Szondi als ‚Geheimnis‘ dieser Poesie: „Gelänge es“, so erläutert Szondi den Sachverhalt, „die Diktion solcher Verse in Worte zu fassen, einen Tonfall, darin die Sicherheit des Wissens und das Gericht über sich selbst, Aufschwung und Verzweiflung sich ineinander verschlungen haben, man wäre dem Geheimnis der Hymnen näher und wüßte zugleich, warum man sie als Spätwerk empfindet.“<sup>23</sup> (Dies ist nun aber gerade *nicht* möglich.) Das andere, das psychologische Problem, grenzte Jean Laplanche vermittelt zweier ‚Grundüberzeugungen‘ ein, die er seinem (dem von Foucault rezensierten)

<sup>21</sup> Er muß – so faßt sie Foucault – „zum ersten Mal das sagen, was doch schon gesagt worden ist, und muß unablässig das wiederholen, was eigentlich niemals gesagt worden ist.“ (OdD, 19)

<sup>22</sup> Man denke nur an Heideggers ‚Wesen der Dichtung‘ und Adornos ‚Parataxis‘. Sind diese Figuren der Interpretation nicht allzu offenkundig Miniaturen der jeweiligen Philosophie?

<sup>23</sup> Peter Szondi, Hölderlin-Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis. Frankfurt/M. 1970, 40.

Hölderlin-Buch voranstellte: „Daß Hölderlin kein Kunstwerk, sondern ein authentischer Dichter ist und daß er ohne jeden noch so geringen Zweifel die letzten vierzig Jahre seines Lebens im Wahn zugebracht hat [...]“<sup>24</sup> Die Verwechslung des Dichters mit einem Werk weist Laplanche hier deshalb so ausdrücklich zurück (obwohl sie doch eigentlich selbstverständlich sein sollte!), weil sie negativ auf jenen de facto vorhandenen Sinnüberschuß verweist, der ihn zur Hypothese vom ‚fehlenden Vater‘ führt (wie Foucault danach zum fehlenden Namen-des-Vaters). Die spezifische Werkähnlichkeit des Wahns (die *Gesetzmäßigkeit* einer nichtsdestoweniger ganz und gar realen Psychose, die, wie Foucault bemerkte, Hölderlins Sprechen durch die Poesie der Hymnen hindurch systematisch zum Stammeln des Wahnsinns treibt)<sup>25</sup> stellt aber – und das ist das eigentliche Skandalon des ‚Falles Hölderlin‘ – damit nicht weniger als die Opposition des Wahnsinns zur Vernunft schlechthin in Frage.<sup>26</sup>

In der theoretischen Perspektive von Foucaults HA gehen philologisches und psychologisches Problem ineinander auf. Es sind nicht zwei, es ist hier nur ein Problem. Rührt seine entschiedene Ausrichtung auf das Problem der Werkgrenze damit also offenkundig an ganz fundamentale der Hölderlin-Forschung, so löst seine partielle Verlegung der Autorfunktion in den Diskurs – man traut den Augen kaum – diese mit einem Streich auf. Da die verschiedenen Argumentationsstrategien, die Foucault dabei zur Anwendung bringt, nur unterschwellig gegeben und ihr Zusammenhang nicht unmittelbar einsehbar ist, scheint es sinnvoll, ihn in seinen Grundzügen nachzuzeichnen: Indem er (am Beispiel von Hölderlins Jenaer und Frankfurter Periode und in Verbindung mit seiner Korrespondenz bzw. dem ‚Hyperion‘) eine ganze Reihe von Entgrenzungsphänomenen von Kunst und Leben herausarbeitet; indem er (anhand von Vasaris ‚Vite‘) das ihnen entsprechende Verhalten als eine spezifisch künstlerische Existenzstrategie ausweist, deren radikaler Ästhetizismus auf eine Verkörperungsidee des Heros am Übergang zur Neuzeit zurückgeht (und somit historisch fundiert ist), läßt er – angesichts eines Werks, das systematisch Kunst und Leben quert und mit seinen Formationen Person

<sup>24</sup> Jean Laplanche, Hölderlin und die Suche nach dem Vater, Stuttgart 1975, 14.

<sup>25</sup> Bei Foucault heißt es: „[...]cette droite impitoyable qui dirige Hölderlin vers l’absence du Père, son langage vers la béance fondamentale du signifiant, son lyrisme vers le délire, son œuvre vers l’absence d’œuvre.“ (NP, 207) (Vgl. in der Übersetzung das Ende des vorletzten Abschnittes.)

<sup>26</sup> Auch dies, laut Foucault, ein wesentliches Ausschließungsprinzip des Diskurses. Vgl. OdD, 12.

und Text gleichermaßen überzieht – die ganze Fragwürdigkeit dieser begrifflichen Scheidungen hervortreten. Dieser ersten, vornehmlich negativ ausgerichteten Dekonstruktion herkömmlicher Begrifflichkeit (der sich die derzeitige Forschung durchweg auf die eine oder andere Art verpflichtet sieht) folgt dann eine Rekonstruktion des Geschehens aus eigener Sicht: Indem Foucault (mit Lacan) den Psychismus prinzipiell der Sprache annähert und die Leere, die die Todeserfahrung zweier Väter bei Hölderlin hinterlassen hat, de facto als einen symbolischen Defekt bestimmt, analysiert er zugleich den Ursprung der Psychose als die Homonymie von „non“ und „nom“: eine so kuriose wie fatale Überlagerung von Negation und Nomination. Indem er (anhand der Empedokles-Fragmente) im Anschluß daran zeigt, daß das Werk diese Problematik durchweg im Verhältnis der Menschen zu den Göttern thematisiert, läßt er mit der Unsagbarkeit des Heiligen in der Moderne eine zweite Kongruenz erscheinen: der (unsagbare) Name des leiblichen ist funktional identisch mit dem (ebenfalls unsagbaren) Namen des himmlischen Vaters. (Der Titel 'Le „non“ du père' verdichtet in sich den komplexen Verweisungszusammenhang und erhebt topisch – über seine formale Einheit – zugleich Anspruch auf einen eigenständigen Begriff.)<sup>27</sup> Mit dieser kulturhistorischen Fundierung von Hölderlins Werk im Problem des Heiligen taucht aber hinter dem personalen Autor unabweislich ein anonymes Subjekt als Ursprung des Werkes auf (wie aber auch dessen, was es nicht ist, nämlich des Wahns!). Die beiden Argumentationen (am Problem einer ‚Jenaer Depression‘, die so gut eine Hölderlins wie die seiner Zeit sein könnte) zusammenfassend unterstreicht Foucault abschließend, daß dieses anonyme Subjekt (des Werkes wie dessen, was es nicht ist) ein Problem bietet, wonach *die Kultur* sich eigentlich selbst zu befragen hätte (und worauf Foucaults ‚Diskurs‘, wie man unschwer erkennt, eine mögliche Antwort wäre).

Die Hypothese, Foucaults Philosophie sei im Hinblick auf Hölderlins Poesie praktisch im selben Maße aufschlußreich wie diese für den Diskurs theoretisch fundamental, formuliert sich an dieser Stelle fast wie

<sup>27</sup> Er tut dies in Form von Überlagerung an sich unterschiedlicher Bedeutungsweisen und qua Addition an sich heterogener Teilaussagen, die da wären: eine Homonymie (von ‚non‘ und ‚nom‘) und eine Ambiguität (die von ‚père‘); eine verbale wie gestische Assoziation im Zusammenhang mit der Formel des Kreuzzeichens, die zugleich die Sakralität der Bedeutung anzeigt und (in Verbindung mit der Negation) deren Unmöglichkeit qua gestischem Durchstreichen (das Kreuz) imaginär vorstellt.

von selbst. Kongenialität der Theorie empfiehlt sich als Grund für deren außerordentliche, geradezu skandalöse Effizienz: Bis dahin unvereinbare Perspektiven – wie die der Psychologen und Historiker auf den Dichter, die der Philosophen und Philologen auf den Text, die der Metaphysiker und Politiker auf deren Intentionalität – schließen sich in ihr nicht mehr länger kategorisch aus; der Streit um die Identität des Subjekts (Prophet oder Poet, Schizo oder Simulant), um die Eigentlichkeit der Rede (Mythos oder Literatur), um den historischen Verlauf der Grenze (wo endet das Werk und wo beginnt der Wahn) erscheint in ihr beigelegt; und im Unterschied zu vergleichbaren ‚unitarischen‘ Ansätzen<sup>28</sup> muß dieser die Grenze von Wahnsinn und Werk nicht aufheben, um die Hälften des Hölderlin-Bildes zusammensetzen zu können. Foucaults Philosophie ist in der Lage, das ‚verbotene Wort‘ Hölderlins zu *denken*.<sup>29</sup>

Wenn die Reaktion trotz aller heuristischen Effizienz des HA<sup>30</sup> dennoch eher verhalten ausfiel, so wird dies wohl nur im ersten Moment erstaunen. Denn (im Unterschied zu denen des Philosophen) liegen die Gründe für das Schweigen der Philologen offen zutage. Was dort eine potentielle Inkompatibilität der Theorie mit dem Diskurs des Wissens gewesen sein könnte, ist hier offenkundig eine prinzipielle mit dem der Kritik. Foucaults Analyse gibt dem Philologen nicht nur kein Rüstzeug an die Hand, um methodisch analog mit dem Text umzugehen – sie macht ihn im Gegenteil nachgerade mundtot. Auch Adornos und Heideggers Ansätze waren tendenziell restriktiv<sup>31</sup>; der Foucaultsche ist nun aber exklusiv. Sein ‚non‘ wirkt sich faktisch wie ein Sprechverbot aus, die Theorie des ‚verbotenen Wortes‘ praktisch als eine Art Philologieverbot. Teilt man *deren* Prämissen, erübrigt sich jeder weitere Kommentar von selbst (unabhängig davon, wie sehr ihn der einzelne Text auch

<sup>28</sup> Etwa denen des George-Kreises, von welchen er sich entsprechend gleich einleitend absetzt. Vgl. NP, 195.

<sup>29</sup> Wenn auch nicht restlos zu begründen, was man daran erkennt, daß der Ursprung der ominösen ‚Antizipationen‘ (etwa Susette Gontards in der Kunst) weiterhin im Dunkeln bleibt.

<sup>30</sup> Es gelingt ihm auch die längst überfällige Aufwertung des Dichters noch: Hölderlin avanciert bei Foucault zum Diskursbegründer. Mit ihr schließt der HA: „Hölderlin occupe une place unique et exemplaire“. (NP, 209)

<sup>31</sup> Adorno hinsichtlich des Gehalts: den Sinn der Rede auf ein einziges Formprinzip ‚Parataxis‘ reduzierend (dem man somit nicht entgeht); Heidegger hinsichtlich der Sprechweise, deren mimetisches Prinzip zur Pflicht wird, teilt man seine Prämissen vom ‚Wesen der Dichtung‘.

fordern mag). Jedes Sprechen über Hölderlins Sprache wäre strenggenommen bis nach dem Tod des Menschen zu verschieben (wenn „Sprechen, um nicht zu sterben“ [US, 95], wie Foucault Literatur auch definierte, dann noch einen Sinn haben sollte).

### III

Die bislang nur ideal bestimmte Relation von Dichter und Diskurs, sie schlägt sich allem Anschein nach auch real in der Erscheinung nieder, drückt sich in einer echten literarischen Verwandtschaft der Werke Foucaults und Hölderlins aus. Bereits anlässlich seiner ‚These‘ (die der ‚Histoire de la folie‘ zugrunde liegt) hatte Foucault ausdrücklich gefordert, man müsse über das Talent eines Poeten verfügen, um angemessen über den Wahn sprechen zu können. Canguilhelms witzige Replik („Aber Sie haben es.“<sup>32</sup>) zielt direkt auf eine Eigenart der Foucaultschen ‚Histoires‘, die dieser Forderung vorauszuliegen scheint. An der Oberfläche der Rede scheinbar ungestört dahinfließend, stößt man (vor allem beim Übersetzen) in der Tiefe der Foucaultschen Diskurse unvermutet auf eine ihnen eigene Vertikalität, eine Operation, die die Wörter spaltet, deren Bedeutung systematisch verdoppelt und sie – über die begrifflichen hinaus – zugleich in Bildzusammenhänge einbindet. Ihr Bezeichnungsmodus ist nicht mehr nur rein diskursiv (wie man es von einem des Wissens erwarten sollte), er ist aber auch nicht metaphorisch (oder aber metaphorisch und diskursiv in einem). Sie stellen von daher die Übersetzung nicht nur beiläufig, sondern merkwürdigerweise grundsätzlich vor die Wahl, die Bildlichkeit der Rede (und damit deren Schönheit) oder aber die Folgerichtigkeit des Gedankengangs (und damit dessen Klarheit) zu wahren, sinnliches oder logisches Kontinuum des Diskurses zu erhalten, mithin also Form *oder* Sinn der Rede zu übersetzen.<sup>33</sup> Wie poetische, so stellen Foucaults Diskurse rigoros vor

<sup>32</sup> Vgl. Didier Eribon, Michel Foucault, Frankfurt/M. 1992, 174.

<sup>33</sup> Benjamins Empfehlung, sich ans Wort (als „Arkade“ zum Original) zu halten (W.B., Die Aufgabe des Übersetzers. In: Charles Baudelaire, Ausgewählte Gedichte, Frankfurt/M. 1970, 21), verkehrt sich hier – vom Feld der Poesie auf das des Wissens übertragen – offenbar ins Gegenteil. Wörtlichkeit implantiert dem Foucaultschen Denken im Deutschen nämlich systematisch eine Richtungslosigkeit (und erzeugt einen Effekt intellektuellen Schwindelns), die dem französischen Original durchaus nicht eignet.

die Entscheidung, Wörter oder Sätze zu übersetzen. Diese relative Unübersetzbarkeit teilen Foucaults ‚Histoires‘ mit der absoluten der Hölderlinschen Hymnen (die sich gegen jede Form von Diskursivierung sperren, auch in der eigenen Sprache).

Sollte diese Familienähnlichkeit aber in tatsächlicher Verwandtschaft gründen und de facto eine Annäherung von Poesie und Philosophie bedeuten, so wird man die Unübersetzbarkeit der Foucaultschen ‚Histoires‘ nicht als Äußerlichkeit abtun können (ohne sich in deren Gehalt zu vertun): die kritische Analyse ihres Begriffs hätte demnach auch (literaturkritisch) der Form Rechnung zu tragen. Hölderlins Poesie wüchse damit hermeneutische Relevanz im Hinblick auf Foucaults Philosophie zu: deren Begriff wäre dem Status nach am Sprechen des Dichters abzulesen; Foucaults Wissen so parareal wie Hölderlins Poesie; dessen radikale Version von ‚paraesthetics‘<sup>34</sup> selbst in der Materialität noch signifikant; die Wirkung – und hierin begegnet Foucault Nietzsche wohl am entschiedensten – mithin ein Aspekt ihrer Wahrheit (und diese war bekanntlich außerordentlich).<sup>35</sup> Wie die Rede der ‚Histoires‘ vom Traktat, so unterschiede sich Foucaults Denken damit aber auch prinzipiell von Philosophie. In deren Geschichte wird man es allenfalls noch als Bewußtsein ihres Endes unterbringen können.<sup>36</sup> Davon zeugen nicht zuletzt auch Äußerungen wie die folgende: „Vielleicht wird man eines Tages nicht mehr recht wissen, was Wahnsinn gewesen sein mag. Seine Gestalt wird sich so in sich selbst verschlossen haben, daß keine Entzifferung der hinterlassenen Spuren mehr möglich ist. Und werden

<sup>34</sup> Den treffenden Begriff prägte David Carroll, der die Foucaultsche Version jedoch nicht angemessen abhebt. (Vgl. D.C., Paraesthetics, Foucault, Lyotard, Derrida, New York 1987.)

<sup>35</sup> Auf das entschieden Symbolische des Resultats, das radikal zweideutige Sein der Foucaultschen ‚Geschichte‘ zwischen Realität und Fiktion, hat Deleuze aufmerksam gemacht: „In gewisser Weise kann Foucault erklären, nie etwas anderes als Fiktion geschrieben zu haben [...]. Andererseits jedoch kann Foucault ebenso behaupten, er habe nie etwas anderes als Reales und mit Realem geschrieben, da alles an der Aussage real und alle Realität hier manifest ist.“ (Gilles Deleuze, Foucault, Frankfurt/M. 1992, 32.)

<sup>36</sup> Nicht aber, wie Manfred Frank vorschlug, an der „Grenze zwischen klassischem Strukturalismus und Neostrukturalismus“. (Manfred Frank, Was ist Neostrukturalismus? Frankfurt/M. 1983, 234.) Einer entsprechend ‚retotalisierenden‘ Lesart muß es in der Tat so vorkommen, als halte Foucault (als einziger der Neostrukturalisten) am „Repräsentationsmodell des Zeichens“ (ebd., 160) fest, wohingegen dieser meint, etwas zu denken, „was in keinem Fall ausgehend von einer Theorie der Bedeutung gedacht werden kann.“ (OD, 77)

diese Spuren für den unwissenden Betrachter überhaupt mehr sein als einfach schwarze Zeichen?“ (WW, 119)

Foucault mag sich mit seiner Prognose getäuscht haben. Sicherlich. Aber sollte jemals ein solcher Zustand tatsächlich eintreten, so würde sich mit dem Status des Wahnsinns zweifellos auch der der ‚schwarzen Zeichen‘, wie der Blick auf Hölderlins Wahnsinn auch der auf sein Werk sich wandeln. Das Interesse gälte dann vielleicht weniger dem Sinn der Gedichte als vielmehr dem Effekt seiner Poesie. Womöglich träte Foucaults Philosophie der ‚schwarzen Zeichen‘ im selben Maße hervor wie die des Wahnsinns zurück, und man verstünde nun besser, warum seine „Ontologie der Literatur“ (SL, 93) (wie seine komplementär dazu angelegte ‚Anthropologie des Ausdrucks‘)<sup>37</sup> Projekte bleiben mußten, und die Gründe für das Mißverhältnis von Diskurs und Dichter wären ebenso evident wie die für Foucaults Schweigen dazu plausibel (und nicht mehr der Rede wert). Eines scheint jedoch gewiß: das ‚Zeitalter der Vernunft‘, dem Foucaults Interesse galt (und nicht nur das klassische), läge dann *hinter* uns.

<sup>37</sup> Vgl. M. F., *Dream, Imagination and Existence*. In: M. F. und Ludwig Binswanger: *Dream and Existence*, hrsg. v. Keith Hoeller, Seattle 1986, 74.

## Rudolf Lohbauers Bild ‚Hyperions Fahrt nach Kalaurea‘

Von

Walther Ludwig

### I

Rudolf Lohbauers Hyperion-Bild wurde 1824 in der Kunst- und Industrieausstellung in Stuttgart<sup>1</sup> und 1970 in der Ausstellung zu Hölderlins 200. Geburtstag in Marbach<sup>2</sup> gezeigt, nachdem Alfred Kelletat das zuletzt 1833 in einer Druckschrift erwähnte Bild<sup>3</sup> 1957 im Hölderlin-Jahrbuch der wissenschaftlichen Öffentlichkeit vorgestellt, seine Entstehungsbedingungen untersucht und seine Beziehung zu Hölderlins ‚Hyperion‘ nachgewiesen hatte. Da ich mit diesem Bild, das immer im Wohnzimmer meiner Eltern hing, aufgewachsen bin und es oft betrachtet und literarische, künstlerische und historische Materialien zu seiner Erklärung gesammelt habe, erlaube ich mir, als Beitrag zur Rezeptionsgeschichte des 1997 vor zweihundert Jahren zuerst gedruckten Hölderlinschen Briefromans einige ergänzende Bemerkungen zu Kelletats grundlegendem Aufsatz vorzulegen. Sie betreffen die literarischen Beziehungen, den symbolischen Gehalt, die künstlerischen Vorbilder, den Stil und die Besitz- und Verstehensgeschichte des Bildes.

Das Gouache-Gemälde hat nach den Proportionen des goldenen Schnittes das Format 73 x 45, 5 cm, ist von einem 0,4 cm breiten schwarzen

<sup>1</sup> Schwäbische Chronik, 10. Oktober 1824, zitiert bei Alfred Kelletat, Rudolf Lohbauers Hyperion-Brief und Hyperion-Bild aus dem Jahre 1824. HJb 10, 1957, 182-190; 182. In dem Ausstellungsbericht von 1824 findet sich der nicht auf dem Bild vorhandene Titel des Bildes ‚Hyperions Fahrt nach Kalaurea‘.

<sup>2</sup> Werner Volke, Hölderlin zum 200. Geburtstag, Eine Ausstellung des Schiller-Nationalmuseums Marbach a.N., München 1970 (Sonderausstellungen des Schiller-Nationalmuseums Katalog 21), 199-201 mit Abb. vor S. 257. Zur damaligen Rezeption des Bildes vgl. Clara Menck, Hyperions Überfahrt nach Kalaurea, Lohbauers Gemälde – ein Dokument aus dem Kreis um Hölderlin. Beiträge zur Landeskunde von Baden-Württemberg 1970, Heft Nr. 4, 15 f., und: dieselbe, Ruhig und schreckenfroh, Bilder der Marbacher Hölderlin-Ausstellung, Frankfurter Allgemeine Zeitung 1970, Nr. 120, Feuilleton.

<sup>3</sup> Conversations-Lexikon der neuesten Zeit und Literatur in vier Bänden, Leipzig: Brockhaus 1833, Bd. 2, 918-920, zitiert bei A. Kelletat [wie Anm. 1], 182.



Tuschrand begrenzt, auf graues Papier aufgeklebt, das es rahmend umgibt, und in den originalen gekehlten, goldbronzierten und in einem inneren und äußeren Streifen vergoldeten hölzernen Rahmen klassizistischen Stils gefaßt. Das Bild ist rechts unter dem Tuschrand mit schwarzer Tusche signiert „R. Lohbauer fecit 1824“. Lohbauer malte es im Sommer 1824 in Stuttgart<sup>4</sup>, als er als Topograph in der württembergischen Landesvermessung mit zeichnerischen Arbeiten beschäftigt war.<sup>5</sup> Er malte es in Erinnerung an seinen im Juli 1823 zusammen mit Eduard Mörike und Johann Georg Schreiner Hölderlin in Tübingen abgestatteten Besuch<sup>6</sup> und als Reaktion auf seine Lektüre der zweiten 1822 erschienenen und ihm im Mai 1824 von Mörike zugesandten Auflage des 'Hyperion'. Es war die Zeit, als er wie manche andere Württemberger selbst an dem Freiheitskampf in Griechenland teilnehmen wollte<sup>7</sup> und seine Freunde Ernst Friedrich Kaufmann und Eduard Mörike bedrängte mitzuziehen.

## II

Die schon von Kelletat gegebene Beschreibung des Bildinhalts braucht hier nicht wiederholt zu werden, jedoch sei auf eine Eigenart seiner Form- und Farbgebung aufmerksam gemacht, von der sein volles Verständnis abhängt, das trotz des richtigen Bezugs zu einer Szene des 'Hyperion' bisher noch nicht erreicht worden ist. Die vom Wind aufgerauhten Wellen vor dem Nachen sind tief schwarz-blau mit weißen Wellenkronen. Die Figurengruppe von Hyperion und dem Schiffer mit dem Nachen ist weiß-grau teilweise mit leichter Ockertönung, anders gefärbt nur der blaue Knauf und die blaue Scheide des Schwertes und ein

<sup>4</sup> Es ist bald nach dem 7. Juni 1824 gemalt. In dem Brief dieses Tages dankt Lohbauer Mörike für die kurz zuvor von ihm erhaltene Ausgabe des 'Hyperion' von 1822. Siehe das Zitat bei A. Kelletat [wie Anm. 1], 188.

<sup>5</sup> Vgl. die Angabe in Lohbauers Brief vom 6. Juni 1824 aus Stuttgart an Mörike, A. Kelletat [wie Anm. 1], 188: „bis jetzt und noch eine kleine Zeit Topograph bei d. Land. Vermessg (das habe ich mir insbesondere deßwegen hingeschrieben damit ich jetzt gleich ordentlich anfangen zeichne[n] und fortmache bis es dunkel wird)“.

<sup>6</sup> Vgl. dazu Bernhard Zeller, Ein unbekanntes Hölderlinbildnis. HJb 1954, 128-132, sowie: derselbe u.a., Eduard Mörike, 1804 – 1875 – 1975, München 1975 (Kataloge zu den Sonderausstellungen im Schiller-Nationalmuseum; 25), 144 f.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu allgemein Lampros Mygdalis, Ersatzweg Hellas. In: Aufruhr und Ent-sagung. Vormärz 1815-1848 in Baden und Württemberg, hrsg. v. Otto Borst, Stuttgart 1992 (= Stuttgarter Symposium; 2), 106-127 mit 458-461.

etwas dunklerer ebenfalls blauer Seesack, an dem Schwert und Laute angelehnt sind<sup>8</sup>, sowie der etwas hellere blaue Saum des Gewandes und der gleichfarbene Gürtel des Hyperion. Diese Figurengruppe mit dem Nachen ist auch in den Haaren und den Gewandfalten so plastisch und so exakt gezeichnet, daß sie beinahe wie eine Marmorskulptur wirkt, die sich von dem in zarten Farben leicht aquarellierten Hintergrund kräftig abhebt. Hinter dem Nachen glättet sich das Meer rasch. Es liegt vor der Insel Kalaurea als glatte Fläche, in der diese sich spiegelt. Das Meer, die Insel und die rechts und links hinter ihr sichtbaren Hügelketten des Festlands sind in lichtem Blau, hellem Grau und Weiß gehalten. Über dem Horizont hat der Himmel zunächst einen gelblichen Schimmer, der auf der linken Seite des Bildes stärker ist und höher reicht, während er auf der rechten Seite rascher in das hellste Blau übergeht.

Das Bild hat gewissermaßen drei maltechnisch – und, wie sich zeigen wird, auch bedeutungsmäßig – verschiedene Bereiche: Das dunkle stürmisch gewellte Meer vorne, die plastisch wirkende Figurengruppe mit dem in seiner Länge der Insel entsprechenden Nachen und die – mit anderer Perspektive – verschwebend und entrückt im Meer aquarellierte Insel mit dem Himmel darüber, der etwa die obere Hälfte des Bildes einnimmt und in den nur die Gestalt des Schiffers hineinragt. Beim Betrachter kann zudem Verwunderung erregen der für eine Überfahrt auf dem Meer von der Kykladeninsel Tina (Tenos) nach Kalaurea völlig ungeeignete Nachen und die für einen Aufenthalt in einem von Wellen bewegten Boot ebenso ungeeignete Sitzhaltung des Hyperion. Außerdem fällt die grau-weiße Färbung des Gesichts und der Hand Hyperions auf. Der Oberkörper des stehenden Schiffers ist dagegen teilweise hell ockerfarben getönt, so als ob von links her einige Strahlen der Sonne noch oder schon auf ihn fielen, die dann Hyperions Gesicht nicht erreichen würden. Damit stimmen die Schatten rechts hinter Hyperion und dem Schiffer überein. Aber dies erklärt den bewußten Verzicht auf jede Fleischfärbung der Haut bei Hyperion und dem Schiffer eigentlich noch nicht. Alle diese Eigenheiten erhalten jedoch ihre Erklärung aus der Bedeutung des Bildes bzw. durch seine Vorbilder. Das Bild insgesamt ist auf jeden Fall unrealistisch.

Lohbauer hat für seine 'Hyperion'-Illustration eine bedeutungsreiche und eine Peripetie vorbereitende, am Anfang des zweiten Buches des

<sup>8</sup> A. Kelletat [wie Anm. 1], 183, hat diesen Seesack als ein „zum Knäuel gerollte[s] Schiffstau“ verkannt.

ersten Bandes stehende Episode des Briefromans gewählt. Kellertat hat die Szene, die hier wiedergegeben ist, bereits im Wortlaut zitiert.<sup>9</sup> Das Bild hat jedoch auch andere Stellen des Romans in sich aufgenommen. Auf die einzelnen Figuren und Teile des Bildes bezogene Zitate aus dem Roman sollen die dichten Bezüge zwischen Bild und Roman noch etwas deutlicher machen. Zuerst zum Himmel:

„Der ganze Himmel ist rein. Das weiße Licht ist nur über den Aether gehaucht [...]“ (StA III, 48). „Es war ein heiterer blauer Apriltag, an dem ich hinüberschiffte. [...], und leicht die Luft, wie in höheren Regionen.“ (StA III, 49) „O Schwester des Geistes, der feurigmächtig in uns waltet und lebt, heilige Luft! wie schön ist's, daß du, wohin ich wandre, mich geleitest, Allgegenwärtige, Unsterbliche!“ (StA III, 50) „O geht, und sprecht vom blauen Aether nicht, ihr Blinden!“ (StA III, 51) „[...] das Tagslicht und den Aether!“ (StA III, 61) „[...] beim Aether!“ (StA III, 63)

Zum Meer:

„Das Meer war ungewöhnlich schön und rein [...].“ (StA III, 49) „Daß ja das gute Meer nicht ruhig bleibe [...].“ (StA III, 60)

Zu dem bei Lohbauer waldüberzogenen Kalaurea, auf dessen zwei Gipfeln die Säulenreihen einer Tempelruine, an dessen linker Seite schroffe Felsabstürze, und an dessen Ufer flachdachige Häuser, Zypressen und Zedern sichtbar sind:

„[...] lud ein Bekannter von Kalaurea herüber mich ein. Ich sollt' in seine Gebirge kommen, schrieb er mir; man lebe hier freier als sonstwo, und auch da blüheten, mitten unter den Fichtenwäldern und reißenden Wassern, Limonienhaine und Palmen und liebliche Kräuter und Myrthen und die heilige Rebe. Einen Garten hab' er hoch am Gebirge gebaut und ein Haus; dem beschatteten dicke Bäume den Rücken, und kühlende Lüfte umspielten es leise in den brennenden Sommertagen; wie ein Vogel vom Gipfel der Ceder, blickte man in die Tiefen hinab, zu den Dörfern und grünen Hügeln, und zufriedenen Heerden der Insel, die alle, wie Kinder, umherlügen um den herrlichen Berg und sich nährten von seinen schäumenden Bächen. [...] Er deutete mit dem Finger und wies mir rechts und links das blaue Eiland, [...] die stillen Gipfel in der Ferne [...]. Die Wälder und geheimen Thale reizten mich unbeschreiblich [...].“ (StA III, 48 f.) „Sie wohnte nur einige hundert Schritte von

uns am Fuße des Bergs.“ (StA III, 53) „Vorn am Rande des Berggipfels standen wir nun [...]. Nun trat sie weiter vor, und sah die schroffe Felsenwand hinab. Sie hatte ihre Lust daran, die schröckende Tiefe zu messen, und sich hinab zu verlieren in die Nacht der Wälder, die unten aus Felsenstücken und schäumenden Wetterbächen herauf die lichten Gipfel strekten.“ (StA III, 54 f.) „Dann such' ich die höchsten Berge mir auf und ihre Lüfte [...].“ (StA III, 64) „Wir saßen einst zusammen auf unsrem Berge, auf einem Steine der alten Stadt dieser Insel und sprachen davon, wie hier der Löwe Demosthenes sein Ende gefunden, wie er hier mit heiligem selbsterwähltem Tode aus den Macedonischen Ketten und Dolchen sich zur Freiheit geholfen –“ (StA III, 76) „[...] Notaras Garten [...], unter den immergrünen Cypressen und Cedern.“ (StA III, 99) „[...] wo ist noch Zuflucht? In Kalaureas Wäldern? – Ja! im grünen Dunkel dort, wo unsre Bäume, die Vertrauten unsrer Liebe stehn [...].“ (StA III, 152)

Zu dem Schiffer:

„Mein fröhlicher Schiffer hätte gerne mit mir gesprochen [...]. Er deutete mit dem Finger und wies mir [...].“ (StA III, 49)

Zu Hyperion selbst:

„Oder schau' ich auf's Meer hinaus und überdenke mein Leben, sein Steigen und Sinken, seine Seeligkeit und seine Trauer [...].“ (StA III, 47) „Mitten in meinen finstern Tagen [...].“ (StA III, 48) „Dem Einflusse des Meers und der Luft widerstrebt der finstere Sinn umsonst. Ich gab mich hin, fragte nichts nach mir und andern, suchte nichts, sann auf nichts, ließ vom Boote mich halb in Schlummer wiegen [...] ich war sehr einsylbig. [...] ich sah nicht lange hin, und war im nächsten Augenblicke wieder in meinen eignen lieben Träumen.“ (StA III, 49) „Und wo war sie denn nun, die Todtenstille, die Nacht und Öde meines Lebens? die ganze dürftige Sterblichkeit?“ (StA III, 52) „[...] von der unbegreiflichen Krankheit meines Wesens, eh' ich nach Kalaurea herüberkam –“ (StA III, 66).

Zum Nachen:

„hinüberschiffte“ (StA III, 49) „O daß ja keiner den Kahn mir leihe, daß ja sich keiner erbarme und mir sein Ruder biete und mir hinüberhelfe zu ihr!“ (StA III, 60)

Lohbauer hatte beim Malen also nicht nur die Szene der Fahrt selbst, sondern auch ihren gesamten Kontext vor Augen. Die Fahrt hat bei Hölderlin aber auch eine symbolische Dimension, die ihre Bedeutung für

<sup>9</sup> Danach auch W. Volke [wie Anm. 2], 200 f.

die Romanhandlung betont und ihren Sinn deutet. Sie wurde in den obigen Zitaten noch möglichst ausgespart. Hyperion befindet sich bei Hölderlin anfangs in „Todtenstille“ und „Nacht“ (StA III, 52), aber er kann später sagen: „so lange die Sonne nur scheint und Diotima, so giebt es keine Nacht für mich.“ (StA III, 67) Der Schiffer symbolisiert Charon („und bildete mir ein, ich liege in Charons Nachen“ (StA III, 49)), das Meer den Lethefluß („O es ist süß, so aus der Schaale der Vergessenheit zu trinken.“ (StA III, 49) „O ihr Uferweiden des Lethe!“ (StA III, 68)), Kalaurea mit Diotima ist gleich Elysium („nach Elysium oder wohin? [...] im Lande der Seeligen“ (StA III, 50), „ihr abendröthlichen Pfade in Elysiums Wäldern!“ (StA III, 68), „wie Hyperions Geist im Vorelysium mit seiner holden Diotima gespielt“ (StA III, 70), „meiner seeligen Insel“ (StA III, 87)), und der Himmel ist das Reich des göttlichen Aethers, mit dem sich der menschliche Geist schließlich vereint: „heilige Luft“ (StA III, 50), „blauen Aether“ (StA III, 51), „wo uns ist, als kehrte der entfesselte Geist, vergessen der Leiden, der Knechtsgestalt, im Triumph zurück in die Hallen der Sonne.“ (StA III, 52)

Lohbauer sah sich offenbar vor der Aufgabe, beide Bedeutungsebenen in seinem Bild zur Darstellung zu bringen. Hierdurch erklärt sich seine merkwürdige Gestaltungsweise. Er hat dafür nicht nur, wie im nächsten Kapitel gezeigt werden wird, sozusagen buchstäblich aus Charons Nachen den Kahn des Hyperion gemacht. Auch sein Entschluß, die Hautfarbe von Hyperion und dem Schiffer nicht fleischfarbig-lebendig, sondern in grauweißer Blässe zu zeigen, und der Gegensatz zwischen der bei dieser Figurengruppe und der bei der Darstellung von Insel und Himmel angewandten Malweise sowie das Hell-Entrückte des Hintergrunds und die schwarzen Wasserwellen vorne scheinen durch die Absicht bedingt zu sein, den Betrachter an den Lethefluß, an die Überfahrt eines Toten im Nachen des Charon, an die glückseligen Gefilde Elysiums und an das Reich des Aethers als himmlische Heimat denken zu lassen.

Außerdem ist noch eine weitere, beide Bedeutungsebenen gewissermaßen vereinende und aktualisierende Betrachtungsweise im Sinne Lohbauers erlaubt. Das Bild ist auch ein Symbol für die nie aus den Augen zu verlierende Möglichkeit, daß hinter einer düsteren und ausweglos scheinenden Gegenwart eine ungeahnte helle Zukunft liegt. Lohbauer gab diese Erfahrung in seinem am 7. Juni 1824 an Mörike geschriebenen Brief in der folgenden gleichnishafte Geschichte wieder<sup>10</sup>:

<sup>10</sup> Zitiert nach A. Kelletat [wie Anm. 1], 187.

Gerad fand ich einen Käfer staubig und matt auf dem Boden liegen in einer dunkeln Ecke meines Zimmers; ich hub den Kerl sachte auf und er machte so einen trübseligen Kopf hier wie ich, in dem Staub und Wändeleben drinn, und meinte gewis nun, es werde unter *den* Fingern gar ausgehen – da legte ich ihn auf die Hand und blies ihn hinaus zum Fenster ins Sonnenlicht und der Bursch fieng an zu fliegen und flog über die Strasse hinüber an den Dächern hinauf, höher höher und verschwand endlich im blauen – Ach! daß ich mich auch so aufheben und hinausblasen könnte – [Lohbauer, der gerade jetzt eine solche Möglichkeit für sich in einem Anschluß an die Freiheitskämpfe in Griechenland sah, an denen teilzunehmen er in dem Brief auch Mörike auffordert, fährt fort:] sieh es geschieht! aber auch Dich? – Und wenn meinen Käfer auch ein Spaz derweil weggeschnappt – Er ist lang geflogen! – –

In diesem Sinne war Kalaurea für ihn ein Symbol für das von ihm ersehnte Griechenland, und er, wie er in dem Brief vom 7. Juni 1824 an Mörike selbst schrieb<sup>11</sup>, Hyperion. In dessen finsterer Stimmung konnte sich Lohbauer, der 1818 in einem Brief von seiner „angeborenen und angeerbten Wehmut“ sprach<sup>12</sup>, wiedererkennen. Das Bild war für Lohbauer dann auch Diagnose und zugleich Therapie.

Dieser aktuelle und persönliche Bezug erklärt, weshalb er gerade diese Szene aus dem ‘Hyperion’ für seine Darstellung ausgewählt hat. Für eine Illustration des Romans wären auch manche anderen Szenen mit sehr verschiedenen Sinnschwerpunkten geeignet gewesen. Die Motivation zu Lohbauers Illustration scheint in seinem persönlichen Bezug gerade zu dieser Szene gelegen zu haben. Im Roman war sie letztlich eine – wenn auch äußerst wichtige – Episode, im Bild wird sie zusammen mit ihrer Symbolik zu einer bleibenden Situation.

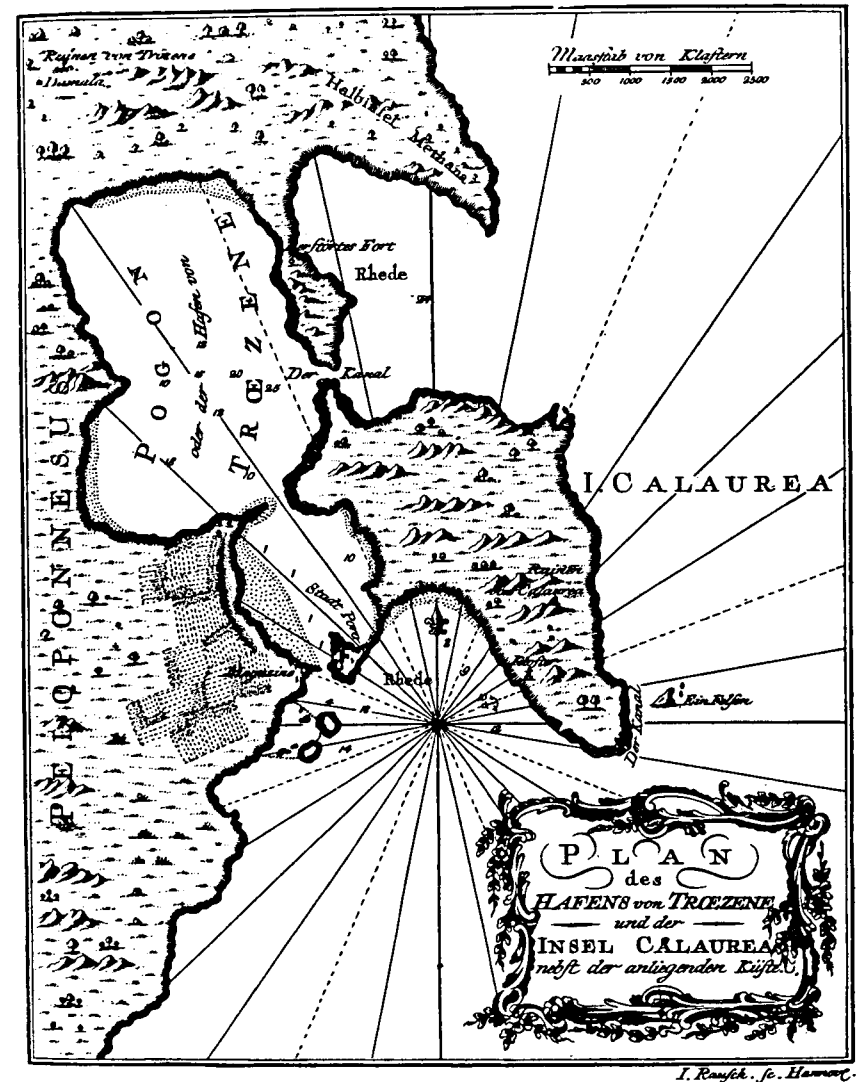
Bekanntlich hat Hölderlin für die topographischen Gegebenheiten in seinem ‘Hyperion’ das ins Deutsche übersetzte Buch von Richard Chandler, ‘Reisen in Griechenland’, Leipzig 1777, verwendet.<sup>13</sup> Der

<sup>11</sup> Zitiert bei A. Kelletat [wie Anm. 1], 187.

<sup>12</sup> Zitiert bei Karl Walter, Rudolf Lohbauer, Burschenschaftler, Redakteur des „Hochwächter“, Professor der Militärwissenschaft in Bern, 1802-1873. In: Lebensbilder aus Schwaben und Franken 9, hrsg. v. Max Miller u. Robert Uhland, Stuttgart 1963, 188-217; 195.

<sup>13</sup> Friedrich Hölderlin, Werke und Briefe. Bd. 3, hrsg. v. Friedrich Beißner und Jochen Schmidt, Frankfurt/M. 1969, 174; 183. Chandlers deutsche Ausgabe von 1777 wurde 1976 mit einem Vorwort von Ludwig Pigenot im Georg Olms-Verlag, Hildesheim/New York, als Facsimile nachgedruckt.

Topograph Lohbauer, der nie in Griechenland war<sup>14</sup>, griff für seine Darstellung Kalaureas zum gleichen Buch. Dort findet sich auf S. 297-302 eine Beschreibung von Kalaurea und zwischen S. 296 und S. 297 eine Tafel mit einer kartographischen Darstellung, die in einer Vignette am rechten unteren Bildrand (also im Südosten der Karte) als „Plan des Hafens von Troezene und der Insel Calaurea nebst der anliegenden Küste“ bezeichnet wird. Die schmale niedere Landzunge, in die die Insel bei Lohbauer links ausläuft und hinter der wieder eine von einer Hügelkette abgeschlossene Meeresbucht sichtbar wird, und die sich hinter der rechten Spitze der Insel öffnende Bucht mit abermals einer Hügelkette dahinter haben ihre Entsprechungen in Chandlers Plan. Um beide Seiten des Hintergrundes links und rechts der Insel zu sehen, mußte der Nachen etwa im Südosten der Insel stehen und der Blick des Betrachters nach Nordwesten gehen. Lohbauer hat dann allerdings die Insel selbst, die nach Chandlers Karte zwischen diesen beiden Punkten zum Betrachter hin vorragt, im Interesse seiner Bildvorstellung abgeflacht und etwa parallel zu dem Nachen verlaufend dargestellt. Der am linken Bildende besonders intensiv gelblich schimmernde Himmel ist dann durch die auf dem Bild nicht mehr sichtbare, im Westen stehende oder gerade untergegangene Sonne verursacht, was der Tageszeit gegen Ende der Fahrt über das Meer entspricht, aber auch einen symbolischen Bezug auf das der antiken Sage nach im Westen liegende Elysium hat. Das linke und rechte Ende der Insel und der dort auf beiden Seiten sichtbare Hintergrund wären ohne Chandler nicht so dargestellt worden. Diese Teile des Bildes ergeben sich nicht aus dem 'Hyperion', sondern aus der Kartographie.



<sup>14</sup> Der in besseren Vermögensverhältnissen lebende Anton Prokesch von Osten machte sich zur gleichen Zeit, als Lohbauer sein Hyperion-Bild malte, seinen Traum, Griechenland zu sehen, wahr; vgl. dazu Georg Pfligersdorffer, Philhellenisches bei Prokesch von Osten. In: *Europäischer Philhellenismus*; 2. Die europäische philhellenische Literatur bis zur 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts, hrsg. v. Evangelos Konstantinou, Frankfurt/M. u.a. 1992, 73-90.

Kalaurea und Umgebung, Karte von Johann Rausch.  
(Aus: Richard Chandler, *Reisen in Griechenland*, Leipzig 1777  
[Nachdruck 1976])

Lohbauer hatte zu dem damals angesehenen klassizistischen Maler Eberhard Wächter (1762-1852)<sup>15</sup>, der wie sein eigener Vater ein Schüler der Hohen Carlsschule in Stuttgart gewesen war, eine enge Beziehung. Familiär stand er ihm nahe, da der Maler Vetter eines Taufpaten Lohbauers, des Regierungsrates Karl Eberhard Wächter, war.<sup>16</sup> Zeit seines Lebens hatte er Verbindung zu ihm<sup>17</sup> und würdigte seine Kunst einige Jahre nach seinem Tod ausführlich in einem Aufsatz in der Beilage zur 'Allgemeinen Zeitung' vom 31. August 1858 aus Anlaß der deutschen Kunstausstellung München 1858 und in kritischer Auseinandersetzung mit einem vorhergehenden Ausstellungsbericht in der gleichen Zeitung.<sup>18</sup> Er spricht dort von mündlichen Erzählungen Wächters („Ich habe die Genesis des Bildes [sc. des 'Hiob'] aus Wächters eigenem Mund“) und von Briefen an ihn („ein povero pittore, wie er sich noch in einem Brief der 30er Jahre an mich unterschrieb“) und führt allgemein aus:

Wächter war in Licht- und Schattengebung schwach. Sein Farbensinn war kein schlechter, aber besser als der von Cornelius. In seinen Gesichtern herrscht das Allgemeine des Ausdrucks, dieses aber richtig, nur mit antiker Temperierung; das realistisch Individuelle und Spezielle fehlt. Die Conception, der Geist, die Skizze, dann der Ausdruck in der ganzen Figur und in der Composition – das war seine Stärke und sein Element: die Mache nicht, die heute epigonisch wirklich erstaunliches leistet und herrscht [...] Trotz allem hat Wächter Bilder gemalt, die als Gemälde mit Farben und Hell und Dunkel sich zeigen dürfen.

Lohbauer zitiert hierfür den 'Bacchus, der zur Leier singt', die 'Sirenen, die Ulysses locken', 'Atalanta' und den 'Sokrates'. Wächter habe eine „durch und durch plastisch gestimmte Künstlerseele“ gehabt, „die den Lessingschen Laokoon lebendig mit sich herumtrug“. Die Charakteristik zeigt zugleich, worauf Lohbauer bei Gemälden achtete, und es springt in

<sup>15</sup> S. Paul Köster, Eberhard Wächter (1762-1852). Ein Maler des deutschen Klassizismus, Diss. Bonn 1968, und Christian von Holst, Hrsg., Zeichnen, Malen, Bilden. Schwäbischer Klassizismus zwischen Ideal und Wirklichkeit 1770-1830, Stuttgart 1993, passim.

<sup>16</sup> Siehe dazu unten Anm. 28.

<sup>17</sup> Vgl. K. Walter [wie Anm. 12], 201; 210.

<sup>18</sup> Deutsche Zeitung, Nr. 243 vom 31. VIII. 1858, S. 3938, „Eberhard Wächter“, gezeichnet: „Thun Lohbauer“, mit Bezug auf Nr. 230 vom 18. VIII., S. 3729, „IV. Carstens, Wächter, Schick“ von Friedrich Pecht.

die Augen, daß mehrere der von Lohbauer für Wächters Bilder festgestellten Eigenheiten auch für sein eigenes Hyperion-Bild zutreffen. Dazu gehören die Bedeutung, die Konzeption und Komposition in ihm haben, das „Plastische“ seiner an antiken Skulpturen geschulten Gestaltungsweise und das „Allgemeine des Ausdrucks“ der Gesichter, denen das „realistisch Individuelle und Spezielle“ durchaus fehlt. Ferner legte Lohbauer bei der Wahl seiner wenigen dunkel schattierten oder aufgehellten Schwarz-, Grau-, Weiß-, Blau-, Ocker- und Gelbtöne für sein Bild augenscheinlich auf eine sehr bedachte Farbgebung Wert.

Auch dafür, daß er sich überhaupt entschloß, eine Szene aus Hölderlins Briefroman darzustellen, dürfte Eberhard Wächter anregend gewirkt haben, denn dieser hatte zahlreiche Illustrationen zu literarischen Werken, so zu mehreren Dramen Schillers und zu Lucans 'Pharsalia', angefertigt.<sup>19</sup>

Vor allem aber war ein malerisches Vorbild für seine Konzeption des Nachens, des stehend mit einem Ruder rudern den Schiffers und des versonnen in dem Nachen sitzenden Jünglings der 'Nachen des Charon', wie ihn Wächter 1815 als Pendant zu seinem 'Kahn des Lebens'<sup>20</sup> gemalt hatte. Ludwig Friedrich Autenrieth (1773-1857), Lohbauers Zeichenlehrer in den Jahren 1818-1820, der gleichfalls aus der Hohen Carlsschule hervorgegangen war, hatte dieses Bild und sein Pendant für das in Tübingen bei Cotta erschienene 'Taschenbuch für Damen auf das Jahr 1816' in Kupfer gestochen.<sup>21</sup> Insbesondere haben dort auch die nach vorn geneigten Köpfe Charons und des jungen Mannes ihre Entsprechung bei dem Schiffer und bei Hyperion. Wenn Lohbauer 1824 Wächters Bild nicht selbst vor Augen hatte, hielt er sich an Autenrieths Stich. Den Schiffer, Hyperion und den Nachen nach dem Muster von

<sup>19</sup> Siehe Paul Köster [wie Anm. 15], Katalog Nr. 54-55, 57-66, 69-74, 144-153.

<sup>20</sup> Vgl. zu ihm Paul Köster, Wächters 'Lebensschiff' und Richters 'Überfahrt am Schreckenstein'. Zeitschrift für Kunstgeschichte 1966, 241-249, und Chr. von Holst [wie Anm. 15], 426 f.

<sup>21</sup> Die ganzseitige Tafel, die den 'Nachen des Charon' darstellt, befindet sich zwischen S. XXII und XXIII und hat das Format 9,3 cm x 6,2 cm; bei P. Köster [wie Anm. 15], Katalog Nr. 31. Der 'Kahn des Lebens' folgt im gleichen Format zwischen S. XXIV und XXV. Erläuterung und Deutung der beiden Bilder geben S. XXII-XXVII. Das Bild Wächters, das als Vorlage für den 'Nachen des Charon' diente, ist verschollen. Wächters Fassung des 'Nachen des Charon' von etwa 1840 (Ölgemälde Staatsgalerie Stuttgart Inv. 898; bei P. Köster, Katalog Nr. 85) ist in der Sitz- und Kopfhaltung des jungen Mannes von Lohbauers Bild weiter entfernt.

Wächters 'Nachen des Charon' zu gestalten, bot sich vor allem deshalb an, weil der Schiffer des Hyperion in einer symbolischen Deutungsebene ja tatsächlich Charon mit seinem Nachen darstellte. So kam dann der eigentlich nur für die Überfahrt über den Fluß Styx geeignete Nachen zu seiner Meeresfahrt.<sup>22</sup> Auch die Wellenbewegung vor dem Nachen hat ihr Vorbild bei Wächter.

Freilich hat Lohbauer nicht nur den rudern den Charon und den sitzenden Jüngling umgestellt und den in der Mitte sitzenden alten Mann entfernt<sup>23</sup> sowie anstelle der höllischen Bergesklippen im Hintergrund das Elysium der Insel Kalaurea gesetzt und das Ufer im Vordergrund weglassen müssen, sondern auch die Figuren selbst noch sehr viel klassizistischer gestaltet. Hierzu näherte er die Kopf- und Körperform seines Schiffers dem Farnesischen Herkules an, was ihm seine besondere Stärke gibt, und ließ sich in der Arm-, Kopf- und Beinhaltung des Hyperion von der trauernden Dacia des Konservatorenpalastes anregen. Beide antiken Skulpturen gehörten zu den am meisten kopierten Roms.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Schon Hölderlin hatte freilich mit seiner Erwähnung von Kahn und Ruder die Vorstellung erweckt, daß Hyperion mit einem Ruder Kahn über das Meer nach Kalaurea fuhr, und war vermutlich dabei selbst von dem verglichenen Nachen des Charon beeinflusst. Richard Chandler, den Hölderlin auch für seine Beschreibung von Kalaurea als Quelle benützte [s. oben Anm. 13], hatte dagegen für die Überfahrt von Aegina nach Poro/Kalaurea natürlich ein mit Rudern ausgestattetes und mit einem Kapitän und Matrosen bemanntes Segelschiff benützt, s. *Reisen in Griechenland, Leipzig 1777*, 297 f.

<sup>23</sup> Den konzeptionellen Sinn des Wächterschen Bildes, nämlich daß Alte und Junge, Bettler und Könige dem Tod gleichermaßen unterworfen sind („König und Bettler, sie sind sich gleich, im Alles ausgleichenden Schattenreich“, *Taschenbuch für Damen* 1816, S. XXII), konnte Lohbauer hier ohnehin nicht verwenden. Wächter hatte für die Bildvorstellung zum Ausdruck dieses Sinnes Lukian verwendet. Der Erklärer im *Taschenbuch für Damen*, S. XXIV, verweist auf „Lucians Tyrannen oder Überfahrt über den Styx (Übersetzung von Wieland II, 331 ff.)“. Wächters Bild illustriert jedoch keine bestimmte Szene aus diesem Dialog, sondern verwertet einige seiner Motive in freier Komposition.

<sup>24</sup> Vgl. Francis Haskell / Nicholas Penny, *Taste and the Antique, The Lure of Classical Sculpture 1500-1900*, New Haven/London 1981, 193 ff. (Nr. 28 Weeping Dacia) und 229 ff. (Nr. 46 Farnese Hercules), und Peter Gerlach, *Antikestudien in Zeichnungen klassizistischer Bildhauer*, Diss. Köln 1973, 200 f. zu der „sitzende[n] weibliche[n] Gewandfigur, die den Kopf in die linke Hand stützt“ im römischen Skizzenbuch Johann Heinrich Danneckers. Beide antiken Skulpturen sind auf den mehrfachen Fassungen der „Vedute di Roma antica“ von Gian Paolo Panini links im Vordergrund abgebildet (s. Ferdinando Arisi, Gian Paolo Panini, Piacenza 1961, Abb. 305, 310, 315 und das Gemälde in der Staatsgalerie Stuttgart). Zu Hölderlins Beziehung zu Herkules und speziell zu dem Farnesischen vgl. Bernhard Böschstein, „Was nennest du Glück, was Unglück ... mein Vater!“ Heine in Hölderlins Dichtung. *HJb* 1988/89, Bd. 26, 1-19; 17.

Zudem entsprechen der auf die Hand aufgestützte nach unten geneigte Kopf, die finstere Miene, der auf den Oberschenkel aufgestützte und von der anderen Hand noch unterstützte Ellenbogen sowie der etwas nach vorne gebogene Rücken des Hyperion der Bildtradition der Melancholie, für die Dürers Kupferstich am bekanntesten ist. Besonders nahe steht der Haltung Hyperions das Bild der Melancholie, wie sie in einem Kupferstich Jost Ammans in dem 1589 in Frankfurt gedruckten 'Wappen- und Stammbuch' dargestellt wurde.<sup>25</sup> Lohbauer scheint Hyperion damit bewußt als Melancholiker dargestellt zu haben, ohne daß die ihm bekannten Bildvorlagen genau bestimmt werden können. Er brachte jedenfalls Hyperions „finsternen Sinn“ im ersten Teil der Fahrt zur Anschauung, zugleich charakterisierte er ihn grundsätzlich als einen Vertreter des Temperaments, dem nach der berühmten Stelle in den 'Problemata' des [Ps.-] Aristoteles „alle hervorragenden Männer, ob Philosophen, Staatsmänner, Dichter oder Künstler“ angehören<sup>26</sup> und dem auch Lohbauer selbst sich zugehörig wußte.

Den klassizistischen Eindruck verstärken weiter die außerordentlich sorgfältige und kleinteilig präzise Gewandfältelung (Lohbauer scheint diese Technik beim Kopieren antiker Skulpturen gelernt zu haben) und die streng geometrisch ausgewogene Konstruktion der Figurengruppe. Sie läßt sich zum einen durch mehrere rechtwinkelige Dreiecke erfassen, welche entstehen, wenn über die Scheitel des Schiffers und des Hyperion und den Klangkörper der Laute eine Hypotenuse gezogen wird, eine waagerechte Kathete in Höhe der Sitzbank des Hyperion verläuft und man sich die senkrechte Kathete am äußeren Rand des wehenden Umhangs des Schiffers oder an seinem Rücken oder hinter seinem Kopf oder am Rücken Hyperions vorstellt. Die Senkrechte auf der Hypotenuse verläuft dann je nachdem entweder über die Vorderkante des Gesichtsprofils des Schiffers und seine rechte Ferse, oder über die Spitze seines Zeigefingers und seine rechten Zehen oder über sein Ruder, oder über die Vorderkante des Gesichtsprofils des Hyperion. Ein anderes großes rechtwinkeliges Dreieck ergibt sich, wenn die bisherige Hypotenusenlinie als Kathete vorgestellt wird, die bisherige waagerechte Kathetenlinie als Hypotenuse, und die zweite Kathete von oben über den Rand des

<sup>25</sup> Vgl. Raymond Klibansky / Erwin Panofsky / Fritz Saxl, *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und Kunst*, Übersetzt von Christa Buschendorf, Frankfurt/M. 1994, 409 ff. und die Abbildung 123.

<sup>26</sup> Siehe R. Klibansky [wie Anm. 25], 59.

wehenden Umhangs des Schiffers schräg auf die waagerechte Hypotenuse gezogen wird. Die Senkrechte auf der Hypotenuse verläuft dann über die Schulter des Schiffers. Schließlich fällt auch noch ein in der Mitte des Bildes konstruierbares gleichseitiges Dreieck ins Auge, dessen Grundlinie wieder in Höhe der Sitzbank des Hyperion verläuft und dessen Schenkel-seiten einerseits dem Verlauf des Ruders, andererseits einer gedachten Linie folgen, die durch das Auge Hyperions und entlang der Außenkante seines rechten Unterschenkels gezogen wird. Lohbauer hat in klassizistischer Weise die Figurengruppe auf dem Nachen bewußt in diesen rechtwinkligen und gleichseitigen Dreiecksstrukturen konstruiert. Die von links nach rechts leicht fallenden parallelen Linien der elysischen Insel geben dagegen ein gewissermaßen gegenläufiges Element.

Nicht zuletzt hat die durch ihre weiß-graue Farbgebung und ihre zeichnerisch präzise Ausformung geradezu wie eine Marmorskulptur wirkende Figurengruppe auf und mit dem Nachen, die sich sowohl von den schwarz-weiß gebrochenen Wellen davor als auch von dem Mittel- und Hintergrund abhebt, einen rein klassizistischen Charakter. Und schließlich kann es auch als klassizistisch bezeichnet werden, daß Lohbauer zwar nicht als Sujet, so doch auf der allegorischen Bedeutungsebene klassische Vorstellungen, nämlich den Lethefluß, den Nachen des Charon und Elysium bewußt zur Darstellung gebracht hat.

Das Bild ist ein spätes, aber sehr ausgeprägtes Beispiel für den schwäbischen Klassizismus, und auch wenn der so betitelte Katalogband der Stuttgarter Staatsgalerie die Zeit von 1817-1832 als biedermeierlichen Klassizismus bezeichnet<sup>27</sup>, ist an dem Bild meines Erachtens noch kaum Biedermeierliches zu verspüren. Natürlich ist das Bild nicht das eines professionellen Malers, sondern das Werk eines 22jährigen Amateurs, der jedoch unter der Anleitung des Kupferstechers Ludwig Friedrich Autenrieth von 1818 bis 1820 professionell Zeichnen gelernt hatte und, als er das Bild 1824 malte, noch als topographischer Zeichner beschäftigt war. Diese Umstände lassen aber auch vermuten, daß er kaum Gelegenheit hatte, einen eigenen Malstil zu entwickeln und daß sein Hyperion-Bild die von ihm gelernten Zeichen- und Malmethoden<sup>28</sup> in hohem Maße

<sup>27</sup> Chr. von Holst [wie Anm. 15] 65 ff.

<sup>28</sup> Nach M. Bach in: Ulrich Thieme und Felix Becker, Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler, Bd. 2, 1908, 262, gab sich Autenrieth neben seinen besonders als Buchillustrationen verwendeten Kupferstichen „besonders mit landschaftlichen Zeichnungen und Aquarellen“ ab. Es ist anzunehmen, daß Lohbauer auch in dieser Hinsicht von ihm lernte.

widerspiegelt. In diesem Rahmen ist die Beurteilung des Bildes gerechtfertigt, die der unbekannt Kritiker der Stuttgarter Ausstellung von 1824 gab: „Eine sehr geistreiche und schön ausgeführte Darstellung“. Es ist das einzige überlieferte Gemälde Lohbauers. Und es ist die einzige bekannte Illustration des 'Hyperion' oder irgendeines anderen Hölderlinschen Werkes.

#### IV

Der früheste durch mündliche Überlieferung bezeugte Besitzer des Bildes ist Carl Friedrich Rheinwald, der das Bild von Lohbauer selbst bekommen haben muß. Wie es dazu kommen konnte, läßt sich aus ihren Lebensläufen erschließen, die streckenweise gemeinsam verliefen.<sup>29</sup>

Beide wurden 1802 in Stuttgart in der gleichen Straße „am kleinen Graben“, der heutigen Eberhardstraße, geboren, Rheinwald am 13. Februar<sup>30</sup>, Lohbauer am 14. April<sup>31</sup>, und beide besuchten das Stuttgarter Untergymnasium seit 1809.

<sup>29</sup> Zu ihren Biographien vgl. K. Walter [wie Anm. 12] und Walther Ludwig, Dr. jur. Carl Friedrich Rheinwald, 1848 Mitglied der Deutschen Nationalversammlung, und seine Herkunft (Rheinwald-Vorfahren I). Südwestdeutsche Blätter für Familien- und Wappenkunde 19, 1990, 457-465 (frühere Erwähnungen Rheinwalds enthalten gelegentlich nicht zutreffende Angaben). Für die folgende Parallelbiographie wurden diese Arbeiten und die dort zitierte Literatur ausgewertet. Die folgenden Zitate stammen aus diesen Arbeiten.

<sup>30</sup> Er war das vierte von acht Kindern des Kaufmanns Georg Friedrich Rheinwald (1761-1822) und der Pfarrerstochter Magdalena geb. Rumpel (1769-1845), die am 2. Dezember 1786 geheiratet hatten. Seine Vornamen erhielt er nach seinem Paten und Vatersbruder Mag. Carl Friedrich Rheinwald, Pfarrer in Scharnhausen (vgl. zu ihm Allgemeine Deutsche Biographie 28, 383). Sein Vater entstammte den Uracher Rheinwalds und war ein entfernter Vetter der damals auch in Stuttgart lebenden Enkel des Stuttgarter Bürgermeisters Christian Jakob Rheinwald (1685-1746), nämlich des Oberregierungs- und Oberkonsistorialrats Jakob Heinrich Rheinwald (1749-1809) und des Majors und Kriegsratsdirektors Friedrich Heinrich (von) Rheinwald (1757-1836) sowie von dessen Sohn, des Geheimen Legationsrats Johann Heinrich Christian Carl (von) Rheinwald (1776- nach 1829). Gegenüber diesen hohen Regierungsbeamten befand er sich in relativ schlechten Vermögensverhältnissen infolge des Niedergangs der Uracher Leinwandhandlungskompanie, deren Teilhaber sein Vater Commerzienrat Friedrich Heinrich Rheinwald (1720-1793) gewesen war.

<sup>31</sup> Er war das erste Kind des Oberleutnants Karl (später Hauptmanns von) Lohbauer (1777-1809) und seiner am 20. September 1801 geheirateten Frau Christine Sophie geb. Rümelin. Zu seinen Paten gehörte sein „Großoheim“ Regierungsrat Karl Eberhard Wächter, der mit einer Schwester von Rudolf Lohbauers Großmutter mütterlicherseits verheiratet und seinerseits ein Vetter des Historienmalers Eberhard Wächter war.

Bald jedoch trennten sich ihre Wege, als Lohbauer das Gymnasium verließ und zunächst in die Lateinschule in Ludwigsburg, dann 1815 in der Tradition seines Vaters in das Kgl. Militärinstitut, eine Kadettenanstalt in den Räumen der ehemaligen Hohen Carlsschule, eintrat. Nach deren Auflösung kam er 1818 zur Ausbildung in die staatliche Lithographische Anstalt in Stuttgart, wo er bei dem Kupferstecher Ludwig Friedrich Autenrieth Zeichenunterricht erhielt. 1820 wurde er der neugegründeten Offiziersbildungsanstalt in Ludwigsburg zugeteilt, 1822 gelangte er in das topographische Büro des württembergischen Generalstabs in Stuttgart und war als Topograph in der württembergischen Landesvermessung mit Kartenzeichnen beschäftigt. Wegen einer Augenschwäche gab er jedoch sowohl eine militärische Laufbahn als auch das kartographische Zeichnen 1824 auf (er wird jedoch später sein Einkommen gelegentlich durch Zeichnen und Lithographieren aufbessern) und immatrikulierte sich 1825 in Tübingen für ein Studium der Philosophie, Philologie und Geschichte. Dort studierte er bis 1827.

Rheinwald hatte dagegen nach Absolvierung des Stuttgarter Obergymnasiums 1820 für ein Jura-Studium die Universität Tübingen bezogen und wurde 1824 nach seinem ersten juristischen Staatsexamen Referendar und den Gerichtshöfen in Ulm, Ravensburg und Oberndorf am Neckar zugeteilt, bis er sich nach dem zweiten Examen 1826 als Rechtskonsulent in Rottweil am Neckar niederließ. Vermutlich begegneten sich Lohbauer und Rheinwald jedoch in Tübingen, da sie beide der Tübinger Burschenschaft angehörten.

Seit 1829 war Lohbauer in Stuttgart journalistisch tätig, 1830-1832 als Redakteur des liberalen 'Hochwächter, Volksblatt für Stuttgart und Württemberg'. Lohbauers und Rheinwalds politische Gesinnungsverwandtschaft bezeugt beider Teilnahme am Hambacher Fest am 27. Mai 1832. Einer drohenden Verhaftung wegen Pressevergehen und landesverräterischer Umtriebe im September 1832 entzog sich Lohbauer durch seine Flucht nach Straßburg, von wo er sich im April 1833 in die Schweiz, zunächst nach Burgdorf im Kanton Bern, begab. Seine Beiträge in der 'Helvetischen Militärzeitschrift' führten im Dezember 1834 zu seiner Berufung auf eine neuerrichtete Professur für Militärwissenschaften an der im gleichen Jahr gegründeten Universität Bern.

Rheinwald war nach seiner Teilnahme am sogenannten Kleinhambacher Fest am 11. Juli 1832 auf dem Dreifaltigkeitsberg bei Spaichingen vom Kriminalsenat in Tübingen zu sechs Monaten Festungshaft verurteilt worden, weil er dort das sogenannte Hambacher Lied gesungen und eine

politische Rede gehalten habe, die „mit einem Toast auf das vereinigte Deutschland unter einer volkstümlichen Vertretung beim Bundestag“ geschlossen habe und „zu gefährlicher Aufreizung geeignet“ gewesen sei. Da das Stuttgarter Obertribunal am 1. August 1833 seine Berufung abwies, hatte er seine Strafe 1833 auf dem Hohenasperg abzusitzen. Als Rheinwald jedoch im August 1834 wieder in den Verdacht geriet, in Rottweil einer „hochverräterischen Verbindung“ anzugehören, flüchtete er in die Schweiz und schrieb den württembergischen Justizbehörden am 1. September aus Bern, daß er „die Flucht ergriffen habe, um sich der gegen ihn eingeleiteten Untersuchung zu entziehen“. Er wurde daraufhin in Württemberg auf die „Liste der flüchtigen Verbrecher“ gesetzt und aus der Matrikel der Advokaten gestrichen. In Bern wurde er noch 1834 als Sekretär der Dotationskommission angestellt, 1836 zum Unterlehenskommissar ernannt und im gleichen Jahr auf eine Professur für germanisches Recht an der Berner Universität berufen. Seine Ehrenpromotion zum Dr. jur. erfolgte in Bern gleichfalls 1836.

Damit waren seit 1836 Lohbauer und Rheinwald an der gleichen Universität als Kollegen tätig. Es ist anzunehmen, daß ihre gemeinsame Herkunft, ihre politischen Überzeugungen und ihr gemeinsames Exulantenschicksal in dieser Zeit ihre Freundschaft verstärkte. Seit 1840 war Lohbauer mit Pauline Fleischhauer aus der Reutlinger Buchdruckerfamilie verheiratet, während Rheinwald schon 1827 Wilhelmine Klett, eine Tochter des Oberndorfer Stadt- und Amtsschreibers, Rechtskonsulenten und Notars Friedrich Klett geheiratet hatte, der seinerseits übrigens im Tübinger Stift ein Kompromotionale Hölderlins gewesen war. Es ist ferner anzunehmen, daß die beiden Familien in regem Besuchsverkehr standen. Rheinwald und seine Frau wurden 1838 von der Republik Bern eingebürgert, dagegen wurde der entsprechende Antrag Lohbauers wegen unzureichenden Vermögens 1840 abgelehnt.

Durch die von König Wilhelm I. von Württemberg aus Anlaß seines 25jährigen Regierungsjubiläums am 25. September 1841 erlassene Amnestie wurden Lohbauer und Rheinwald außer Verfolgung gesetzt und konnten nun auch wieder Freunde und Verwandte in Württemberg besuchen. Lohbauer gab 1845 seine Berner Professur auf und nahm eine Einladung, Redakteur der liberal-demokratischen 'Deutschen Zeitung' in Berlin zu werden, an. Damit war die zehnjährige gemeinsame Zeit Lohbauers und Rheinwalds in Bern zu Ende.

Beide kandidierten 1848 für die Frankfurter Nationalversammlung, aber nur Rheinwald wurde – als Kandidat für den aus den Oberämtern



Rottweil, Spaichingen und Tuttlingen gebildeten Schwarzwaldkreis I – gewählt. Der unterschiedliche Wahlausgang führte zu einem gegensätzlichen Wechsel ihrer Wohn- und Tätigkeitsorte.

Lohbauer kehrte 1849 wieder in die Schweiz zurück, wo er eine Lehrstelle für Strategie und Taktik an der eidgenössischen Generalstabsschule in Thun erhielt, die er bis zu seiner Pensionierung im Jahr 1869 innehatte, wonach er bis zu seinem Tod am 15. Mai 1873 in Solothurn wohnte.

Rheinwalds Kandidatur für die deutsche Nationalversammlung hatte zu starken Irritationen in Bern geführt. Er hatte sich im Wahlkampf für die konstitutionelle Monarchie ausgesprochen, da, wie er den Bernern nachher zur Rechtfertigung erklärte, höchstens 2% der deutschen Bevölkerung eine Republik wünschten, die Minderheit der Mehrheit nicht das Gesetz machen könne, eine gewaltsame Einführung der Republik in Deutschland zu Bürgerkrieg führe und das Volk für diese Staatsform noch nicht reif sei. Die Berner betrachteten dies jedoch als Verrat an ihren Prinzipien. Wiederholte Ausschreitungen vor seiner Wohnung, anonyme Todesdrohungen und seine Entlassung aus dem Lehramt waren die Folge. Nachdem das Berner Obergericht diese als unrechtmäßig wieder aufgehoben hatte, kam er selbst um seine Entlassung aus seiner Professur ein. Die Festsetzung und Auszahlung einer Entschädigung, die Rheinwald jedoch nicht zufriedenstellte, zog sich bis 1850 hin. Widerrechtlich hatte er bei seiner Abreise aus Bern 206 Urkunden des Berner Staatsarchivs, vor allem Schuldbriefe der Stadt Bern, als Faustpfand mitgenommen, die erst nach seinem Tod wieder an das Archiv zurückkamen. In Frankfurt und in Stuttgart war Rheinwald ein aktives Mitglied der deutschen Nationalversammlung bis zu ihrer gewaltsamen Auflösung am 18. Juni 1849. Er gehörte als gemäßigter Demokrat der Fraktion Deutscher Hof und dem Centralmärzverein an. 1849 ließ er sich wieder als Rechtskonsulent in Rottweil am Neckar nieder. Er wurde 1849 und 1850 als Abgeordneter dieser Stadt in die württembergische Landesversammlung gewählt, war 1859 Mitbegründer und Vorsitzender des Rottweiler Gewerbevereins, 1861 im Vorstand des Komitees für die Industrieausstellung des oberen Schwarzwalds, 1862 Mitbegründer und Direktor der Rottweiler Handwerksbank und erhielt am 4. Oktober 1861 die große goldene Medaille für Wissenschaft und Kunst von König Wilhelm I. von Württemberg. Nach 1870 unterstützte er den national-liberalen Landtagskandidaten der Deutschen Partei und starb am 19. Februar 1876 in Rottweil.

Eine Betrachtung der gemeinsamen Jahre Lohbauers und Rheinwalds und der Zeiten, in denen sich ihr Lebensweg voneinander entfernte, ergibt, daß Rheinwald das Hyperion-Bild nur in ihrer gemeinsamen Berner Zeit zwischen 1836 und 1845 von Lohbauer erhalten haben kann. Ob Rheinwald es käuflich erwarb oder es etwa als Abschiedsgeschenk 1845 von Lohbauer erhielt, muß offen bleiben. Beides erscheint möglich, aber ein Geschenk ist wahrscheinlicher, da Lohbauer kein professioneller Maler war. Auf jeden Fall kann angenommen werden, daß Rheinwald das klassizistische Bild schätzte und auch seine Bedeutung, insbesondere seine Beziehung zu Hölderlin kannte.

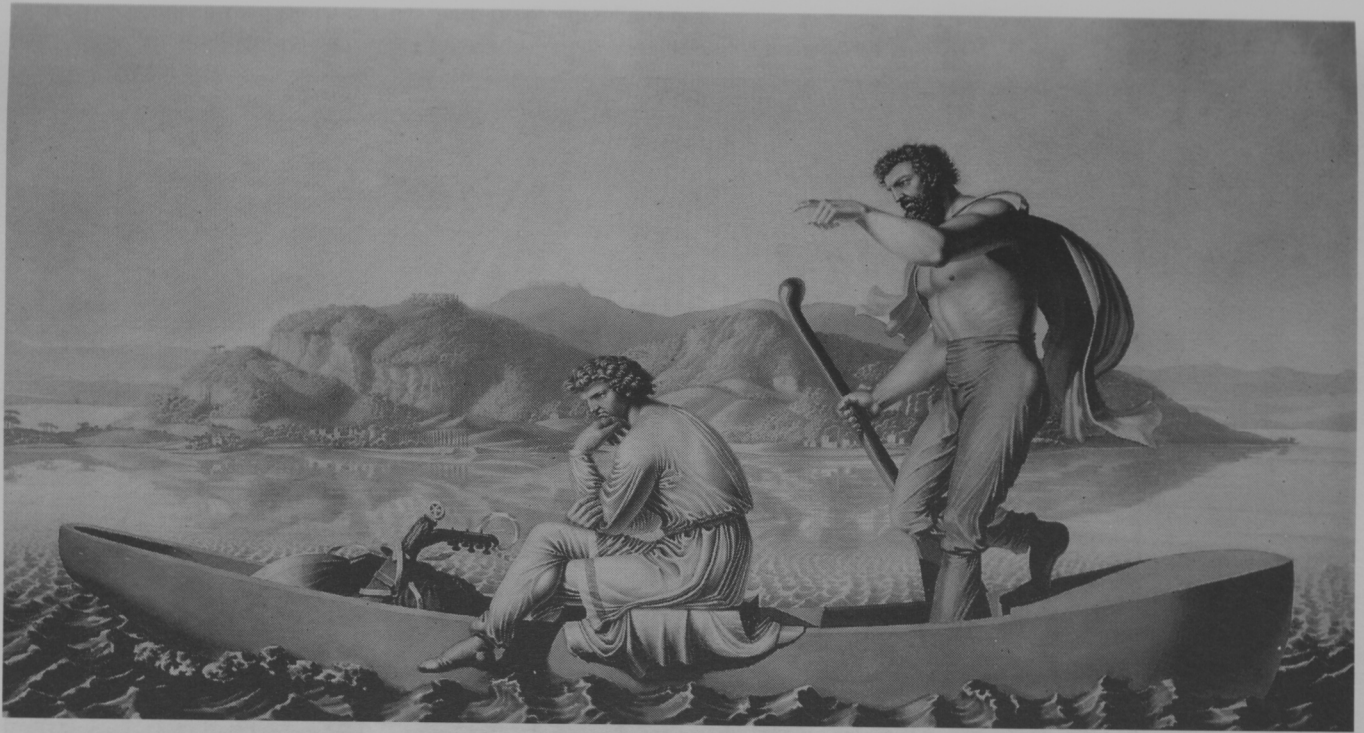
Nach Rheinwalds Tod – er hinterließ keine Kinder – erbte zunächst seine Witwe Wilhelmine Rheinwald geb. Klett das Bild. Sie starb mit 81 Jahren am 8. Februar 1889 in Rottweil. Das Erbe der kinderlosen Witwe und damit auch das Bild fielen an ihre einzige Schwester Charlotte Ludwig geb. Klett, die Witwe des bereits 1860 verstorbenen Johann Paul Ludwig, der Rottweiler Oberamtspfleger, d.h. der für das württembergische Oberamt Rottweil zuständige Finanzbeamte, gewesen war. Charlotte Ludwig erhielt damals unter anderem auch eine von dem württembergischen Miniaturisten Johann Michael Holder hergestellte Aquarellminiatur auf Elfenbein, die ihre Schwester Wilhelmine im Jahr 1828 darstellte, und eine in Brauntönen kolorierte Photographie auf Salzpapier des Berner Malers und Photographen P. Antony, die Carl Friedrich Rheinwald in seiner Berner Zeit abbildete.

Als Charlotte Ludwig geb. Klett mit 83 Jahren am 9. Mai 1893 in Rottweil gestorben war, erbte ihr Sohn Carl Friedrich Rudolf Ludwig (1855-1929) unter anderem das Hyperion-Bild Lohbauers und die Photographie Rheinwalds. Er war ein Patensohn Carl Friedrich Rheinwalds und damals Stadtpfarrer an der Stuttgarter Johanneskirche, von 1902-1925 Stadtpfarrer an der Stiftskirche ebenda. Nach Aussage seines Sohnes Paul Ludwig (1890-1987)<sup>32</sup> hing das Bild immer in seinem Arbeitszimmer, und er erklärte diesem auch, daß es aus dem Besitz von „Onkel Rheinwald“ stamme. Merkwürdigerweise wußte Carl Ludwig jedoch nicht mehr, daß das Bild Hyperion darstellte. Diese Kenntnis scheint auf dem Erbgang zwischen Carl Friedrich Rheinwald und Carl Ludwig verlorengegangen zu sein. Auch hatte Carl Friedrich Rheinwald offenbar nicht mehr vor seinem Tode (er starb, als Carl Ludwig 21jährig

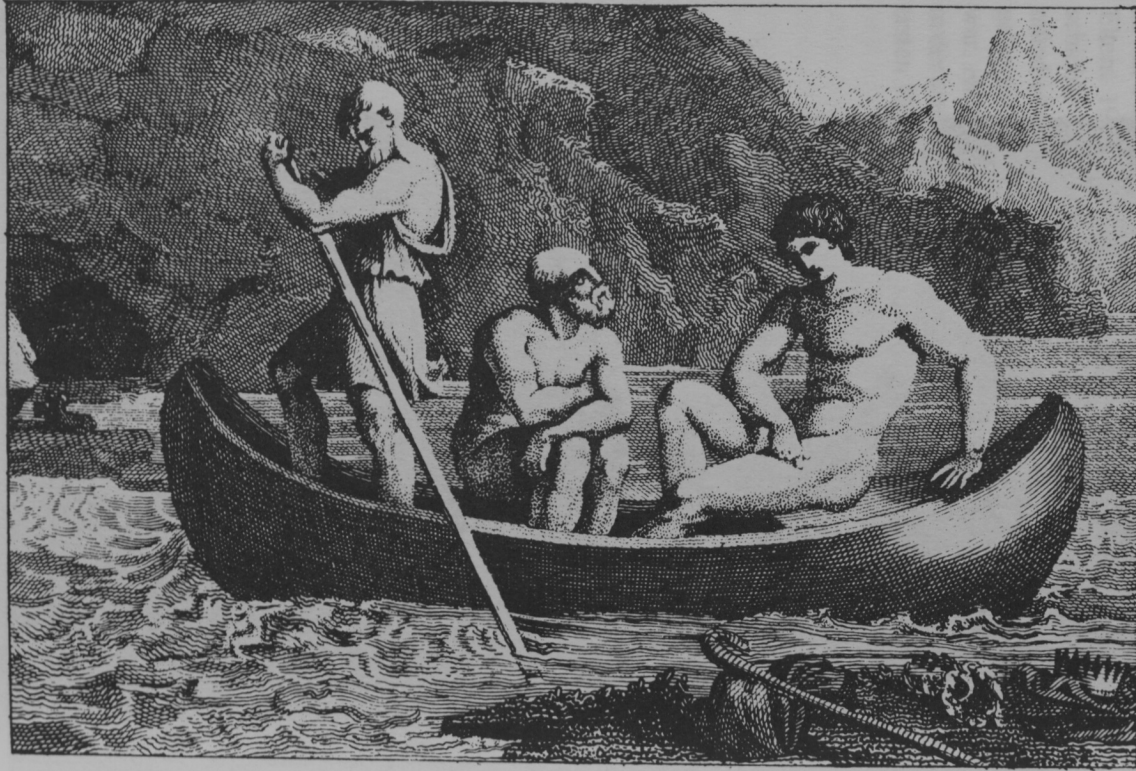
<sup>32</sup> Zu seiner und seines Vaters Biographie vgl. Walther Ludwig, Vorfahren von Paul Ludwig, Neustadt an der Aisch 1994 (= Deutsches Familienarchiv; 116), 7 f.

in Tübingen Theologie studierte) seinen Patensohn über die Bedeutung des Bildes aufgeklärt.

So konnte sich die Erklärung des Bildes entwickeln, es stelle den Traum und die Realität des Lebens allegorisch in dem jungen Mann und dem robusten wegweisenden Schiffer dar, oder es versinnbildliche etwa Schillers Gedicht 'Die Ideale'. Solche spekulativen Erklärungen wurden in der Familie geglaubt, bis der Besuch von Alfred Kelletat bei meinen Eltern 1956 das wirkliche Thema des Bildes erkennen ließ. Die Geschichte des Bildes ist ein Beispiel dafür, wie leicht und rasch nur mündliche Traditionen ohne schriftliche Stütze zu falschen Vorstellungen gelangen lassen. Daß man, als das wirkliche Thema nicht mehr bekannt war, eher an eine Szene nach Schiller als nach Hölderlin dachte, dürfte in der stärkeren Gegenwart Schillers im Bewußtsein der Gebildeten in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts begründet sein.



Hyperions Fahrt nach Kalaurea, Gouache von Rudolf Lohbauer, 1824.  
(Privatbesitz)



Nachen des Charon, Kupferstich von Ludwig Friedrich Autenrieth nach Eberhard Wächter.  
(Aus: Taschenbuch für Damen auf das Jahr 1816, Tübingen)

# Ein Briefkonvolut in Tübingen aus Neuffers Nachlaß •

Neue Dokumente zu Magenau, Neuffer und Rosine Stäudlin

Von

Volker Schäfer

## *Eine dritte humoristisch-poetische Epistel von Rudolf Magenau*

Daß die Hölderlin-Forschung dem schriftlichen Nachlaß von Christian Ludwig Neuffer stets besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat, kann bei der innigen Freundschaft, mit welcher der junge Hölderlin seinem um ein gutes Jahr älteren Stifts- und Studiengenossen zugetan war, und dem „Grad der Lebensnotwendigkeit dieser Freundschaft für Hölderlin“<sup>1</sup> nicht verwundern. Was dem an Umfang eher bescheidenen Material, bisher geortet an zwei Kulturstätten, der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart und dem Deutschen Literaturarchiv Marbach<sup>2</sup>, an einschlägigen Erkenntnissen abzugewinnen war, hat der große Hölderlin-Forscher Adolf Beck in die Stuttgarter Ausgabe eingearbeitet.<sup>3</sup> Eine Spur, die ein unscheinbarer, bei den Briefen von Rudolf Magenau an Neuffer in Stuttgart liegender Zettel von Christoph Theodor Schwab eröffnet, scheint allerdings bisher nicht verfolgt worden zu sein. Dieser Zettel trägt folgenden Wortlaut: „Nachschrift zu einem Briefe Magenaus an Neuffer vom 30. Aug. 1790, den ich mit Briefen von C. Fr. Staeudlin an Hrn. Hofrath Hemsen abgetreten habe: »An Bartholomäi schlug Schubart hier die Orgel, u. Stäudlin verspilte sein Geld.« C. T. Schwab.“<sup>4</sup>

Bei dem Hofrat Hemsen, in dessen Hinterlassenschaft die von Schwab abgetretenen Briefe Magenaus und Stäudlins in erster Linie zu erwarten waren, handelte es sich um Wilhelm Hemsen (1829-1885), zunächst

<sup>1</sup> Willy Bauer, Christian Ludwig Neuffer, Phil. Diss. Heidelberg 1931, 108.

<sup>2</sup> Die Nachlässe in den Bibliotheken der Bundesrepublik Deutschland, 2. Aufl., bearb. v. Tilo Brandis, Boppard 1981, 261.

<sup>3</sup> StA VI und VII, 1-4.

<sup>4</sup> Württembergische Landesbibliothek [künftig: WLB] Stuttgart, Handschriftenabteilung, Cod. hist. 4° 447 I, ohne Nr., undatiert. – Zu den Editionsprinzipien in diesem Beitrag: Unterstreichungen in der Vorlage werden kursiv wiedergegeben; aufgelöste Abkürzungen stehen in spitzen, Zusätze des Verf. in eckigen Klammern.

Privatdozent in Göttingen, später Bibliothekar in Stuttgart.<sup>5</sup> Sein reich-  
 bebildertes Album, eine Art Stammbuch mit vielen Prominenteneinträgen  
 aus Literatur und Kunst, verwahrt die Universitätsbibliothek Bonn<sup>6</sup>, ein  
 Nachlaß allerdings ist nirgends nachgewiesen. Doch brauchte bei den  
 Bemühungen, den Verbleib des fraglichen Magenau-Briefes zu klären,  
 nur die Tatsache berücksichtigt zu werden, daß Hemsens über seine  
 Mutter der Neffe von Friedrich Theodor Vischer war. In der Tat führte  
 die Konsultation von Vischers Nachlaß, der zwischen dem Deutschen  
 Literaturarchiv Marbach und der Universitätsbibliothek Tübingen  
 aufgeteilt ist<sup>7</sup> und von dessen Tübinger Partie seit langem bekannt ist,  
 daß er auch Papiere aus Vischers Verwandtschaft enthält<sup>8</sup>, schnell zum  
 Ziel: In Tübingen liegt seit seiner Archivierung im Jahre 1933 ein kleines  
 Konvolut „Papiere aus dem Nachlaß Neuffer“ mit der Aufschrift: „Am  
 18. December 1872 Mittwoch wurden mir von Professor Christoph  
 Theodor Schwab diese aus dem Neufferschen Nachlaß herrührenden  
 Papiere überlassen – hinzugefügt das Hölderlin'sche Autographon.  
 Stuttgart. W. Hemsens.“<sup>9</sup> Darin findet sich folgende Epistel Magenaus:

Zum Gruß.

Da siz ich nun in meinem Zimmerchen,  
 Wie weiland Diogen in seinem Faße.  
 Hübsch aufgeblät vom edlen Reben Nasse  
 U. treflich ausgeschmückt mit tausend Blätterchen,  
 Die wie Tautröpfchen mir am Hirn  
 Am Kinn, u. Wange, Brust u. Stirn  
 Zu sehen sind, mit einem Worte  
 Ich lebe ganz vergnügt in meinem kln. Orte,  
 U. bricht nicht meines Lebens Zwirn,

<sup>5</sup> Vgl. StA VII 3, 30, Z. 22 ff.

<sup>6</sup> Handschriftenabteilung, S 2166.

<sup>7</sup> Nachlässe in Bibliotheken [wie Anm. 2], 389 f. Vgl. auch Ernst Leipprand, Der  
 Nachlaß von Friedrich Theodor und Robert Vischer in der Universitätsbibliothek  
 Tübingen. Zentralblatt für Bibliothekswesen 52, 1935, 484-496.

<sup>8</sup> Etwa Familienbriefe von Gotthold Stäudlin, dem ältesten Bruder von Vischers Mutter.  
 Vgl. zuletzt Werner Volke, Gotthold Friedrich Stäudlin. In: Lebensbilder aus Schwaben  
 und Franken, Bd. 13, Stuttgart 1977, 114-143, insbes. 142.

<sup>9</sup> Universitätsbibliothek [künftig: UB] Tübingen, Handschriftenabteilung, Md 787a, alter  
 Umschlag um Nr. 10-16. – Der UB Tübingen sei dieser Aufsatz am Ende meiner aktiven  
 Dienstzeit gewidmet in Dankbarkeit für eine jahrzehntelang gewährte kollegiale Geborgen-  
 heit.

So sehen wir uns bald, denn offen steht die Pforte  
 Euch Nacht u. Tag, verlaßt die Unverstät,  
 Wo, wie hier wenigstens die Rede geht,  
 Freund Hain sein Wesen treibt, u. kommt auf eine Dorte  
 U. ein Glas Wein, u. Sauerkraut u. Wurst  
 Herab zu mir, u. leidet ihr hier Durst,  
 So flucht mir laut, mein Vater ist ein Mann,  
 Der keinen dürstend sehen kan,  
 U. wenn Poëten ihn besuchen,  
 So ist sein erstes Wort: Wein u. ein dikker Kuchen –  
 U. bei ihm heißt, wie ihrs erfahren könnt,  
 Daß wer den Sohn, auch schon den Vater kennt,  
 Doch wenn der Doppel Reim auch gar zu heftig brennt,  
 Verzeiht, Barmherzige! dem armen *doppel kennt*,<sup>10</sup>  
 Doch weiter nun, hat noch kein artig Kind  
 Mein Herz ins Zauber Nez verstriket,  
 Noch hat mirs Ebentheurer nicht,  
 Ein hübsches niedliches Gesicht  
 Zu sehn im Unterland geglüket,  
 U. was hier Mädchen heißt, verzeiht  
 Ahnt schon Oktober Luft, – u. ist halb überschneit,  
 U. einem Mann wie mir glaubt doch ein jeder gern,  
 Daß er von Vorurteilen fern,  
 Die Warheit sagt, ihr kennt mich allzugut,  
 U. wißt, zwar Phlegma hat mein Blut,  
 Doch hats, wenns nötig ist, ein holdes Kind zu kirren  
 Auch Feur genug, ein Herzchen zu verwirren,  
 Indessen hab ich hier noch keinen Versch gemacht,  
 Die spröden Jungfern vom Parnasse,  
 Sie ziehen sich zurück in ihrer Wälder Nacht,  
 U. freilich schlecht genug zu mir ist Weg u. Straße,  
 U. wie ihr wißt, Terpsichore,  
 War nie des jungen Sängers Baase.  
 U. ach vielleicht dekt den Parnaß schon Schnee,  
 Doch hoff ich mit der Zeit, wenns etwa besser geht,  
 Die holde Schönen zu erblicken,  
 U. sie bei einem Tet a tet  
 Ans glühend heiße Herz zu drüken,  
 U. denn gelingt vielleicht zu singen auf dem Kamm,

<sup>10</sup> Diesen und den vorausgehenden Vers umschließt eine die beiden Zeilen umfassende  
 runde Klammer.

Mir doch zuletzt trotz Haug ein Epigramm.  
 Doch nun genug: so kommt doch nun fein bald,  
 Säumt nicht zu lang auf euren Reisen,  
 Ihr könnt so gut bei mir, als auf dem schwarz<en> Wald  
 U. wo ihr sonst verweilt, ein feistes Gänsgen speisen,  
 Die Trauben sind schon halb gereift, der Wein  
 Wird gut, das kan ich euch versprechen,  
 U. alter ist noch da, um sich wie Epicurus Schwein  
 Nach ächter deutscher Sitte zu bezechen.  
 So lebt denn wol, Apoll halt euch gesund,  
 U. geb euch stets für euren Mund  
 U. euren Zahn etwas zu beißen,  
 Im Übrigen zum 2ten mal Ade,  
 U. schreibt mir bald, ihr I. Brüder,  
 U. wenn ihr zecht, so denkt an mich auch wieder,  
 U. grüßt mir Wieland, Kind u. weiter  
 Freund Weißenmair u. Landerer u. Räußer.

Magenau

Neuestes Epigramm,  
 d. 30. Aug. 1790.

Der Pöbel hält Gemal  
 U. Mann für einerlei;  
 Doch manche Dam hat ihren HE. Gemal,  
 U. einen Mann dabei.

Magenau

Am Bartolomäi schlug Schubart hier die  
 Orgel, u. Stäudlin verspilte sein Geld.<sup>11</sup>

Durch die Nachschrift über Schubart und Stäudlin ist die Identität des Briefes mit dem von Christoph Theodor Schwab an Hemschen abgetretenen schlüssig bewiesen, auch wenn das Schriftstück den mutmaßlichen Adressaten Neuffer nicht nennt und erst eine spätere Hand, offensichtlich von Friedrich Theodor Vischer, im rechten Obereck der Frontseite mit Bleistift zweifelnd vermerkte: „Magenau an? Neuffer?“ Ob allerdings die Epistel vor beziehungsweise mit dem auf den 30. August 1790 datierten Epigramm entstanden ist, wie die Reihenfolge auf dem Papier nahelegt, ist fraglich. Rudolf Magenau befand sich damals zu Hause in Mark-

<sup>11</sup> UB Tübingen, Md 787a, Nr. 14.

gröningen, wo er mit Erlaubnis des Konsistoriums seit Mitte August eine Erkrankung auskurierte<sup>12</sup>, die nach seiner naturalistischen Beschreibung der „tausend Blätterchen“, das sind kleine Blasen oder Pusteln, offenbar mit einem Hautausschlag im Gesicht und auf der Brust verbunden war. Das einzige konkrete Ereignis in der Reim-Epistel, aus dem sich der terminus post quem ableiten läßt, bezieht sich auf den Tod. Magenau spielt darauf mit den Versen an: „[...] verlaßt die Unverstät, / Wo, wie hier wenigstens die Rede geht, / Freund Hain sein Wesen treibt“. Damit könnte er zwar den jungen Stifter Johann Andreas Harpprecht gemeint haben, der am 26. August 1790 in Tübingen an der Ruhr verstorben war.<sup>13</sup> Andererseits erwartet man bei der Wendung, der Tod treibe sein Wesen, mehr als nur einen Todesfall. Nun starb an der Universität, von der ja Magenau – burschikos witzelnd als „Unverstät“ – spricht, am 13. September der hochbetagte Philosophieprofessor Gottfried Ploucquet<sup>14</sup> sowie am 21. September im Stift Hölderlins Kompromotionale Johann Friedrich Conrad Friz, ebenfalls an der Ruhr, die damals in Tübingen bis in den November hinein grassierte.<sup>15</sup> Es ist also nicht völlig auszuschließen, daß die Einladung erst kurz vor oder gar in den Herbstferien geschrieben worden ist, welche 1790 am 23. September begannen, nachdem am Vortag das Magisterexamen für Hölderlin und dessen Stiftspromotion seinen feierlichen Abschluß gefunden hatte.

Zwar ist in diesem launigen Produkt, das den beiden bisher bekannten „Humoristisch-poetischen Episteln“ Magenaus zeitlich vorangeht<sup>16</sup>, Hölderlin namentlich nicht erwähnt, doch gilt für ihn dasselbe, was Adolf Beck über Magenaus ähnlich übermütiges „Geschenk zur ZwerchsFellErschütterung“ an seine „biderben Freunde im Apoll“ von 1791 ausgeführt hat<sup>17</sup>: Die Anrede „I. Brüder“ schließt sicher auch ihn mit ein, um so mehr, als diesmal ausdrücklich von Poeten die Rede ist und Hölderlin

<sup>12</sup> Landeskirchliches Archiv Stuttgart, A 7 Nr. 1, Nr. 1180: Antrag Magenaus auf Kur zu Hause, bewilligt in der Sitzung vom 17.8.1790 (ebd., A 3 Nr. 59, S. 434).

<sup>13</sup> Evangelisches Kirchenregisteramt Tübingen, Totenbuch 1767-1799. (Immatrikuliert 30.10.1789: Die Matrikeln der Universität Tübingen, Bd. 3, 1710-1817, bearb. v. Albert Bürk und Wilhelm Wille, Tübingen 1953 [künftig: MUT mit Matrikelnummer], Nr. 38687.)

<sup>14</sup> Ebd. (Geb. 1716, seit 1750 Professor der Logik und Metaphysik, MUT 34733.)

<sup>15</sup> Ebd. (Immatrikuliert 27.10.1788, MUT 38637.)

<sup>16</sup> Die beiden anderen: Tübingen, 15.11.1790 (Nr. 110, StA VII 1, 197-201) und Markgröningen, Ende Juli 1791 (Nr. 111, ebd., 201-207).

<sup>17</sup> Nr. 111, StA VII 1, 201-207; 201, 205, Z. 133 ff.

nicht unter den Stifflern steht, denen zum Schluß Grüße aufgetragen werden.<sup>18</sup> Ob die beiden Freunde der Einladung Folge geleistet haben, muß vorläufig dahingestellt bleiben; wohl sind Zeugnisse für einen Markgröninger Besuch Hölderlins für den Herbst 1790 bisher nicht bekannt geworden, unmöglich ist jedoch ein Abstecher von Stuttgart aus, wo Hölderlin Anfang Oktober mit Neuffer im Stäudlinschen Hause verkehrt, nicht. Für Christian Friedrich Daniel Schubarts und Gotthold Stäudlins Itinerar dagegen steuert Magenaus Postscriptum ein bislang unbekanntes Mosaiksteinchen bei: Ihre Anwesenheit in Markgröningen an Bartholomäi 1790, also am 24. August, an welchem Tag alljährlich das traditionelle Schäferfest mit seinem berühmten Schäferlauf stattfand. Für Schubart kann es kaum der erste Besuch dieser Veranstaltung gewesen sein; seine Freundschaft mit Magenaus 1783 verstorbenem Vater, dem Stadtschreiber von Markgröningen, wird den früheren Hofkapellmeister und Organisten im benachbarten Ludwigsburg auch schon vor seinem Exil und der Kerkerhaft auf dieses Volksfest geführt haben.<sup>19</sup>

#### *Nachlaßsplitter von Wilhelm Hemsens*

Wie dargelegt, war Hemsens seit dem 18. Dezember 1872 im Besitz der „aus dem Neufferschen Nachlaß herrührenden Papiere“. Von ihm müssen sie dann an seinen Onkel Friedrich Theodor Vischer gekommen sein, allerdings erst nach seinem Tod, der am 22. Januar 1885 erfolgte.<sup>20</sup> Der

<sup>18</sup> Johann Heinrich Wieland aus Gerstetten (MUT 38493); Bernhard Friedrich Kind aus Mönchweiler (MUT 38496); Christoph Friedrich Weißenmayer aus Winnenden (MUT 38501); Philipp Gottfried Landerer aus Schömberg (MUT 38619). Nicht in der Tübinger Matrikel der Zeit: Räußer (Lesung des Anfangsbuchstabens unsicher), vielleicht ein Spitzname. In der 'Skizze meines Lebens' nannte Magenau unter seinen vertrauteren Studienfreunden „vorzüglich die Nahmen Neuffer, Hölderlin, Bengel, Duttenhofer, Burk, Gollmar, Thomas, Autenrieth, Kind, Breitschwerdt, und Guoth“ (WLB Stuttgart, Cod. hist. 4<sup>o</sup> 561, S. 31).

<sup>19</sup> Laut Frau Kollegin Petra Schad, Stadtarchiv Markgröningen, ließ sich Schubarts oder Stäudlins Anwesenheit weder in den lokalen kommunalen noch kirchlichen Archivbeständen nachweisen. Sie machte mich aber dankenswerterweise auf folgenden, allerdings nicht belegten Passus bei Hermann Roemer, Die Auswanderungen aus Markgröningen ..., Ludwigsburg 1941, 24, aufmerksam: Schubart „liebte es, beim Festgottesdienst am Schäferlauf in Markgröningen die Orgel zu spielen“.

<sup>20</sup> WLB Stuttgart, Handschriftenabteilung, Akten der Hofbibliothek, I 3: Personalien, a) Vorstände. – Vgl. auch Schwäbische Kronik vom 23. (121), 24. (128) und 27.1.1885 (137).

hochbetagte Vischer brachte nämlich auf dem Umschlag, der die eingangs zitierte Notiz von Hemsens trägt, folgenden Zusatz an: „Dabei Briefe von [sic] Grafen Reinhard aus Hemsens eigenem Nachlaß, den er von Göttingen mitgebracht aus der Hinterlaßenschaft s. Großonkels des Theologen Professor Friedrich Stäudlin.“<sup>21</sup>

Damit lassen sich einige Splitter aus dem – inzwischen verstreuten – Nachlaß von Wilhelm Hemsens identifizieren. Die von Vischer erwähnten Briefe Karl Friedrich Reinhardts, des späteren Grafen und Pairs von Frankreich – insgesamt 19 aus der Zeit 1789 bis 1820 und alle an den Studienfreund Karl Friedrich Stäudlin gerichtet, der als Neunundzwanzigjähriger 1790 zum Theologieprofessor in Göttingen avancierte –, gelangten bei der Aufteilung des Vischer-Nachlasses 1933 nach Marbach.<sup>22</sup> In Tübingen zurück blieben dagegen zwei Briefe seines jüngeren Bruders Philipp Christian Reinhardt, die dieser als Hofmeister aus Wetzlar ebenfalls an Karl Friedrich Stäudlin schrieb<sup>23</sup>, ferner drei Briefe von Karl Reinhard, dem Nachfolger seines Freundes Gottfried August Bürger in der Herausgabe des 'Göttinger Musenalmanachs', von denen zwei, aus den Jahren 1796 und 1800, datiert jeweils in Göttingen, an einen Schmidt adressiert sind und im Nachlaß des eben erwähnten Karl Friedrich Stäudlin, einem jüngeren Bruder Gotthold Stäudlins und somit Vischers Onkel und Hemsens Großonkel, gelegen haben dürften, während sich der dritte, 1794 ebenfalls in Göttingen geschrieben, an Christian Ludwig Neuffer wendet und daher sicher eines der – in Hemsens Worten – „aus dem Neufferschen Nachlaß herrührenden Papiere“ war.<sup>24</sup> Und schließlich ist sogar noch ein dritter Reinhard in dem Tübinger Konvolut vertreten, der Wittenberger Theologe und spätere Dresdener Oberhofprediger Franz Volkmar Reinhard, dessen orthodoxes Hauptwerk 'System der christlichen Moral' unter Hölderlins hinterlassenen Büchern in Nürtingen stand<sup>25</sup>, mit einem Brief wiederum an

<sup>21</sup> Wie Anm. 9.

<sup>22</sup> Schiller-Nationalmuseum und Deutsches Literaturarchiv (künftig: DLA) Marbach, A: Reinhard 479-497.

<sup>23</sup> UB Tübingen, Md 787a, Nr. 11 (15.10.1791, 24.5.1793).

<sup>24</sup> Ebd., Nr. 13 (30.9.1794, 29.7.1796, 22.3.1800). Während Friedrich Theodor Vischer den Dichter Georg Philipp Schmidt, gen. Schmidt von Lübeck (1766-1849) für den möglichen Adressaten hielt, weist der Tübinger Handschriftenkatalog diese Briefe Clamor Eberhard Karl Schmidt (1746-1824) zu.

<sup>25</sup> Nr. 653, StA VII 3, 390, Z. 60.



den Göttinger Theologen Stäudlin.<sup>26</sup> Aus dessen eigener Feder haben sich in Tübingen vier Briefe an Neuffer von 1794 und 1795 erhalten und wie sie müssen auch zwei Briefe von Gotthold Stäudlin aus dem Jahr 1791<sup>27</sup> sowie ein Brief des Homburger Hofrats Franz Wilhelm Jung von 1794<sup>28</sup> gleichermaßen aus Neuffers Nachlaß über Schwab und Hemsan an Vischer gelangt sein.

Einer der beiden Briefe von Gotthold Stäudlin an Neuffer enthält sogar eine bisher unveröffentlichte Erwähnung Hölderlins:

Stuttgart den 16. Aug. 1791.

Mein Almanach, lieber Neuffer! wird noch diesen Monat die Presse verlassen. Haben Sie doch die Güte sich in Tübingen für mich nach Almanachliebhabern umzusehen und mir in möglichster Bälde von dem Erfolg Ihrer freundschaftl. Bemühungen Nachricht zu geben. Empfehlen Sie mich Ihren Freunden Hölderlin und Magenu bestens.

Ihr  
Ergebenster  
Stäudlin.<sup>29</sup>

Der andere Brief Gotthold Stäudlins ist ein undatiertes Begleitschreiben an Neuffer zu acht Exemplaren dieses Almanachs nach Tübingen, und zwar zwei für Neuffer und sechs für namentlich nicht genannte Besteller:

In der Anlage erhalten Sie, lieber Neuffer! den Musenalmanach, welchen Sie zu sehen so begierig waren. Ich danke Ihnen herzlich für Ihre Beiträge<sup>30</sup> und wünsche und hoffe gleich sehr, daß Sie die verdiente Ehre dafür einernten sollen.

Ich sende Ihnen 2 Ex. für sich und die 6. bestellte. Leben Sie wohl.

Stäudlin.

N. S. Das Ex. kostet für dißmal, weil der Almanach etwas stärker als sonst ist, 54 x. Das Porto haben Sie die Güte unter die Liebhaber zu vertheilen. / Tübingen 8 Ex.

<sup>26</sup> UB Tübingen, Md 787a, Nr. 15 (25.7.1796).

<sup>27</sup> Ebd., Nr. 2 (Friedrich Stäudlin: 20.6.1794, 24.12.1794, 24.5.1795, 25.10.1795; Gotthold Stäudlin: 16.8.1791, o.D.).

<sup>28</sup> Ebd., Nr. 12 (29.5.1794). Zu Jung (1757-1833), dem hessen-homburgischen Regierungsbeamten und Ossian-Übersetzer, mit dem Hölderlin 1796 bekannt wurde, vgl. u.a. StA VI, 780, Z. 14 ff.

<sup>29</sup> Ebd., Nr. 2. Hier auch der folgende Brief. Zu Stäudlins Musenalmanach fürs Jahr 1792, gedruckt in der Akademischen Buchdruckerei zu Stuttgart, vgl. StA VI, 568, Z. 19-26 und Nr. 77, StA VII 1, 419 f.

<sup>30</sup> Von Neuffer stammten sechs Beiträge.

Diese Sendung erfolgte spätestens im September 1791, für diesen Monat ist nämlich das Vorliegen des Bändchens bezeugt.<sup>31</sup> Da Hölderlin im Text nicht angesprochen ist, muß ihn Stäudlin direkt angeschrieben haben, denn es ist ausgeschlossen, daß Hölderlin als Almanach-Beiträger unter den sechs ungenannten Almanach-Bestellern und -Liebhabern subsumiert ist. Vielmehr wird er, wie Neuffer, wohl auch zwei Autorenbelegstücke des Bändchens erhalten haben, von denen er das eine mit einer Widmung seiner Mutter verehrte.<sup>32</sup> Ob es sich bei jenem Exemplar, das Carl Philipp Conz 1821 bei Ernst Zimmer gesehen hat, um das andere handelte, muß offenbleiben; jedenfalls besaß Hölderlins Hauswirt, der, nach einer Formulierung von Conz, „die *Hölderliniana* [...] zu sammeln pflegte“, auch Stäudlins Musenalmanach für 1792.<sup>33</sup>

Ebenfalls eine Hölderlin-Stelle enthält auch ein anderer Brief Magenaus an Neuffer in dem Tübinger Hemsan-Konvolut, verfaßt am 24. November 1796 in Niederstotzingen nach einer offensichtlich längeren Schreibpause. Dank eines Exzerpts von Gustav Schlesier ist sie allerdings schon bekannt, doch unterstreicht ihr genauer Wortlaut aus dem verschollen geglaubten Original, wie zuverlässig Schlesier mit seinen Vorlagen umgegangen ist, deren auf Hölderlin bezogene Passagen er zwar nicht sklavisch am Buchstaben klebend, aber wortgetreu transkribiert hat. Dagegen ist der Schlußabsatz über Gotthold Stäudlins Suizid in Schlesiers Regest nur angedeutet.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Vgl. StA VI, 568, Z. 20. Wenn allerdings Stäudlin mit seiner Nachricht vom 16.8., der Almanach werde „noch diesen Monat die Presse verlassen“, recht behalten hat, dann kann als Erscheinungstermin der August 1791 angesetzt werden, auch wenn dafür Stäudlins Vorwort vom 22.8. wenig Spielraum läßt.

<sup>32</sup> Faksimile der Widmung in: Hölderlin. Eine Chronik in Text und Bild, hrsg. v. Adolf Beck und Paul Raabe, Frankfurt/M. 1970, 173. Das DLA Marbach verwahrt dieses Hölderlin-Autograph; es steht auf dem herausgelösten Vorsatzblatt (vgl. Hölderlin. Ständige Ausstellung des Schiller-Nationalmuseums und des Deutschen Literaturarchivs Marbach am Neckar, Marbacher Kataloge Nr. 33 von Werner Volke in Zusammenarbeit mit Adelheid Westhoff, Stuttgart 1980, 24, Nr. 20; in Verbindung dazu: Katalog der Hölderlin-Handschriften, bearb. v. Johanne Autenrieth und Alfred Kellert, Stuttgart 1961, 113, HK 383a), während über den Verbleib des Almanach-Exemplars selbst nichts bekannt ist.

<sup>33</sup> Nr. 414, StA VII 2, 464, Z. 17 und 465, Z. 48-49; FHA 9, 282, Z. 13 und 33-34, Nr. XLIII (Carl Philipp Conz an Justinus Kerner, 10./12.5.1821).

<sup>34</sup> Vgl. Nr. 164, StA VII 2, insbes. 45, Z. 15 f., wo die Tatsache, daß sich der Brief nicht unter den in Stuttgart verwahrten Papieren Neuffers erhalten hat, mit seiner Auswertung durch Schlesier in Verbindung gebracht wird. – Vgl. auch FHA 9, 237, Nr. VII.

Dein Brief, Bester Neuffer! hat meinem Herzen völlige Genüge geleistet, laß uns innig einander lieben, wie ehemals, u. uns wechselseitig einander Alles aufs Neue seyn. Du verlangst manches von mir näher zu wissen, als du, wie du schriebst, manches wustest. Höre Bruder! Freund meines Herzens, ich lebe ein glückliches Leben, geliebt von einem deutschen Weibe, u. beglückt durch zween stattliche liebe Buben, die mir flugs Jede Runzel wegkosen. [...]

Was ich indessen für mich oder das Publikum gearbeitet habe, willst du auch wissen. Für das letztere fast gar nichts, dagegen für mich desto mehr. Eine kleine Sammlung von Satyren ist alles, was auftreten, u. bis Ostern vielleicht? erscheinen wird, versteht sich unter mm. Nahmen, und dann vielleicht aufs Jahr ein Bändchen geistlicher Lieder, an deren Vollendung ich täglich arbeite. Hätte das leidige Franken Ungeziefel nicht überall die gute Presse stoken gemacht, so würden bereits „Briefe an Amalien vor u. nach ihrer Verehlichung“ vor dein Auge gekommen seyn. Siehe so u. nicht mehr fruchtbar war ich in 3. Jahren, das Bändchen Gedichte ausgenommen, das schon 1795. erschienen ist. Vergebens hab ich jeden neuen Bücher Catalog nach deinem Nahmen durchgesehen, bald hoft ich Sallust, bald Virgil von Neuffern übersezt zu finden, aber immer getäuscht. Hölderlin habe ich voriges Jahr bei Meinen Eltern gesprochen, gesehen wollt ich sagen, denn er konnte nicht mehr sprechen, er war abgestorben allem Mitgefühl mit seines Gleichen, ein lebender Todter!

Er sprach vieles fantastisches Zeug von 1. Reise nach Rom, wo gewöhnlich die guten Deutschen sich die Seele verkälten. Daß er izt in sr. alten guten Liebe gegen se. Mitmenschen recidiv worden ist, freut mich herzlich, ich wuste keine Sylbe, daß er in Frkfurth lebt, schreibe mir doch bald den Nahmen ss. Principals. Ist sein mühsam gearbeiteter Hyperion noch nicht erschienen?

Ach! über den unglücklichen Gotthold habe ich mich mit tiefster Wehmut wundern müßen. Freut' ich mich doch über seine Ankündigung der neuen Gedichte, wo er sagte, „da mir Laar so glückliche Tage vergönnt,“ u. izt den Rhein zum Grab wählen –. Es ist ein Jammertod für ein solches Genie, aber daraus lernen wir die Warheit, quisque fortunæ suæ faber est. Conz sagte mir fernd<sup>35</sup> mancherlei von ihm, das auch dich gekränkt haben wird, ich meine sn. Betragen nach dem Tode ss. Vaters. Doch eine Blume auf sein Grab, u. ihm vergebe Gott, daß er sein Mörder selbst ward. Wie die unverhoffte Nachricht seine guten Schwestern angegriffen haben wird, sag ihnen doch, daß ich sie herzlich bedaure, u. ihr Laid fühle.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Schwäbisch für: im vorigen Jahr (vgl. Schwäbisches Wörterbuch, bearb. v. Hermann Fischer, Bd. 2, Tübingen 1908, Sp. 1251 f.).

<sup>36</sup> UB Tübingen, Md 787a, Nr. 14. Ohne Schlußformel und Unterschrift, somit offensichtlich Fragment.

### „hinzugefügt das Hölderlin'sche Autographon“

Diese fremden Korrespondenzen unterschiedlicher Provenienz machen zugleich deutlich, daß Wilhelm Hemsen Autographen gesammelt hat. Für die Überlieferungsgeschichte der Hölderlin-Handschriften läßt daher der Passus „hinzugefügt das Hölderlin'sche Autographon“ in seinem eingangs erwähnten Vermerk aufhorchen. An sicheren Erkenntnissen vermittelt diese Notiz zweierlei, nämlich daß es ein Dokument von Hölderlins eigener Hand war, über das Hemsen, seit 1870 Vorstand der – späteren – Württembergischen Landesbibliothek in Stuttgart, zum Zeitpunkt ihrer Niederschrift verfügte, daß er damals aber nur ein einziges Hölderlin-Autograph sein Eigen nannte, wie der bestimmte Artikel vor dem Substantiv belegt. Welche Handschrift kann er damit gemeint haben?

Mit Hölderlin scheint sich Hemsen schon früh beschäftigt zu haben. Bereits als Vierzehnjähriger wird er von seinem Onkel Friedrich Theodor Vischer über das reale Vorbild des wahnsinnigen Dichters Holder in Kerners Reiseschatten aufgeklärt<sup>37</sup>, und sein anhaltendes Interesse an Hölderlin dokumentiert sein 'Letzter Trinkspruch bei der Hölderlin-Gedächtnisfeier zu Lauffen am Neckar' vom 1. Mai 1873, bei der ein Denkmal für den großen Sohn der Stadt eingeweiht wurde.<sup>38</sup> Eduard Mörike revanchierte sich bei dem Redner am 13. Mai für die Übersendung des gedruckten Textes mit zwei beziehungsreichen „kleinen Reliquien“ aus seinen Tübinger Studentenjahren, einem „Bildchen“ des sechsfünfzigjährigen Dichters, gezeichnet von Mörikes Freund Johann Georg Schreiner<sup>39</sup>, sowie einer zweistrophigen Ode Hölderlins an dessen Kostherrn Ernst Zimmer. Bei dieser Ode handelte es sich jedoch nicht um ein Gedicht von Hölderlins Hand, sondern lediglich um eine von Zimmer gefertigte Abschrift.<sup>40</sup> Mit einer solchen ließe sich aber Mörikes Formulierung von einer Reliquie oder gar einem Heiligtum<sup>41</sup> schwerlich in Einklang bringen, doch löst sich das Rätsel der scheinbaren begriff-

<sup>37</sup> Nr. 640b, StA VIII, 37.

<sup>38</sup> Nr. 482b, StA VII 3, 30, Z. 25-27.

<sup>39</sup> Ebd., 29, Z. b3 und 30, Z. b 14-16.

<sup>40</sup> StA II, 271, 903 f.

<sup>41</sup> Mörike 1832: „Ich besize von H.s eigener Hand, einige Blätter, welche etwa im J. 1823-24. in Tübingen geschrieben sind; zwei metrische Poesien und einige Briefe als Fortsetz: des Romans Hyp. [...] Jene poetisch. Stücke aber sind mir wahrhaft ein Heilighum, und doppelt, ich habe sie, glaub ich, durch Waiblinger erhalten.“ (Nr. 481, StA VII 3, 28, Z. 5-7, 17-18; FHA 9, 295, Z. 3-5, 13-14, Nr. LI.)

lichen Diskrepanz auf, wendet man das betreffende Blatt um: Auf der anderen Seite stehen – unter drei von Ernst Zimmer hingetzten Wörtern „Von Von ein“ – acht von Hölderlin selbst geschriebene Verse, das Gedicht ‘Was ist Gott ...’<sup>42</sup>, später von Mörike mit roter Tinte im rechten Obereck als „Autograph v. Hölderlin“ gekennzeichnet.

Beide maßgebenden Hölderlin-Ausgaben, sowohl die Stuttgarter wie die Frankfurter, die erste vorsichtiger, die zweite dezidiert, sehen in Zimmers Federproben über Hölderlins Gedicht ‘Was ist Gott ...’, und damit auch in Zimmers Kopie der an ihn adressierten Ode, einen Schreibvorgang, der erst nach Hölderlins eigenhändiger Niederschrift von ‘Was ist Gott ...’ erfolgt ist.<sup>43</sup> Ohne des Schreinermeisters Zimmer bekanntes Einfühlungsvermögen gegenüber seinem Pflegebefohlenen überzubewerten, fällt jedoch die Annahme schwer, er hätte seine Federproben nicht auch als eine unangemessene Verunstaltung des Hölderlin-Autographs empfunden. Die Abfolge wird also eher umgekehrt gewesen sein: Zuerst dürfte Zimmer das Blatt beschriftet und erst danach auf der Rückseite Hölderlin seine Verse unter die bereits stehenden drei Wörtchen von Zimmer gesetzt haben. Somit ist anzunehmen, daß die Ode ‘An Zimmern’ vor dem Gedicht ‘Was ist Gott ...’ entstanden ist.

Das Blatt ist heute Eigentum des Frankfurter Goethemuseums. Erworben wurde es 1905 bei der Versteigerung der Autographensammlung von Alexander Meyer Cohn (1853-1904) durch Stargardt in Berlin<sup>44</sup>, über welche Auktion gleichzeitig auch Schreiners Hölderlin-Zeichnung nach Frankfurt gelangte.<sup>45</sup> Auch wenn Hemsens als Vorbesitzer der beiden Stücke bisher nicht erkannt war, dürfte an ihrer Identität mit den 1873 von Mörike an ihn weitergegebenen Hölderlin-Reliquien kein Zweifel bestehen, zumal von Alexander Meyer Cohn, den ein sachverständiger Freund als den größten deutschen Autographensammler und -kenner rühmte<sup>46</sup>, überliefert ist, daß er Hemsens Nachlaß – „ein grosser Fischzug“ – an sich bringen konnte<sup>47</sup>, allerdings mit

<sup>42</sup> Faksimile in FHA 9, (31).

<sup>43</sup> StA II, 842, Z. 23-25; FHA 9, 29.

<sup>44</sup> Katalog der Hölderlin-Handschriften [wie Anm. 32], 121, HK 417.

<sup>45</sup> Freundliche Auskunft von Frau Dr. Petra Maisak, Freies Deutsches Hochstift/Frankfurter Goethemuseum.

<sup>46</sup> Erich Schmidt, Vorwort zum Auktionskatalog „Die Autographen-Sammlung Alexander Meyer Cohn’s“, Berlin 1905, VI.

<sup>47</sup> Ebd., VII. – Die Kenntnis dieser beiden Stellen verdanke ich Herrn Dr. Hans-Ulrich Simon, DLA Marbach.

Einschränkungen, wie sich jetzt im Hinblick auf die an Friedrich Theodor Vischer gefallenen Papiere zeigt.

Mit diesem Befund stimmt jedoch das Datum in Hemsens Vermerk nicht überein, der hier noch einmal in Erinnerung gebracht sei: „Am 18. December 1872 Mittwoch wurden mir von Professor Christoph Theodor Schwab diese aus dem Neufferschen Nachlaß herrührenden Papiere überlassen – hinzugefügt das Hölderlin’sche Autographon“. Wäre diese Notiz tatsächlich schon an dem genannten Tag zu Papier gebracht worden, so könnte das darin erwähnte Hölderlin-Autograph nicht die aus Mörikes Besitz stammende Reliquie ‘Was ist Gott ...’ gewesen sein, mit der Hemsens ja erst Mitte Mai 1873 beschenkt wurde. Will man nicht an ein weiteres handschriftliches Dokument des Dichters in Hemsens Händen denken, so kann der fragliche, in einem Zug geschriebene Promemoria-Vermerk erst nach dem Besitzwechsel von Mörike auf Hemsens abgefaßt worden sein. Wie auch immer, als der Brieffaszikel aus Hemsens Nachlaß an Friedrich Theodor Vischer kam, fehlte das kostbare Stück. Dies ergibt sich aus der Tatsache, daß Vischer auf dem Umschlag die beiden Wörter „Hölderlin’sche Autographon“ mit Blaustift unterstrich und dahinter ein Kreuz anbrachte mit der etwas weiter unten stehenden Erläuterung „dieses findet sich nicht“.

#### *Ludwig Neuffer, Rosine Stäudlin und Lore Hafner*

Das Tübinger Konvolut aus Neuffers Nachlaß eröffnet auch neue Einblicke in die private Sphäre von Ludwig Neuffer und seiner Verlobten Rosine Stäudlin. Die Harmonie und Glückseligkeit dieses Liebespaares wird in den Äußerungen Dritter mehrfach als etwas Besonderes gepriesen, so etwa, wenn Hölderlin im Sommer 1794 aus Waltershausen neben einem Gruß der Majorin Kalb an Neuffer deren Bemerkung übermittelt, „wenn Deiner gedacht werde, so dürfen ja auch in diesem Gespräche die Unzertrennlichen nicht geschieden werden, und so begleite Dich immer auch Röschen – sie möchte den Menschen sehen, der sich nicht freue über eine solche in unsern Tagen so seltne Liebe“.<sup>48</sup> Auch in einem annähernd zeitgleichen Brief von Franz Wilhelm Jung, dem demokratisch gesinnten Hofrat in Homburg vor der Höhe, an Neuffer vom 29. Mai 1794 aus spiegelt sich diese unschuldige Idylle wider:

<sup>48</sup> Nr. 83, StA VI, 126, Zitat Z. 68-72.

Ich zähle meinen Aufenthalt in Stuttgart unter die glücklichsten Ereignisse meines Lebens, um der vielen und mitunter sehr interessanten Bekanntschaften willen, die ich daselbst gemacht. Zu den leztern zähl' ich die Stäudlin'schen, zähl' ich die Ihrige und Ihres biedern guten Mädchens.

Grüssen und umarmen Sie doch Ihr Röschen recht herzlich für mich, und geben ihr und sich selbst in meinem Namen den besten Segen zu Ihrer nähern oder fernern Verbindung. Ich hatte und ich habe recht grosse Freude an euch beiden Teutschen. Wenn man, wie ich, schon lange im Hafen eingelaufen ist, so thut es einem doch überaus wol, am Ufer zu stehn, und einem guten edlen Paar zuzusehn, das noch in seligem Vergnügen auf dem Meere schöner Jugend umher fährt, und, in einiger Entfernung vom Ufer, dasselbe in so schönem Lichte sieht, und froh und gutmütig darauf los steuert.<sup>49</sup>

Neuffers Umgang mit dem Stäudlinschen Haus reichte noch in seine 1786 beendete Stuttgarter Gymnasialzeit zurück, und zwar über seinen Mitschüler Christian Friedrich Stäudlin<sup>50</sup>, den um zwei Jahre jüngeren Bruder der Rosine. Als er im März 1789 Hölderlin von einer fehlgeschlagenen Visite bei Gotthold Stäudlin berichtete, der in Prozeßangelegenheiten verweist war, schrieb er: „Weil ich ihn nicht antraf, so habe ich meine alte Bekandtschaft mit seinen Schwestern wieder fortgesetzt, bei denen ich wieder das Amt eines *lectoris ornari* werde übernehmen müssen.“<sup>51</sup> Kontakte bestanden sicher auch in den Universitätsferien oder in den Kurmonaten und erst recht, als Neuffer nach abgeschlossenem Theologiestudium ins Elternhaus nach Stuttgart zurückkehrte und im September 1791 eine Stelle als Vikar am dortigen Waisenhaus erhielt. Hölderlin trug ihm wiederholt Grüße und Empfehlungen ans Stäudlinische Haus beziehungsweise an seine Stuttgarter „edlen Freundinnen“ auf<sup>52</sup>, denen er über Neuffer sogar seinen Hyperion-Entwurf zum Urteil vorlegte.<sup>53</sup>

Von seiner Liebe zu Rosine Stäudlin, die bereits im Mai 1791 mit einer feinsinnigen Verschlüsselung in einem Stammbuchblatt anklingt, spricht Neuffer Hölderlin gegenüber erstmals am 20. April 1793, als nach einer längeren Verstimmung die beiden Freunde in Stuttgart ihren alten

<sup>49</sup> UB Tübingen, Md 787a, Nr. 12.

<sup>50</sup> Bauer, Neuffer [wie Anm. 1], 11.

<sup>51</sup> Nr. 8, StA VII 1, 12 f., Z. 20-22, mit Erläuterungen zur Stelle 16 f., Z. 133-147. Zur Wortform „ornari“ vgl. Christoph Prignitz in diesem Band.

<sup>52</sup> Nr. 35, 1790, StA VI, 57, Z. 28; Nr. 47, 28.11.1791, StA VI, 71, Z. 62; Nr. 70, 30.12.1793, StA VI, 101, Z. 54 f.

<sup>53</sup> Nr. 60, 1793, StA VI, 86, Z. 35.

Herzensbund erneuern.<sup>54</sup> In der Folge finden sich fast in jedem ihrer Briefe Spuren von Neuffers zärtlicher Verbindung: „Gieb nur auch zuweilen Nachricht aus Deinem Paradies“, bat Hölderlin im Mai oder Juni 1793 den mit „Leib und Seele“ in einem „seeligen Zauberkrause“ gebannten Freund<sup>55</sup>, der seinerseits am 20. August auf einen anderen Brief Hölderlins zurückschrieb:

Ich habe viel mit Dir zu reden, das ich einem Brief nicht anvertrauen kann. Man sagt sich in einer Viertelstunde mehr, als man sich in einem Tag schriebe. Ich hoffe, Du sollest immer mehr mit mir zufrieden seyn; denn ich bin es selbst täglich mehr. Ein Herz, von der reinsten Liebe beseelt, nimmt an allem gröseren Antheil. Ich kenne mich oft kaum selbst mehr, wenn ich mich mit früheren Zeiten vergleiche. [...] Ich möchte gern alle meine Freunde so glücklich wissen, als ich selbst bin.<sup>56</sup>

Rudolf Magenau, dem dritten in ihrem alten Bunde, hatte sich Neuffer dagegen schon früher offenbart. Aber auch zwischen diesen beiden Busenfreunden war 1792 eine mehrmonatige Unterbrechung in der Korrespondenz eingetreten; erst im Herbst brach Neuffer sein langes Schweigen, durch das sich Magenau zwar „nicht vergessen, aber doch vielleicht ein bisgen mit Kälte behandelt“ fühlte.<sup>57</sup> Dabei muß er Magenau in seine Gefühle für Rosine Stäudlin eingeweiht haben, der er den idealisierenden Namen Selma zugelegt hatte. Jedenfalls beneidete der gerade unglücklich verliebte Magenau den Freund in seiner Replik: „Nun bist Du glücklich, guter! u. ich bin betrogen, zurückgestoßen von einem Herzen, für das ich willig geblutet hätte.“<sup>58</sup> Der Brief, in dem Magenau auch Hölderlins Besuch in der Herbstvakanz bei ihm schildert, enthält noch einen weiteren Passus auf Neuffers Freundin, die als Gotthold Stäudlins jüngere Schwester für Magenau keine Fremde war:

Selma lieb ich vom ersten Momente, da ich sie sah, denn warlich in dieser Wohnung kan keine böse Sele wohnen, in dieser Engels Hülle kein Satan,

<sup>54</sup> So Adolf Beck in: Hölderlin [wie Anm. 32], 32. – Zu 1791 vgl. Volker Schäfer, Neue Stammbuchblätter von Hölderlin und Hegel. In: In Wahrheit und Freiheit. 450 Jahre Evangelisches Stift in Tübingen, hrsg. v. Friedrich Hertel, Stuttgart 1986, 177-204, hier 198 Anm. 33.

<sup>55</sup> Nr. 57, StA VI, 84, Z. 27-28, 34-35, mit Erläuterungen zur Stelle.

<sup>56</sup> Nr. 16, StA VII 1, 36, Z. 26-32, 37-38.

<sup>57</sup> Nr. 94, StA VII 1, 434, Z. 2-3.

<sup>58</sup> Ebd., 435, Z. 6-8.

diese edle, sanfte woltuende Sittsamkeit kan nie Larve, nie Schein seyn. Wenn ich je die Göttin der Tugend, ohne Schmeichelei, mir personifiziren würde, ich kopirte sie im Bilde deiner Freundin.<sup>59</sup>

Adolf Beck reihte diesen Magenau-Brief, der weder eine Tages- noch Ortsangabe trägt, unter „Vaihingen an der Enz, November 1792“ in das Corpus der Hölderlinischen Lebensdokumente ein. Während für die Datierung gute Gründe sprechen, kann jedoch die Ortszuschreibung nicht aufrechterhalten werden. Seinen Posten als Vikar in Vaihingen, auf dem er dann nahezu eineinhalb Jahre bleiben sollte, trat Magenau nämlich erst am 4. Advent, d.h. am 23. Dezember, 1792 an.<sup>60</sup> So spät aber kann das fragliche Schreiben nicht entstanden sein, einen solchen Ansatz verhindert die Formulierung, Hölderlin sei „Lezthin, 4. Tage vor Ausgang der Tüb. Vacanz“ bei ihm aufgetaucht.<sup>61</sup> Magenaus Vaihinger Aufzug dokumentiert übrigens auch ein anderer Brief in Neuffers Tübinger Nachlaßteil, verfaßt offensichtlich noch in Markgröningen an „Tomi“, am Thomastag, „den 21. Dec. 1792“, und unterzeichnet mit „Dein Agathon“, Magenaus bekanntem Pseudonym:

Alter lieber Bruder! So eben erhalte ich vom herzogl. Consistorio den Befehl, als Decanats Vicar nach Vaihingen zu dem kranken Special Heßler über die Christ Ferien mich zu verfügen. Du bist also so gut, mir so lange nicht zu schreiben, biß ich dir selbst wieder schreibe.<sup>62</sup>

Rund 25 Jahre später können Neuffers Zeitgenossen die Geschichte seiner Beziehung zu Rosine Stäudlin genau verfolgen: 1818 gibt er sie in einem kleinformatigen Gedichtbändchen 'Erato für die Freunde des bessern Eros' preis. Jedes der Poeme, von denen er einen guten Teil bereits 1805 in seinem Lyrikband 'Gedichte' veröffentlicht hatte, ist diesmal buchhalterisch-penibel, aber dem Historiker willkommen, mit einem präzisen Datum versehen.<sup>63</sup> Glaubt man diesen Daten, dann wird Ida, wie er

<sup>59</sup> WLB Stuttgart, Cod. hist. 4° 447 I, Nr. 6 (Stelle nicht in die StA aufgenommen).

<sup>60</sup> Erhard Lenk, Mag. Rudolf Friedrich Heinrich Magenau, Pfarrer, Dichter, Schriftsteller, Heimatforscher und Pädagoge, 1767-1846. Ludwigsburger Geschichtsblätter 17, 1965, 118-146; 126.

<sup>61</sup> StA VII 1, 435, Z. 9-10.

<sup>62</sup> UB Tübingen, Md 787a, Nr. 14. – Der Befehl des württembergischen Konsistoriums hat in dessen Diarium keinen Niederschlag gefunden (Landeskirchliches Archiv Stuttgart, A 7, 1791-1793).

<sup>63</sup> Vgl. dazu Bauer, Neuffer [wie Anm. 1], 68 ff.

Rosine in seiner Lyrik nennt, schon am 7. September 1788 erstmals besungen ('Minnelied'). Fast zwei Dutzend Gedichte folgen in den nächsten vier Jahren, schwankend zwischen den Qualen verschmähter Liebe in der Zeit der Werbung und den Götterphantasien nach beglückenden Zeichen der Zuwendung. Unüberhörbar mischen sich jedoch allmählich Töne der Entfremdung ein und es kommt zum Bruch ('Abschied von Ida', 18. November 1791). Im darauffolgenden Sommer bahnt sich aber wieder eine Wende an ('Als sie mich grüßen ließ', 13. August 1792) und im Herbst liegen sich die beiden offenbar zum ersten Mal in den Armen ('Versöhnung', 27. November 1792). Von diesem melodramatischen Gedicht 'Versöhnung' überliefert das Tübinger Konvolut offenbar Neuffers eigenhändige Urfassung:

Danklied an Rösigen!

d. 23. Nov. 1792.

Wo nehm' ich, Dir zu danken,  
Die kühne Sprache her?  
Im Ungestümm der Wonne  
Find' ich mich selbst nicht mehr!  
Der Sturm hat ausgewittert,  
Der mir von fern gedroht;  
Am heitern Himmel fluthet  
Der Hofnung Morgenroth.

Der schönste meiner Wünsche  
War Sehnsucht nach dem Grab,  
Eh Deine sanfte Seele,  
Du Edle! mir vergab.  
Die Welt mit allen Freuden  
Umzog der Schwermuth Flor.  
Nun hebt sich aus dem Staube  
Mein mattes Haupt empor.

Dein Blick, aus dem ein Engel  
Zu meinem Herzen sprach,  
Hielt mich in der Entzückung  
Mit allen Sinnen wach;  
Doch, ganz mein Glück zu fassen,  
Zog meine Seele sich  
In Ein Gefühl zusammen,  
In das Gefühl für Dich.

Mein Dank, in Lust verlohren,  
Fand nicht ein leises Wort,  
So heftig rieß die Wonne  
Mit stolzer Krafft mich fort.  
Wenn Herz und Seele reden,  
Verstummt der trunkne Mund;  
Das Feldgeschrey der Liebe  
Wird nur durch Seufzer kund.

Ich glaubte, zu erwachen  
Aus einem schweren Traum,  
Und schwebte, wie entkörpert,  
Schon über Zeit und Raum.  
Unendlichkeit umstrahlte  
Im lichten Aether mich,  
Mit ihrem ewgen Glanze  
Ein Chaos ohne Dich.

Das war kein Spiel der Sinne,  
Kein teuschender Betrug,  
Kein Bild, das seinen Zauber  
Um Geist und Herz mir schlug!  
Ich fühle mich ins Leben,  
Wie Helden zu der Schlacht,  
Ins stürmevolle Leben  
Mit neuem Muth erwacht.<sup>64</sup>

Diesem 'Danklied an Röschen' gab Neuffer in seinem Lyrikband von 1805 den neutralen Titel 'An Ida'. In der stark überarbeiteten Fassung ohne Datumsangabe dringt in der dritten Strophe, im vorliegenden Zusammenhang nicht ohne Relevanz, die Situationsgebundenheit stärker durch: „Dein Blick, der unter Thränen / Verhalt'ner Liebe brach, / Macht' alle Lustgefühle / In meinem Herzen wach. / Ich drückt' auf deine Lippen / Den ersten, langen Kuß, / Und wähte zu vergehen / In schweigendem Genuß.“ Und in der erneut veränderten 'Versöhnung' von 1818 wird daraus als vierte Strophe: „Wenn Herz und Seele reden, / Verstummt der schwache Mund; / Das Feldgeschrey der Liebe / Wird nur durch Seufzer kund. / Ich wähte zu vergehen / In schweigendem Genuß. / Den Bund der Liebe krönte / Der erste, heil'ge Kuß.“

<sup>64</sup> UB Tübingen, Md 787a, Nr. 4.

Ins Auge fällt dabei eine Diskrepanz bei der Datierung, geringfügig zwar, doch vielleicht nicht ohne Bedeutung: Trägt das handschriftliche 'Danklied an Röschen' als Entstehungsdatum den 23. November 1792, so rangiert 1818 die 'Versöhnung' unter dem 27. November 1792. An dieser Tagesangabe lassen Neuffers ebenfalls 1818 publizierten Gedichte 'Gedächtnißfeier' (27. November 1793) und 'Trauer am Bundestage der Liebe' (27. November 1794) keinen Zweifel zu, doch gibt es zum 23. November 1792 eine merkwürdige chronologische Koinzidenz: Vom selben Datum hat sich in Neuffers Stuttgarter Nachlaß folgender Brief erhalten:

d. 23ten Nov: 92.

Auf diese Stunde mußte ich lange warten mein Lieber! in der mirs nun einmal möglich ist, dir alles zu sagen was ich seit deinem letzten Brief im Herzen herum tragen mußte, ohne dir etwas davon zu deiner Beruhigung sagen zu können. Was magst du in der Zeit über mich geurtheilt haben, daß ich dir so lang nicht geantwortet habe, da du doch so sehr gewünscht hast, meine Gedanken über deinen Brief *bald* zu wissen! –

Lieber! Foder es nicht von mir, alle Empfindungen die dein Brief in mir er[r]legte, zu wieder[r]ufen, um Sie dir zu schildern, es wäre in der gegenwärtigen Lage, für dich und mich nicht gut. Wollt' ich dir beschreiben in welcher einem Zustand ich war, nachdem ich mir deine Gesinnungen oft genug vorgelesen hatte, um mich zu überzeugen daß nicht nur meine Vernunft, sondern auch – in Rücksicht auf *das* was ich *deiner* Ruhe schuldig bin – mein Herz Sie billigen müsse, würde ich dir sagen, was für einen schweren Kampf es mich kostete, um dem Vorsatz den – wenn ich die gute Regungen in mir nicht freventlich unterdrücken wollte – dein Brief bewirken *mußte*, getreu zu bleiben, O gewiß ich würde dadurch deinem edlen Herzen Gefühle entlocken, die noch zu nahe an *Liebe* grenzten! und diß *muß* ja, um das mässigere Verhältniß unter uns einzuleiten, überall nun mit aller Mühe vermieden werden. Es kränkte mich in deinem Brief nur das, daß du so ungerecht gegen dich selbst warst, u. dir vorwürfe machtest, deren du dich wahrlich nicht schuldig gemacht hast. Wie viel hab ich mir auf *doppelte art*, nicht nur auf *einer Seite* vorzuwerfen. Mein Gewissen sagt mirs täglich wie sehr ich wider meine Pflicht gehandelt habe, und ich will mich von nun an *zwingen*, es so viel ich kan, wieder gut zu machen. *Dir* wäre ichs, eben weil ich dich liebte, schuldig gewesen, dich *nie* diese Liebe in meinem Herzen lesen zu lassen, weil dann gewiß deine empfindung für mich, immer würde in den Schranken der Freundschaft geblieben sein. Ach es thut sehr weh lieber! daß ich mir selbst sagen muß, ich habe so viel dazu, durch mein warmes betragen gegen dich, beigetragen, daß diß Gefühl in deiner Seele angefacht wurde, das dir dann doch manche trübe Stunde verursachte. Aber – der *Freund* wird mich nicht

verdammten, daß ich nicht Stärke genug hatte, damals meinem Herzen zu gebieten, wie ich es noch unbeschadet *deiner* Ruhe gekonnt hätte, denn es wäre doch noch Leichter gewesen dem *Wunsch* zu entsagen, als, dann zu fliehen, wie deine Liebe nimmer *Wunsch* allein, wie Sie *Besitz* meines Herzens war. O! dann unvergeßlich Teurer! wie ich nichts mehr fühlte als das namenlose Glück *dich mein* zu nennen! wie der allesumfassende Gedanke von *dir* geliebt, durch Seelengleichheit mit *dir* verbunden zu seyn, mich über alle Conventionen der Welt, erhob – o! dann kont ich freilich nichts, und es wird mir zu verzeihen seyn, daß ich lange nicht die Stimme der kalten Vernunft hören konnte. Ich wollte mir mühe geben, wie ich zu schreiben anfieng jeden ausguß der Liebe zu vermeiden, aber dieses drängte sich aus meinem Herzen, und der vertrauliche Ton, in dem ich dir diß *eine mal* noch schreiben darf, berechtigte mich noch, es nicht zurückzuhalten – Es ist das leztemal! Auch dieser Brief ist ja der letzte, der zu den vorherigen gehört! Lieber! ich weiß, wenn es an dir läge, ich müßte glücklich seyn. Sey du es nun dadurch, daß du einst die Liebe, die ich dir jezt zurückgebe, einem Mädchen gibst, die deiner werth ist. Vergiß aber auch dann, wenn du ganz glücklich bist deine Freundin nicht – laß mich theilnehmen, und gönne mir den Stolz, daß ich mich freue durch eine schwere aufopferung etwas an deinem Glück beigetragen zu haben. Die Gewißheit daß ich dich nicht ganz verlieren kan, daß mir deine Freundschaft bleibt läßt mich jezt alles ertragen, alles was ich nicht ertragen könnte, wenn ich denken müßte, ich habe so wenig *wahren* werth bei dir gehabt, daß du mich vergessen könntest, wie Ihr eure alltagsliebschaften vergeßt, die euch endlich aus gewohnheit langweilig werden. Dahin komts nicht unter uns, und wohl mir! daß ich denken darf, du fühlst es *selbst*, wie deine Freundschaft ein Herz beglücken kan, das mit dem deinigen so nahe verwandt ist. Laß uns nun lieber! von unsrem ehmaligen Verhältniß alles das beibehalten, was unsre Freundschaft schön u. vollkommen machen kann. Du wirst mich gern immer Trost und Ruhe darinn finden lassen dir aufrichtig alles mitzutheilen, was mich angeht. Alles geschriebene von dir, was die Spur der Liebe trägt, gebe ich dir zurück, ich muß mich losreisen davon so hart diese Trennung ist! – Aber stille! es verträgt sich nicht gut mit dem neuen verhältniß. Du darfst auch nichts mehr haben, was dich an meine Liebe erinnert. Gib mir meine Briefe, oder zernichte Sie selbst, wie du lieber willst. Ich hoffe wir *dörfen* uns künftig auch wieder schreiben? Von dir erwarte ich es, daß du unserm neuen Briefwechsel einleitest, wie er unserm Verhältniß nach künftig seyn soll. Bester! lebe glücklich! und nimm im letzten Brief der im Ton der Liebe geschrieben ist, denn innigsten wärmsten Dank, daß du die Macht die du über mein Herz hattest, alles aus mir zu machen was du wolltest, so edel benutztest, mich auf den Weg zu leiten, den ich der Pflicht – unsrer, u. andrer Menschen Ruhe, zu gehen schuldig bin.

L.

Meine Briefe schik nur grad an mich, nicht durch deinen Br: ich bin *allein* zu Hauß.<sup>65</sup>

Dieser Brief dokumentiert das Ende einer Liebesbeziehung, aufgelöst nolens volens von der Partnerin in Reaktion auf einen Brief des Geliebten, der offenbar vorgeschlagen hatte, die Verbindung auf eine nurmehr freundschaftliche Basis, auf ein „mässigere(s) Verhältniß“, zurückzuführen. Sein Glück im Auge, erbringt sie nach langem inneren Kampf die „schwere aufopferung“ und willigt in seinen Vorschlag ein. Frei von Bitternis und ohne einen Ton des Vorwurfs verlangt sie lediglich die wechselseitige Rückgabe der Liebesbriefe, deren Verbleib bei den Empfängern sich „mit dem neuen Verhältniß“ nicht vereinbaren läßt. Mit diesem „neuen Verhältniß“ ist jedoch nicht eine etwa von ihr mit einem Dritten eingegangene neue Verbindung gemeint, sondern das zwischen den beiden Liebenden auf einen freundschaftlichen Umgang zurückgeschraubte „mässigere Verhältniß“. Eine Verbindung zu einem anderen Manne bestand nämlich bereits vorher, was sich vielleicht auch in ihrer Selbstanklage äußert, sie habe sich „nicht nur auf *einer Seite*,“ sondern „*auf doppelte art*“ viel vorzuwerfen. Die beachtliche literarische Form dieses Abschiedsbriefs läßt auf eine kultivierte, differenzierte und vielbelesene Schreiberin schließen, ihre menschliche Größe auf einen bemerkenswerten Charakter. Wer aber verbirgt sich hinter der Initiale „L“, mit der das Schriftstück unterzeichnet ist?

Dessen Empfänger, wiewohl nicht namentlich genannt, muß Neuffer gewesen sein, dem die Zeilen so bedeutsam waren, daß er sie zeit seines Lebens aufbewahrt hat. Von ihm ist bekannt, daß er in seiner Stuttgarter Vikariatszeit eine heftige Neigung zu Christine Eleonore Hafner gefaßt hatte, einer Tochter des damaligen Pfarrers von Aichelberg und Schanbach bei Strümpfelbach. Von dieser Neigung bestand für Neuffer bereits im März 1792 Grund zur Annahme, sie sei Gegenstand von Gerüchten im Tübinger Stift, nachdem sie Anlaß zu mündlichen und schriftlichen Neckereien gebildet hatte, an denen Hölderlin nicht unbeteiligt war. Was dieser, wie aus einem Brief eines anderen Stiftlers hervorgeht, nur zum Spaß miterfunden hatte<sup>66</sup>, traf die Sache aber offenbar im Kern, und Neuffer muß lange von dieser Liaison, die Hölderlin ex post als

<sup>65</sup> WLB Stuttgart, Cod. hist. 4° 447 q, Nr. 2.

<sup>66</sup> Nr. 85a und b, StA VII 1, 426 f. (Ernst Gottlieb Bengel an Neuffer), mit Erläuterungen zur Stelle.

„Intermezzo“ bezeichnete<sup>67</sup>, in ihren Bann geschlagen gewesen sein. Noch gegen Ende 1793 kommt Magenau auf die Affäre mit dem „WunderMädel [...], das ehemals Dich, wie Orfeus seine Gefärten, fesseln konnte“, zurück<sup>68</sup>, nachdem er bereits im März dem Freund über eine Unterhaltung mit zwei ihrer Schwestern berichtet hatte, von denen die ältere ihm erzählte, Neuffer habe einmal bei ihnen „gepredigt, und oft an meine Lör geschrieben“. Derselbe Brief suggeriert, Neuffer sei in dieser Liebesgeschichte der Düpierte gewesen, denn Magenau, der sich seinerseits zur gleichen Zeit von seiner angebeteten Margot hintergangen sah, war damals gespannt auf die Person, „die mit margotischer Schlaueit Dich trog“<sup>69</sup>, eine Metapher, bei der jedoch zu bedenken ist, daß Magenau von Neuffer sicher einseitig informiert war.

Im Herbst 1793 lernte Magenau Eleonore Hafner, Neuffers „Laura“, dann persönlich kennen. Die Schilderung, die er dem Freund von der damals Einundzwanzigjährigen gibt, ist von unverkennbarer Sympathie getragen:

Alles stimmt ein, daß sie ehemals Schwärmerin im höchsten Grade war. Sie scheint es warlich nimmer. Hie u. da eine Thräne, die so schwärmerisch wollüstig noch in den Winkeln ihrer Augen perlte, läßt so etwas noch ein bisgen errathen. Sie hat auch die läppische Ziererei verloren, die man ihr vormals Schuld gab, u. dünkt mir ein ganz geseztes Mädel geworden zu seyn. [...] Misverstand, sagt sie, sei der Dämon, der euren Knoten zerspalten habe, längst habe sie dir gesagt, daß sie Fesseln trage, die ihr armes Herz wie Blei lasten. Nie würde sie sich selbst u. dir diese blutige Wunde geschlagen haben, wenn es nicht die Götter unnachlässlich gefodert hätten. Einmal noch möchte sie ihre Klage in deinen Schoos ausgiesen. Du seiest izt entschädigt durch die Hand einer glücklicheren, (ich staunte hoch auf, daß ich hievon nichts wissen sollte, da du doch mir bottentäglich schreibest) sie neide ihre Nachfolgerin nicht, aber sie verdiene warlich keine hämische Verachtung. Du hättest ihr Dinge übelgedeutet, deren Erfüllung nicht von ihr abgehängt hätten, etc. Bisher schwieg ich, da nahm ich endlich das Wort, u. sprach: Der Männer Herz sei bald warm bald kalt, andre Lagen, andre Gesinnungen, aber sie stimmte nicht zu meinem Gesange (so wolltest du es ja selbst?) – kurz: die Zeit hat die Furchen, die du tief ehemals in ihr Herz gepflügt hattest, noch nicht alle ausgerottet, ihre Liebe zu R.<sup>70</sup>, den ich nicht sah, scheint mir ein schwaches Reiß

<sup>67</sup> Nr. 57, StA VI, 84, Z. 18.

<sup>68</sup> WLB Stuttgart, Cod. hist. 4° 447 I, Nr. 9 (11.11.1793).

<sup>69</sup> Ebd., Nr. 7 (März 1793). „Lör“ schwäbisch für Lore.

<sup>70</sup> Offenbar Lores späterer Ehemann Christoph Heinrich Rößlin (1767-1831), Kompro-

zu seyn, das jedes Lüftchen beugen könnte. Sanft ruhe die Asche Eurer Liebe. Sei glücklich, wie du es verdienst, mit Selma, dem besten der Mädchen!!!<sup>71</sup>

Auch wenn es bisher nicht gelungen ist, eine verifizierte Handschriftenprobe von Eleonore bzw. – nach der Initiale der Briefunterschrift – Lore Hafner nachzuweisen, so spricht vieles dafür, in ihr die Verfasserin des Abschiedsbriefs an Neuffer vom 23. November 1792 zu sehen, wie es von Adolf Beck schon 1958 geschehen ist, der dabei das Schreiben als „ebenso geschickt wie empfindsam“ qualifizierte.<sup>72</sup> Damit entschlüsselt sich nun auch vollends das Vergehen, das Rosine Stäudlins „sanfte Seele“ dem Freund vergab: Es muß Untreue gewesen sein. Untreue setzt aber einen verratenen Liebesbund voraus. Die zarte Verbindung zwischen Neuffer und Rosine, von der wir aus dem Gedicht „Abschied von Ida“ wissen, daß sie im November 1791 zerbrach, bestand demzufolge noch, als Neuffer sich Lore Hafner näherte. Im Februar oder März 1792 besuchte er mit ihr Hölderlins Schwester in Nürtingen<sup>73</sup> und im August des Jahres wollten sich die beiden beim Schäferfest in Markgröningen treffen, zu dem Magenau den Freund eingeladen hatte.<sup>74</sup> Das scheiterte aber daran, daß Lores Vater seiner Tochter den Besuch der Veranstaltung verbot, worauf „sie [...] den ganzen Tag, und die ganze Nacht [weinte], u. [...] nicht zum Essen [gieng].“<sup>75</sup>

Nach Rosines hoffnungsvollem Zeichen (‘Als sie mich grüßen ließ’) im August hat Neuffer dann Lore offensichtlich gebeten, ihren Liebesbund in einen Freundschaftsbund umzuwandeln. Sie läßt ihn lange ohne Antwort, und als sie endlich am 23. November den Geliebten freigibt, muß Neuffer seiner Rosine sofort die neue Situation offenbart und von ihr Absolution erlangt haben, und zwar anscheinend noch am nämlichen Tage, wie sein spontanes ‘Danklied an Rösigen’ mit dem Datum „d. 23. Nov. 1792“ zeigt. Jetzt auch erst dürfte von Neuffer die Bedrückung gewichen sein, die ihn, wie gesehen, eine Zeitlang vom Schreiben an Magenau abgehalten hat. Im Dezember schiebt er seinem ‘Danklied’ unter dem Titel ‘Rechtfertigung’ eine endlose Tirade von 42 Strophen zu

motionale von Neuffer und Magenau, mit dem es aber erst 1804, nachdem er als Diakon eine feste Anstellung gefunden hatte, zur Heirat kam. So StA VI, 617, Z. 1-3.

<sup>71</sup> WLB Stuttgart, Cod. hist. 4° 447 I, Nr. 9 (11.11.1793).

<sup>72</sup> StA VI, 616 f., Z. 33-35.

<sup>73</sup> StA VII 1, 427, Z. 7 f.

<sup>74</sup> WLB Stuttgart, Cod. hist. 4° 447 I, Nr. 3 (20.8.[1792]).

<sup>75</sup> Ebd., Nr. 7 (März 1793).



acht Versen nach, in der er zwar bekennt, mit Blindheit geschlagen gewesen zu sein, gleichzeitig aber die Schuldzuweisung auch auf Rosine ausdehnt.

Fortan leben die beiden Liebenden in einem „seeligen Zauberkrause“, dessen Idylle freilich durch den zeittypischen Umstand beeinträchtigt worden sein dürfte, daß für den im Januar 1793 24 Jahre alt gewordenen Neuffer und seine um anderthalb Jahre ältere Braut vorläufig wenig Aussicht auf eine baldige Heiratserlaubnis seitens des württembergischen Konsistoriums bestand. Auch blieben gelegentliche Trübungen nicht aus, wie Neuffers Gedichte ‘Elegie, nach einer Kränkung’ (4. Juli 1793) und ‘Sehnsucht nach dem Tode’ (18. Juli 1793: ‘Idas Lieb’ ist mir geraubt’) belegen.

Nachdem ihn Neuffer in sein Geheimnis eingeweiht hatte, kommt Magenau in bald jedem Brief auf Rosine Stäudlin zu sprechen und preist sie in den höchsten Tönen, so etwa am 21. Dezember 1792:

Daß du im Arme dr. Selma glücklich bist, freut mich, weil ich dich liebe, u. weil ich deine Selma unter die seltenen Genien zähle, die dem müden Pilger Balsam in den Aloe Trank traufeln können. Sei glücklich Bruder mit ihr, der Edeln, Guten! Möge die Liebe das Band um euch schlingen, das sie um Ihre reinen Lieblinge schlingt. Sei versichert, daß jedes dr. Schicksale mir nahe geht, als wär’s mein eigenes. Grüße deine Selma, u. wenn ihr an der Freude eines wahren treuen Freundes etwas gelegen ist, so sag ihr, daß ich mich freue, wenn es Euch baß ergeht.<sup>76</sup> Nimm den Kuß der Liebe, treuer Neuffer, u. Seegen des Himmels sei über dir u. Ihr!! [...] Leb wol, indeß trauer, u. wisse, daß ich heute ein neues Capitel ms. Tagebuchs mit dem stolzen Motto begonnen habe, Selma sei ewig glücklich u. bleibe meine Freundin! Lächle, aber dem Darbenden ist selbst ein Tropfen heilig, an dem er die dürre Kehle laben kan, u. ist nicht deine Selma für wahre Freunde ein Meer voll Labung.<sup>77</sup>

Nach der Trennung von Lore Hafner macht er Neuffer eindringlich klar: „Aber du bist nun entschädigt 1000.fach, dich liebt eine Huldin in Menschen Gestalt, deine Selma! Sey glücklich, und völlig ausgesöhnt mit deinem Schicksal.“<sup>78</sup> In einem Brief vom 23. November 1793, in

<sup>76</sup> Im Sinne von: wohlergehen (vgl. Schwäbisches Wörterbuch, bearb. v. Hermann Fischer, Bd. 1, Tübingen 1904, Sp. 665).

<sup>77</sup> UB Tübingen, Md 787a, Nr. 14.

<sup>78</sup> WLB Stuttgart, Cod. hist. 4° 447 1, Nr. 7 (März 1793).

dem sich Magenau übrigens gegen Neuffers Unterstellung wehren muß, an dessen Liebe zu Rosine gezweifelt zu haben, ist zu lesen:

Ich habe mich über das lezt erhaltene Briefchen von Selma höher erfreut, als über 1. Briefchen von Klopstok, nicht, weil sie mich mit einem Kompliment, das ich nicht verdiene, überraschte, sondern weil sie mein einfaches frdschaftl. Scherflein, das Gottweis es, reine Ehrfurcht u. brüderl. Liebe gab, so lauter annahm. Kannst du mir doch Ihren Schatten nicht verschaffen? Ich will ihn aufhängen unter meinen ZimmerHeiligen.<sup>79</sup>

Mit dem freundschaftlichen „Scherflein“ kann indes nicht das Gedicht auf Rosine gemeint sein, das Neuffer offenkundig von ihm erbeten hatte, denn drei Wochen später schreibt Magenau dem Freund, er schäme sich, Neuffers Wunsch, seiner Selma ein Lied zu singen, noch nicht erfüllt zu haben.<sup>80</sup> Da indes einiges dafür spricht, daß denselben Wunsch Neuffer auch an Hölderlin herangetragen hat, der ihn dann, wohl im April 1794, mit einem „Liedchen“ erfüllte, nicht ohne für die seines Erachtens mäßige Qualität den Freund im voraus um Nachsicht zu bitten<sup>81</sup>, liegt die Frage nahe, ob Neuffer nicht auch noch andere aufgefordert hat, seine Selma zu bedichten. Schon im August 1792 hatte er selbst für die Angebetete mit einem dreizehnstrophigen Engelsgesang ‘Rosaliens Geburtsfeier’, veröffentlicht in Gotthold Stäudlins ‘Poetische(r) Blumenlese fürs Jahr 1793’, mächtig in die Saiten gegriffen, und ebenfalls zu einem Wiegenfest, dem sechszwanzigsten, hatte auch Wilhelmine Maisch ihrer innig geliebten Freundin ein langes Gedicht gewidmet, das dann allerdings erst nach deren Tod unter dem Titel ‘An Rosine St. zu ihrem Geburtstage den 22. August 1793’ in Langs ‘Almanach und Taschenbuch für häusliche und gesellschaftliche Freuden’ 1797 gedruckt werden sollte.<sup>82</sup>

Es läßt sich derzeit nicht sagen, ob Neuffer mit seinem Ansinnen an Dritte, Rosine Stäudlin in Gedichten zu verewigen, einen bestimmten Plan verfolgt hat, etwa – womöglich angeregt von den eigens auf Rosine verfaßten Gedichten in deren Stammbuch<sup>83</sup> – für seine Verlobte eine

<sup>79</sup> Ebd., Nr. 10 (23.11.1793).

<sup>80</sup> Ebd., Nr. 11 (15.12.1793).

<sup>81</sup> Das Gedicht ‘Freundeswunsch. An Rosine St.’ in StA I, 187 f., die Übersendung in Nr. 77, StA VI, 113, Z. 1 f., deren Ankündigung Nr. 75, ebd., 110, Z. 62 ff.

<sup>82</sup> Erneut veröffentlicht in Neuffers ‘Taschenbuch von der Donau auf das Jahr 1824’, 197-199, mit der Änderung 21. statt 22. August 1793.

<sup>83</sup> Über dieses wieder aufgetauchte Stammbuch bereitet Verf. einen Beitrag vor.

Art Anthologie zusammenzutragen. Immerhin fällt auf, daß er nach Röschens Tod erneut Freunde um Lieder über sie, diesmal um Trauerlyrik, bitten wird.

Im Sommer 1794 müssen die Anzeichen von Rosine Stäudlins unheilbarer Krankheit unverkennbar geworden sein. Im August erreichte Hölderlin in Waltershausen Neuffers Schreckensnachricht, sein Röschen gehe dem Grabe entgegen<sup>84</sup>, worauf Hölderlin, bis ins Tiefste erschüttert, mit der ganzen Inbrunst seiner Liebe den Freund beschwört, sich der Menschheit und auch ihm zu erhalten.<sup>85</sup> In welchem Ton, um nicht zu sagen mit welcher Larmoyanz Neuffers heute verschollener Brief an Hölderlin geschrieben gewesen sein mochte, läßt ein fast gleichzeitig entstandenes Billett Neuffers an seinen Stiftsgenossen Christian Friedrich Benjamin Vischer erahnen, der fünf Jahre später Rosines jüngste Schwester Christiane heiratete:

Gestern war meiner Röse Geburtstag. Der schreckliche Gedanken, es ist vielleicht der letzte, den ich an ihrer Seite feire, schlug mich ganz darnieder. Es kann keinen unglücklichen Menschen geben, als ich bin. Mein liebstes Geschenk der Vorsehung muß ich täglich mehr hinsterven sehen, ohne ihr helfen zu können. O mein Freund! ich werde verlassen durchs Leben gehen, einsam und traurig, werde nie das häußliche Glück, nie Vaterfreuden genießen. Meine schönste Hofnung ist die, daß ich meinem Gram bald erliegen werde. Mit geheimer Freude seh ich meine Kräfte täglich schwinden. Der Schmerz, der an meinem Herzen reißt, wird ihm wohl bald den letzten Stoß geben. Es mag sich sanft im Grabe ruhen, da mir die Welt, mit allen ihren Freuden, längst ausgestorben ist, und täglich mehr ausstirbt.<sup>86</sup>

Doch anscheinend nahm Rosines Krankheit nicht den zunächst befürchteten Verlauf. Noch gegen Ende des Jahres scheint in der Familie Hoffnung auf Heilung geherrscht haben: „Ihr edelmüthiges Betragen bei der Krankheit meiner I. Schwester“, schreibt Friedrich Stäudlin am Heiligen Abend aus Göttingen an den noch mit „mein liebster Herr Magister“ angeredeten Neuffer, „hat mich immer mit groser Achtung gegen Sie erfüllt. Haben Sie ferner Geduld und erleichtern Sie ihr ihr Loos so gut Sie können. Die gütige Vorsehung wird gewiß unsere Bitten für ihre baldige Wiedergenesung erfüllen.“<sup>87</sup> Auch Hölderlin, der im

<sup>84</sup> Nr. 20, 16.8.1794, StA VII 1, 39 f., Z. 3-4.

<sup>85</sup> Nr. 87, 25.8.1794, StA VI, 133 f.

<sup>86</sup> UB Tübingen, Md 787a, Nr. 4 (23.8.1794).

<sup>87</sup> Ebd., Nr. 2 (24.12.1794).

September von Neuffer beruhigende Nachrichten empfangen hatte<sup>88</sup>, schätzte die Lage falsch ein: „Grüße Dein Röschen; sag' ihr, daß ich ein recht fröhliches Fest feiern wolle, wenn ich ihre völlige Genesung erfahre“, heißt es in seinem Brief vom 19. Januar 1795 an Neuffer.<sup>89</sup> Und ahnungslos-unbeschwert fragte er den Freund am 28. April, als Rosines Sarg schon der Rasen deckte:

*Ist Dein gutes edles Mädchen wieder ganz gesund. Ihr müßt himmlische Tage untereinander haben. Es ist doch das Einzige, was von Glück auf Erden sich findet, das Glück, zu lieben, wo man sich achtet, und erprobt hat. Ich glaube, Du wirst mich frömmere und theilnehmendere finden, wenn wir einmal wieder beisammen sind und Du mir wieder halbe Nächte lang von Deinem Röschen erzählst.*

*Gott erhalte sie und Dich so, wie ihr seid!*<sup>90</sup>

Zwei Tage zuvor, am 26. April 1795, war in der „Schwäbischen Chronik“ folgende Todesanzeige erschienen:

*Stuttgart.* Mit blutendem Herzen erfüll' ich die traurige Pflicht, allen Verwandten und Freunden den schmerzlichen Tod meiner geliebten, unvergeßlichen Tochter, Rosine Gottlieb, zu benachrichtigen. Ihre Krankheit war eine schon lang sie verzehrende Schwindsucht; ihr Tod, sanft wie ihr ganzes Leben. Sie starb Samstags den 25 April Morgens 5 Uhr. Da mich Beileids-Bezeugungen nicht trösten können, so verbitte ich sie alle. Der Verstorbenen Mutter, Anne Friederike Stäudlin, geb. Jägerin, verwittwete RegierungsRäthin.

Begraben wurde Rosine Stäudlin am 27. April auf dem Stuttgarter Hoppenlaufriedhof an der Seite ihres im Vorjahr verstorbenen Vaters. Die Beerdigung fand statt im Beisein des „verlassenen Geliebten, dem man hier“, wie die Leichenpredigt klagt, „seine Lebensfreuden alle zu Grabe getragen hat, der seine schönsten Hoffnungen hier auf einmal welk, todt, und zernichtet sieht, doch ohne die ferneren Brüder der Seeligen, denen es nicht mehr vergönt war, das letzte Lebewohl von ihren sterbenden Lippen zu hören“.<sup>91</sup>

<sup>88</sup> Erschlossen aus Nr. 88, StA VI, 135, Z. 7 f.

<sup>89</sup> Nr. 93, StA VI, 152, Z. 83 ff.

<sup>90</sup> Nr. 99, StA VI, 170, Z. 60 ff.

<sup>91</sup> Aus dem in zwei Exemplaren erhaltenen handschriftlichen „Gebett am Grabe der Jungfer Rosina Stäudlin, welche den 25<sup>ten</sup> 1795 allhier in Stuttgart gestorben, und den 27<sup>ten</sup> ejusd: begraben wurde, abgelegt von dem Repetent M. Vischer“, dem späteren Ehemann von Rosines Schwester Christiane (UB Tübingen, Md 787a, Nr. 34). – Im

Seine Trauer versuchte Neuffer auch lyrisch aufzuarbeiten: 37 achtversige Strophen umfaßt seine Elegie 'Idas Tod'.<sup>92</sup> Gleichzeitig animierte er, wie schon erwähnt, Freunde ebenfalls zu Trauergedichten. Bekannt ist ein epigrammatischer Dreizeiler von Friedrich Haug 'Als Rösgen St. begraben wurde' („Ach! heut – wie viel man heut begrübe, / Wenn nicht der Freundschaft und der Liebe / Des Wiedersehens Hoffnung bliebe!“)<sup>93</sup>, noch unbekannt dagegen ein Gedicht von Carl Philipp Conz:

An seinen Freund  
Neuffer

als er mich aufgefordert hatte, von Röschens Tod zu singen

Deinen Kummer laß mich ehren:  
Schweigend ehr' ich deinen Schmerz:  
Tröstung würd' er überhören,  
Und ich – kannte Röschens Herz.  
Wein' ihr nach! Doch aus den Sphären  
Ihrer bessern Harmonie  
Weht um dich ihr Geist, zu wehren  
Deines Grams Melancholie:  
Lerne für die Zeit entbehren!  
Freue dich! Du hattest Sie!  
Staub kann nur der Tod zerstören:  
Eure Liebe welket nie!<sup>94</sup>

Vielleicht hat Neuffer auch Hölderlin aufgefordert, „von Röschens Tod zu singen“. „Du hast Recht, unser Leben sei die Melodie über ihrem Grabe, eine bessere, als unser armes Saitenspiel ihr geben kann,“ lautet eine Passage in Hölderlins schmerzzerrissenem Trostbrief an Neuffer vom

Totenbuch der Stiftskirche Stuttgart 1785-1803, S. 261, findet sich in der Rubrik über die Begräbnisstätte das Kürzel „aSp“ (Landeskirchliches Archiv Stuttgart, Mikrofilm KB 130). Damit ist der Äußere Spitalkirchhof gemeint, der seit 1808 nach dem Gewinn die Bezeichnung Hoppenlaufriedhof trägt. Vgl. Udo Dickenberger, Waltraud und Friedrich Pfäfflin (Bearb.), Der Stuttgarter Hoppenlau-Friedhof als literarisches Denkmal. Marbacher Magazin 59, 1991, 52.

<sup>92</sup> Ludwig Neuffer's Poetische Schriften, 1. Bd.: Lyrische Gedichte, Leipzig 1827, 60-72. – Anklänge dazu in 2 Briefen Friedrich Stäudlins an Neuffer vom 24.5. und 25.10.1795 (UB Tübingen, Md 787a, Nr. 2).

<sup>93</sup> Almanach und Taschenbuch für häusliche und gesellschaftliche Freuden, hrsg. v. Carl Lang, Heilbronn 1797, 187.

<sup>94</sup> UB Tübingen, Md 787a, Nr. 14.

8. Mai 1795 aus Jena<sup>95</sup>, der auch einen Fingerzeig auf einen der Gründe für Hölderlins überstürzten Aufbruch aus Jena Ende Mai 1795 enthält.<sup>96</sup> Wenngleich aus keinem der überlieferten Briefe ein Signal dafür zu entnehmen ist, daß Neuffer damals nach dem Freund verlangt hätte, so hängt die vorzeitige Heimkehr in die Heimat wohl nicht zuletzt auch mit Rosine Stäudlins Tod zusammen, hatte Hölderlin doch im August 1794 eindringlich seine Bereitschaft bekundet, alles stehen und liegen zu lassen und beim geringsten Wink des über den hoffnungslosen Zustand seiner Braut Verzweifelten sofort nach Stuttgart zu eilen.<sup>97</sup> Jetzt drängt es ihn an die Seite des Trauernden: „Ich komme bald; Du sollst mich dann auf ihr Grab führen“.<sup>98</sup>

### Rosine Stäudlins Briefe an Ludwig Neuffer

Die jetzt in Tübingen wieder zum Vorschein gekommenen „aus dem Neufferschen Nachlaß herrührenden Papiere“ mit ihren neuen Mosaiksteinchen zur Freundschaft zwischen Rudolf Magenau und Ludwig Neuffer bergen indessen eine ganz besondere Überraschung: Sie enthalten acht Briefe und Briefchen von Rosine Stäudlin an ihren Verlobten. Von zwei Stammbucheinträgen<sup>99</sup> abgesehen, sind diese Korrespondenzen die einzigen derzeit bekannten Relikte von ihrer Hand. Neuffer hat sie als offensichtlich kostbares Pfand der Verstorbenen bis an sein eigenes Lebensende aufbewahrt. Vermutlich wie Hölderlins Briefe durch seine Erben zunächst an Christoph Theodor Schwab gekommen<sup>100</sup>, gelangten sie 1872 an Wilhelm Hemsen, sodann nach dessen Tod wohl noch 1885 an Friedrich Theodor Vischer und mit dessen Nachlaß schließlich 1933 an die Universitätsbibliothek Tübingen.

<sup>95</sup> Nr. 100, StA VI, 172, Z. 53 ff.

<sup>96</sup> Vgl. dazu Ulrich Gaier, „Aber der Nachhall aus Jena ...“. In: Ulrich Gaier, Valérie Lawitschka, Wolfgang Rapp, Violetta Waibel, Hölderlin Texturen 2. Das „Jenaische Project“. Wintersemester 1794/95 mit Vorbereitung und Nachlese, hrsg. v. der Hölderlin-Gesellschaft Tübingen und der Deutschen Schillergesellschaft Marbach, Tübingen 1995, 219.

<sup>97</sup> Nr. 87, StA VI, 134, Z. 47 ff.

<sup>98</sup> Nr. 100, ebd., 172, Z. 67 f.

<sup>99</sup> Für Elisabetha Ludovica Kauffmann (1767-1796) am 18.11.1783 (DLA Marbach, Stammbücher, Zugangs-Nr. 51.938, Bl. 75) und für August Eberhard Ludwig Stahl (1763-1828) am 13.8.1786 (Privatbesitz).

<sup>100</sup> Vgl. Katalog der Hölderlin-Handschriften [wie Anm. 32], 17.

Daß Neuffer nicht alle von Rosine an ihn gerichteten Briefe der Nachwelt tradiert hat – immer unterstellt, keiner der Nachbesitzer habe eine Auslese getroffen oder sie weiter eingeschränkt –, liegt auf der Hand. Über sein Auswahlprinzip läßt sich allerdings nur spekulieren, eine schlichte Kontrastierung „Anfang und Ende“ scheint jedoch nicht vorzuliegen. Zwar stammen zwei Billetts, wie die Anrede „Sie“ zeigt, noch aus einer frühen Phase ihrer beider Beziehung, doch von den letzten Briefen aus dem Sommer 1794, wenn auch schon deutlich von Rosines Tuberkulose, ihrem „schlimmen Husten“, überschattet, fällt die Annahme schwer, sie seien gleichzeitig auch ihre letzte Kommunikate an den Verlobten gewesen, sollten doch bis zu ihrem Tod noch zehn Monate vergehen. Eher könnten sie für Neuffer bedeutsam geworden sein, weil er damals von ärztlicher Seite wohl Gewißheit über Rosines unheilbare Krankheit, über die Unabwendbarkeit ihres nahen Sterbens erlangt hatte. Mit dieser Erkenntnis hat er die Kranke übrigens nicht verschont.

In Rosines Briefen an Neuffer kommt neben einer religiös getragenen Zuversicht vor allem eine unbegrenzte Selbstlosigkeit zum Vorschein, die sich in ständiger Sorge um die Gesundheit des anderen verzehrt und gleichzeitig die eigene Krankheit bagatellisiert. Wenn Rosine klagt, dann allenfalls über die Last häuslicher Geschäfte und Verpflichtungen wenige Wochen nach dem Tod des Vaters, die sie von ihrer einzigen Freude, an den geliebten Freund zu schreiben, abhält. Nur in Ansätzen klingt an, was an liebenswerten Charakterzügen Neuffer später nicht ohne Wärme gezeichnet hat:

Sie war ein Wesen von seltener Zartheit des Leibes und der Seele; sie schien aus feinerem Stoffe geschaffen, als gewöhnliche Sterbliche; es war etwas Ideales schon in ihrer Person. Gewissenhafter, als sie war, habe ich nie einen Menschen gekannt; so lebhaft ihr Geist war, so wenig verlor sie die strengste Aufmerksamkeit auf sich selbst. Andern konnte sie eher etwas vergeben, als sich selbst; sie war eine moralische Schwärmerin, aber dabei doch heiter, munter, witzig, für die Werke des Geschmacks und der Poesie leidenschaftlich eingenommen. Dieser letzte Umstand war es, was mir den Weg in das Herz der Vollendeten gebahnt hatte. In meiner 'Erato' sind die Lieder gesammelt, die ich in verschiedenen Situationen, von Beginn unsrer Verbindung an, bis ich die letzte Todtenklage auf ihr Grab legte, ihr geweiht habe. In meinen vermischten Gedichten sind einige derselben unter dem angenommenen Namen 'Ida'.<sup>101</sup>

<sup>101</sup> Miniatur-Bibliothek der deutschen Classiker. Gedichte von Neuffer. 1. Bändchen, Hildburgshausen/New York 1829, 14 f.

In Rosines Briefen an Neuffer ist – für die Hölderlin-Forschung enttäuschend – von Hölderlin nicht die Rede. Dennoch erscheint es gerechtfertigt, sie als die quasi einzigen unmittelbaren Zeugnisse einer Gestalt zu veröffentlichen, der als „Edles Herz“ das Privileg widerfuhr, von Hölderlin in zwei Gedichten verewigt worden zu sein<sup>102</sup>, den übrigens letzten an eine junge Frau gerichteten, bevor seine Leier nur noch für Diotima ertönte.

1) [1792?, Stuttgart]<sup>103</sup>

Guten Morgen, lieber Neuffer! Ich habe mich auf Zureden meiner Schwester Lotte<sup>104</sup> entschlossen biß 10. Uhr mit ihr nach Feuerbach zu gehen. Nur die süsse Hoffnung, daß sie mir auf den Abend entgegen kommen, konte mich allein zu diesem Entschluß bewegen. Wenn sie um 4. Uhr von Hier weg gehen werden wir auf der Haide zusammen treffen. Leben sie indessen wohl mein Bester!

Ihre  
Rosine

2) [1792?] April 30, [Stuttgart]

Daß Heute der letzten April ist, und daß an diesem Tag viele Menschen ihre Freude darin suchen andere zu neken, daran dachten sie lieber Neuffer nicht; sonst müßten sie Gestern gemerkt haben daß die Einladung der kleinen Friederike welche wie wir alle nicht sehr fein zu Werke gieng, nur Scherz war. Das Scherze der Art, besonders *von mir* die sie dadurch eine Stunde länger von mir getrent werden sie kränken müssen – fühle ich jetzt lebhaft! Nichts als die Besorgniß durch meine Verweigerung mich gegen die Mädchen zu verrathen, konnte mich bewegen in diesen Scherz zu willigen, welche[n?] ich auch auf der Stelle bereute. Daß die Mädchen nicht anhdn müssen, daß ich diese Freude zernichtet, darüber darf ich ihnen nicht erst meine *Gründe* sagen –. Selbst Christiane<sup>105</sup> die in solchen Fällen nicht gleich mit mir

<sup>102</sup> 'An eine Rose' und 'Freundeswunsch' (StA I, 172 und 187 f.).

<sup>103</sup> Die Briefe, für deren Abdruckerlaubnis ich der UB Tübingen danke, werden diplomatisch getreu wiedergegeben. Eingriffe in Orthographie und Interpunktion der häufig in Hast geschriebenen Texte erfolgen nur in Ausnahmefällen. Zu den übrigen Editionsprinzipien vgl. Anm. 4.

<sup>104</sup> Charlotte Stäudlin (30.1.1766 - 21.12.1834).

<sup>105</sup> Christiane Stäudlin (17.4.1771 - 6.9.1838).

Empfindet<sup>106</sup>, soll nicht erfahren daß ich ei[n]e Freudestöhrerin bin. Mit sehnlichem Verlangen erwartet sie

Ihre  
R.

[Außenadresse:] An Herr Magister Neuffer in Stuttgart

3) [1794? Stuttgart]

Ein Besuch den ich diesen Nachmittag bei meiner Tante<sup>107</sup> machen muß, hindert mich mit dir mein Lieber! in das rothe Hauß<sup>108</sup> und spaziehren zu gehen. Wir müssen es nun wieder auf Morgen verschieben, weil ich mich beeilen will, recht bald zur Tante zu gehen, damit ich auf den Abend, dem ich mit inniger Freude entgegen sehe, desto bälde nach Hause kommen kan. Bis 6 Uhr also erwarte ich dich.

Deine  
R<sup>ose</sup>

4) 1794 Juni 20, [Stuttgart]

den 20 Jun. 1794

Guten Morgen lieber Neuffer! Wenn du so gut geschlafen hättst als ich, so könnte ich ganz ruhig sein, das kan ich aber nicht, so lange ich nicht Nachricht von dir selbst habe. Könnte ich doch jetzt selbst kommen, verböte es mir nicht die äuserliche Convenienz dich zu besuchen, deiner zu pflegen, welches für mich die süsseste P[f]licht wäre. O gewiß es würde eher Ruhe in mein oft so geängstetes Herz kommen, denn ich sah leider gestern, das man nicht recht für dich besorgt ist. Bitte doch eine deiner Schwestern, dir in deiner Kra[n]kheit zu warten, gewiß wird eine gute P[f]lege vieles zu deiner Genesung beitragen. Wenn ich diesen Abend Gesellschaft bekomme besuche ich dich wieder, wo nicht so schreibe ich, dann mehr. Lebe wohl Treue Seele! und laß mich doch nicht lange auf Nachricht von dir warten, denn es verlangt herzlich darnach

Deine  
R.

<sup>106</sup> Dem Sinne nach: nicht gleich gegen mich empfindlich ist, d.h. nicht gleich mit mir böse ist.

<sup>107</sup> Eine der Schwestern ihrer Mutter, also entweder Charlotte Regine Hopfengärtner, Rosine Dertinger oder Justine Elisabeth Hummel.

<sup>108</sup> „Zum Roten Haus“: Einer der besten Gasthöfe in Stuttgart, gelegen in der Königstraße (Gustav Wais, Alt-Stuttgart, Stuttgart 1954, 130).

5) [1794] Juni 20, Stuttgart

Stuttg. d. 20 Jun.

Lieber Neuffer!

Nie verwünschte ich meinen schlimmen Husten so sehr und nie fühlte ich die Last meiner Geschäfte so sehr, als diesen Abend, weil jener mir bei der feuchten Witterung<sup>109</sup> verbietet dich zu besuchen, und diese mich abhalten dir zu schreiben welches doch einige Schadloßhaltung für die vereitelte Freude wäre. Lange daran gewöhnt das auch meine unschuldigsten Freuden mir so oft versagt werden, muß ich mich mit Geduld darin schiken, so schwehr es auch meinem dich so inig liebenden Herzen werden mag, die Ruhe und Freude über deine Wiedergenesung, die ich so gerne mit dir theilen möchte haben mich aufs neue gestärkt, schon werde ich wieder zum Geschäft gerufen ich muß ab[b]rechen. Lebe wohl

ewig  
Deine  
R.

Meine Christiane bittet dich um Ribbeks<sup>110</sup> Predigten, die Mutter ihres V.<sup>111</sup> möchte diese gerne lesen und hat schon 2 mal drum gebetten.

6) [1794] Juni 21, [Stuttgart]

d. 21 Jun:

Guten Morgen lieber Neuffer! Kaum habe ich mein Bett verlassen, so komme ich schon zu dir, fr[e]ilich nicht so früh als ich wünschte, um dir auch einmal ungestört schreiben zu können, den[n] mein Husten ließ mir die vergangene Nacht wenig Ruhe, erst diesen Morgen erquikte mich der wohlthätige Schlaf, ein wenig, der mir jetzt so nothwendig ist denn wie könnte ich sonst so viele Leiden ertragen, müßte ich nicht unterliegen. Würde ich dir sagen welchen schwehren Kampf es mich kostete, gestern zu Haus zu bleiben, gewiß ich

<sup>109</sup> Die „WitterungsBeobachtungen aus Stuttgart“ für den 20.6.1794 lauteten: „Am Tag öfters, in der folgenden Nacht anhalt. starker Reg.“ mit Temperaturen zwischen 12,5° morgens um 6 Uhr und 22,5° nachmittags um 14 Uhr (Schwäbische Chronik vom 22.6.1794, 163) und für den 21.6.: „Vormittags Regen“ bei Temperaturen zwischen 12° und 20° (ebd., 25.6.1794, 165).

<sup>110</sup> Gemeint ist Konrad Gottlieb Ribbeck (1759-1826), später Beichtvater der Königin Luise von Preußen, zuletzt Oberkonsistorialrat zu Berlin. Welche seiner damals gedruckt vorliegenden Predigten gemeint sind, bleibt unklar. Vgl. Gesamtverzeichnis des deutschsprachigen Schrifttums 1700-1910, Bd. 117, München u.a. 1984, 143 ff. (Freundlicher Hinweis von Herrn Reinhard Breymayer, M.A., Ofterdingen.)

<sup>111</sup> Wohl Christian Friedrich Benjamin Vischer (1768-1814), den Christiane Stäudlin 1799 heiratete. Dessen Mutter: Friederike Hedwig geb. Zaiß.

würde dein ganzes Mitleiden erhalten. Und die Nachricht[t] von meiner Magdt, du hättest wieder Fieber schlug mich vollends nieder, und raubte mir meine Ruhe auf ei[n]mal wieder, allem nach was du mir gestern schriebs[t], hatte ich gr[o]sse Ursache zu glauben es würde gänzlich ausbleiben, aber es war auch unklug von [mir] gleich so vieles zu hoffen. Über die schlimme Witterung bin ich fast ganz trostlos, denn jezt werde ich dich vielleicht so bald ni[c]ht bei mir sehen, ich will aber den guten Hopfengärtner<sup>112</sup> fragen ob mir das ausgehen nicht schädlich sei? Denn gestern war es nur meiner Leute und meine eigene Besorgniß, es könne mir schaden, und das dir die Verschlimmerung meines Huste[n]s dan selbst Kummer machen könnte half mir vollends mich zu bekämpfen. Jezt habe ich doch einen Funken von Hoffnung dich vielleicht heute zu sehen. Wenn mirs H<opfengärtner> erlaubt, so eile ich gleich zu dir, lasse mich von nichts abhalten, seze mich über alles hinweg. Indessen bitte ich dich, um unserer Liebe willen, nehme dich recht in Acht wie leicht könntest du dich bei dem feuchten Wetter verkälten. Gieb mir nur doch pünk[t]liche Nachricht von deinen Gesundheitsumständen du kanst ja wenn du wilst ungestöhrt schr[e]iben, welches mir jezt so lange du von mir getrennt bist nie vergönnt ist, immer muß ich so eilig schreiben und so vieles in meinem Herzen verschließen. Nun Lebe wohl Liebe Treue Seele! und laß mich nicht lange auf Nachricht von dir warten

Deine

R.

Rebbeks<sup>113</sup> P[r]jedigten vergesse nicht.

7) 1794 Juni 21/22, [Stuttgart]

d. 21 Juni 1794

Hopfengärtner war Heute nicht bei mir, ich konte ihn also nicht fragen, doch schikte ich in dieser Absicht meinen Bruder<sup>114</sup> zu ihm, der ihn aber nicht zu Hause traf. Ich folge also bloß deinem Rath lieber! Neuffer!, ob ich schon es nicht für so schädlich halte, als dir Hopfengärtner sagte, und du selbst glaubst, den[n] ich war beinahe den ganzen Tag von meinem Huste[n] befreit, und die

<sup>112</sup> Dr. med. Johann Georg Hopfengärtner (1724-1796), Stadt- und Amtsphysikus zu Stuttgart, zuletzt zu Plochingen, seit 1765 in 2. Ehe verheiratet mit Rosines Mutter-schwester Charlotte Regine geb. Jäger verwitwete Oettinger (1735-?). Vgl. Hans Helmut Jaeger, Familien-Chronik Jaeger, 1. Bd., Teil 4, Erlangen 1996, 174 ff.

<sup>113</sup> Vgl. Anm. 110.

<sup>114</sup> Von Rosines damals noch lebenden drei Brüdern kommt hier nur der jüngste, Christian Friedrich, geboren am 10.3.1769, Neuffers Schulkamerad, in Frage.

vergangene Nacht war auch nicht so unruhig als du dir vorstellst. Du weist ja daß ich ungewohnt einer schlaflosen Stunde, gerne ein Stündchen länger liegen bleibe. Doch dieß ist es nicht was dich um mich so besorgt macht, und dich in einen so peinlichen Zustand versetzte, gewiß besorgt H<opfengärtner> Gefahr bei meinem Husten, aber er irrt sich, dann ich selbst fühle es am besten, das ich nichts dabei zu befürchten habe. Sei also ruhig liebe Treue Seele! und laß dich deine Phantasie nimmer so weit fortreis[s]en, überlaß dich dieser Peinigeren nimmer so ganz, wie kanst du dann genesen? Ein solcher Zustand muß dich ja wieder gänzlich darnieder werfen. Nie gebe dem Gedanken, ich habe vieles um dich gelitten Raum in deiner Seele. Werth warst edles Herz! aller der Thränen die ich um dich vergoß, woran ich ja meistens selbst Schuld war, aber auch dieß war ja gut für uns beide, wir lernten einander besser kennen und schätzen, hätte ich dir die Ursache meiner Thränen verschwiegen nie hätte ich mein Unrecht eingesehen, wäre nie von meinem Irrthum überzeugt worden.

Verbanne doch ich bitte dich um unserer Liebe willen! verbanne doch den dich so schrekenden Gedanken an meinen nahen Tod, denn es ist gewiß keine Gefahr dabei vorhanden. Die Kräfte die [ich] in mir fühle, die bei jedem Menschen durch so vieles Leiden, das Gott mir auflegte, geschwächt worden wären, lassen mich nicht zweifeln, daß deine Sorge unnöthe ist. Ich hoffe auch zu der Weißheit und Güte Gottes das er uns [nicht] um uns auf dieser Erde wieder so bald zu Trennen, vereinigte, denn er der allgütige Vater, war es, der dich mir zuführte, und der so viele Leiden über uns verhängt, und uns gewiß auch wieder wenn er es für gut hält den Becher der Freude reichen wird, wenn wir das sind was er durch Leiden aus uns machen will, wenn wir die Winke seiner Vorsehung bemerken und befolgen, O dann werden wir gewiß auf dieser Erde noch glücklich miteinander sein. Dein feines Moralisches Gefühl für Religion und Tugend, deine edle Gewissenhaftigkeit, deren Stimme ich auch in mir immer gehorchen will, dieß muß uns schon hier zur wahren G[.]ükseelichkeit führen. Dunkel und rauh scheint zwar dieser Weg der uns zum Ziele führt, aber herrlich ist die Aus[s]icht.

Morgens d. 22 Juni

So weit hatte ich gestern geschrieben als ich durch einen Besuch der Guten Hopfengärtneren<sup>115</sup> unterbrochen wurde, nach dem ich den ganzen Nachmittag durch Besuche gehindert wurde, so sehr ich auch dieses Mädchen schätze und liebe, so lästig war mir ihr Besuch, denn ich konte nicht ei[n]mal deinen

<sup>115</sup> Vermutlich eine von Rosines drei Cousinen, entweder Charlotte Friederike Hopfengärtner (geb. 11.3.1766) oder deren Schwester Friederike Sophie Dorothee (geb. 18.7.1771), weniger wahrscheinlich, weil weitaus jünger, Rosine Friederike Charlotte (geb. 13.3.1778).

letzten Brief lesen, weil ich mit meiner Christiane allein zu Hause war; und sie also keinen Augenblick verlassen durfte, erst also nach dem Essen sehr spät konnte ich [ihn] lesen, er war Balsam für mein Herz, und gewährte mir eine ruhige Nacht, nur die Unmöglichkeit dir noch Gestern schreiben zu können<sup>116</sup> störte meine Ruhe in etwas, aber die gemäßigte Stimmung in der du warst, ließ mich auch für dich eine erträgliche Nacht hoffen. Und die wird dir doch hoffentlich, auch wie mir, zu theil worden sein. Ich blieb die ganze Nacht verschont von meinem Husten und auch diesen Morgen bin ich beinahe ganz frei davon, heitert sich gegen Abend das Wetter auf, so kan ich dich gewiß ohne Gefahr Besuchen, wo nicht, so schreibe ich dir. Nur jezt mit Geduld ausharren. Schone deine[r] wie ich mich schonen werde, dann hoffe ich wir werden uns ba[l]dt unser[er] Gesundheit freuen können. Säume nicht pünk[t]liche Nachricht von dir wissen zu lassen.

Deine Treue

R.

8) [1794] Juni 22, Stuttgart, unvollendet

Stuttgardt d. 22 Juni

Willkommen ist mir die erste ruhige Stunde die mir der Heutige Tag, den Gott den Menschen zur Ruhe von Geschäften und Sorgen gab<sup>117</sup>, gereicht geseegnet die Stunde die mir zu theil wird um dir lieber guter Neuffer ungestört schreiben zu können. Bißher mußte ich dir immer dieß mir so angenehme[?] Br<ie>f<sch<reiben>[?] so flüchtig ver[r]ichten, so daß dich es manchmal wird Mühe gekostet haben meine Briefe zu lesen, manches Wort dir hin zu denken mußtest, das ich in der Eile nicht aufs Papier schrieb. Meine Geschäfte die mich oft so zur eile zwingen sind nicht so anstrengend, das sie wie du glaubst meiner Gesundheit schaden könnten, aber um diesselbe zu schonen verrichte ich sie sehr langsam, und auf diese Art bleibt mir eben wenig Zeit zum schreiben übrig, deßwegen schrieb ich dir auch lezthin das sie so drückent auf mir liegen, aber nur als Hünderniß an meiner liebsten Freude betracht[e]t. Und damat war mein Herz so voll banger Sorge um dich, unaußsprechlich Traurige Gedanken drängten sich an meiner Seele, und diese dir nicht mit[t]heilen zu können, war für mich der größte Schmerz, aber auch diß war ja gut, denn wie sehr hätte ich nicht dein ohnehin so geängstendes Herz zer[r]issen. Aber nun Gott im Himmel sei es gedankt! nun wird alles wieder gut. Du wieder Gesund, wie mich eben auch H<opfengärtner> versicherte, mein Husten auch wieder besser, bei der strenge[n] diät die mein

<sup>116</sup> Die Antwort auf Neuffers „letzten Brief“ wäre demnach Rosine dritter Brief an diesem Tag gewesen.

<sup>117</sup> Der 22.6.1794 war ein Sonntag.

eigenes Gefühl mir vorschreibt, befinde ich mich um so vieles besser. Der Regen hat nun aufgehört, und auch der trübe Himmel scheint sich wieder aufzuheitern<sup>118</sup>, so daß wir wenigstens Morgen uns sprechen können, den auch ich will voll ausharren, und einen heute früh gefaßten Vorsatz nicht ausführen, den[n] auch dich könnte es in Sorge sezen, dich Edler guter Neuffer d[e]r du so unaußsprechlich viel um meinetwillen gelitten, dich dessen Sorge für meine Ruhe, so manch Kummerbürde mir abnahm, oder doch wenigstens tragen half, dich dessen Zuspruch und Mitleiden mich so oft im Kummer erquikte, und meine Thränen auftröcknete dessen Theilnahme und Mitgenuß mir die Freude des Lebens so unaußsprechlich verschönte, dessen Liebe und Freundschaft meine Tage mit Heiterkeit durchwebte, noch in die geringste Ursache<sup>119</sup> zu sezen, wie könnte ich mir das ve[r]geben. Seelenruhe welche ich auch in mir fühle, wird gewiß vieles zu deiner und meiner völligen Genesung beitragen und die will ich mir zu erringen suchen, ich will alles zu vermeiden mir Mühe geben, was mich zu sehr erschütter[t] und beunruhigt. Vorher aber lernen alles aus einem ganz andern Gesichtspunkte zu betrachten, überhaupt alles so nehmen wie es ist und oft unter Menschen unvermeidlich ist, und nicht wie meine Einbildungskraft mir es vorstellt, den[n] daran habe ich oft gefehlt und mir dadurch manchen Kummer verursacht den ich mir hätte ersparen können. Und das must auch du thun, vereinigen wollen wir uns zu dem Kampfe, in dem uns die Religion wird Siegen helfen –

Wie wahr sagst du in deinem Brief daß wir so glücklich seien, einander so nahe zu sein und immer Nachricht voneinander erhalten, auch ich erkenne es, sehe es ganz ein, und bin oft unzufrieden mit meinem Herzen das es über die kurze Trennung so traurige Klagen anstimmt. Die Stelle des geistreichen Apostels werde auch ich beherzigen, es liegt vieles darin, das ich mein ganzes Leben benutzen werde. Jezt [da] ich[?] anfang, dir deinen liebevollen Brief zu beantworten werde ich durch einen Besuch von P<ro>f<essor> Hetsch<sup>120</sup> gestört, da ich ganz allein zu Hause bin, muß ich bei ihm aushalten, wenn er bemerkt das mir seine Gegenwart jezt nicht angenehm ist, hoffe ich meinen Brief fortsetzen zu können, welches meine einzige Freude ist.

Hetsch ist nun fort nach dem er eine ganze Stunde lang mich zu sich hingebannt hatte, und nun komme ich wieder zu dir liebe Seele! Hier liegt dein

<sup>118</sup> Witterungsbeobachtungen in der ‘Schwäbischen Chronik’ vom 27.6.1794, 167 für den 23.6.: „Heiter.“ Temperaturen zwischen 12,5° und 21°.

<sup>119</sup> Man erwartet eher „Unruhe“.

<sup>120</sup> Da es einen Pfarrer namens Hetsch, woran Rosines Abkürzung Pf: zunächst denken läßt, damals in Württemberg nicht gab (vgl. Das evangelische Württemberg, 2. Hauptteil: Generalmagisterbuch, bearb. v. Christian Sigel, Masch. [1931], Bd. 12, 804), offenbar der Maler Philipp Friedrich Hetsch (1758-1839), der Rosines Bruder Gotthold porträtierte (vgl. Hölderlin-Ausstellungskatalog Marbach [wie Anm. 32], 27 ff.).

Brief vor mir der so viele Spuren deiner teuern Liebe und edlen Gesinungen trägt. Mit namenloser Wonne wurde mein ganzes Herz erfüllt, als ich die Mittheilung deiner schönen Vorsätze laß die, ich bin es fest überzeugt, nicht bloß vorübergehend, sondern das Resultat vorhergegangener Selbstprüfung sind und also gewiß erfüllt werden.

Fordere nicht von mir, dir zu sagen was für einen Eindruck dein erster Brief Gestern auf mich machte, nur diß, das ich mich in der ersten Stunde selbst dem Tod nahe glaubte. Was ich dabei empfand, davon laß mich schweigen, wie ich mich später faßte, davon hast du Heute gleich einen Beweiß erhalten. Wohl glaube ich dir lieber! das du unter solchen Umständen die Einsamkeit nicht lange ertragen könntst, wie gut wäre es für dich gewesen, wenn du gleich einen theilnehmenden bei dir gehabt der dich aufgerichtet hätte. Schön und richtig ist [die] Stelle K[I]opstoks dieses grosen Mannes, der uns schon so manche Stu[n]de unsers Lebens ve[r]süßte, [Hier bricht der Brief ab.]

## 'Der Gelehrten halb'

Von

Michael Franz

In dem Diagramm, mit dem ich in meiner Miscelle zum Schema des Akrostichons in der Ode 'Diotima' (HJb 25, 1986/87, S. 261) den Sachverhalt habe verdeutlichen wollen, ist mir ein blöder Fehler unterlaufen. Statt des dort wiedergegebenen Schemas ist – mit der Bitte um Verzeihung – das folgende zu lesen:

D - - - - -  
D - - - - -  
D - - - - -  
S - - - - - S

D - - - - -  
D - - - - -  
D - - - - -  
G - - - - - G



# Das Haus in der heutigen Nordheimer Straße 5 in Lauffen a.N.

## Hölderlins Geburtshaus oder Wohnhaus?

Eine Expertise  
(abgeschlossen im Oktober 1995) von

Dietrich Uffhausen

Am 20. Februar 1970 berichtete der Archivrat Günter Cordes auf einer Gemeinderatssitzung in Lauffen, daß er bei der Neuordnung des Stadt-Archivs auf Unterlagen über „das Elternhaus des Dichters Hölderlin“ gestoßen sei. „Es handelt sich hierbei um das Gebäude Nordheimer Straße 5.“<sup>1</sup> Vom Gemeinderat wurde beschlossen, an diesem Haus – derzeit im Besitz der Familie Hirschmüller – eine Gedenktafel anbringen zu lassen, auf der zu lesen steht:

ELTERNHAUS DES DICHTERS  
FRIEDRICH HÖLDERLIN \*1770 †1843  
Im Besitz der Familie Hölderlin  
von 1743 bis 1775

Cordes hatte in den Grundbüchern der Stadt bis dahin unentdeckte Aufzeichnungen gefunden, die belegen, daß 1743 Hölderlins Großvater, der Klosterhofmeister Friedrich Jacob Hölderlin (\*3.1.1703 †5.9.1762) das betreffende Haus gekauft hatte. Es muß schon in einem ziemlich maroden Zustand gewesen sein, denn bereits

1751 ließ er es ‚neu erbauen‘, also vollständig und von Grund auf renovieren.

1762 überschrieb er es seinen drei Kindern, wobei ein Drittel an Heinrich Friedrich (Hölderlins Vater, \*25.1.1736 †5.7.1772) fiel, ein Drittel an Maria Elisabeth (\*9.12.1732 †11.5.1777, seit 1751 mit dem Geschichts-Professor Lohenschöld in Tübingen verheiratet und seit 1761 Witwe) und ein Drittel an (die noch unverheiratete) Friederike Juliane (\*2.5.1741 †18.4.1788).

<sup>1</sup> Aus dem Protokoll der Gemeinderatssitzung der Stadt Lauffen a.N. vom 20.2.1970.



Amtshaus des Klosters in Lauffen am Neckar, Hölderlins Geburtshaus; 1919 abgebrochen.  
(Foto: Landesbildstelle Württemberg, Stuttgart)



Wohnhaus der Familie Hölderlin, Nordheimer Straße 5, Lauffen am Neckar.  
(Württembergische Landesbibliothek Stuttgart, Hölderlin-Archiv)

Nach dem Tod von Hölderlins Vater am 5.7.1772 sah sich Hölderlins Mutter Johanna Christiane (geb. Heyn, \*8.7.48 †17.2.1828) gezwungen, mit ihren drei Kindern Friedrich (\*20.3.1770 †7.6.1843), Friederike (\*7.4.1771 †16.11.1775) und Heinrike (genannt Rike, \*15.8.1772 †6.2.1850) aus dem Amtshaus des nahegelegenen Klosters, in dem sie mit ihrem Ehemann, dem Klosterhofmeister, residiert hatte, umzuziehen in das Wohnhaus der (kinderlosen) Schwägerin Lohenschöld und deren jüngerer Schwester Friederike Juliane, die sich im Oktober 1771 mit dem Oberamtmann Otto Christian Volmar aus Markgröningen verheiratet hatte. So gab es genügend Platz für die Mutter mit ihren „kleinen Waisen“, die als Erben in den Besitz eines dritten Teils des Hauses gelangt waren.

1775 wurde das Haus Nordheimer Straße 5 von der Familie Hölderlin verkauft. Am 22.9.1774 hatte Hölderlins Mutter zum zweitenmal geheiratet, und zwar Johann Christoph Go(c)k (\*30.10.1748 †8.3.1779), den Amtsschreiber und Freund ihres verstorbenen Mannes. In der Folge zog die Mutter mit ihren Kindern nach Nürtingen zu ihrem neuen Ehemann, der dort als Weinhändler tätig war und im Jahr 1777 Bürgermeister von Nürtingen wurde.

1989 erschien Heft 5 der Marbacher 'Spuren', mit dem Titel 'Wiederentdeckt: Hölderlins Geburtshaus in Lauffen am Neckar, Nordheimer Straße 5'. Verfasser der interessanten Abhandlung ist Otfried Kies, der, als Nachfolger von Günter Cordes, fast 20 Jahre lang Archivar der Stadt Lauffen war. Mit seiner These, es sei „mehr als wahrscheinlich, daß Hölderlin nicht im Amthaus, sondern in jenem Privathaus [...] geboren wurde“<sup>2</sup>, geht Kies einen entscheidenden Schritt über das Ergebnis seines Amtsvorgängers Cordes hinaus, der das Gebäude Nordheimer Straße 5 nur eben als „Elternhaus des Dichters“ bezeichnet hatte. Doch dieser Schritt ist wohl ein Schritt zu weit.

Bis dato herrschte in der Hölderlin-Forschung die Meinung, der Dichter sei am 20. März 1770<sup>3</sup> im Amtshaus des Klosters in Lauffen geboren,

<sup>2</sup> Spuren 5, 12.

<sup>3</sup> Die Richtigkeit des Geburtsdatums vom 20. März 1770 (Taufdatum: 21. März 1770) bestätigt zweifelsfrei die Eintragung ins Lauffener Taufbuch (s. Faksimile des Eintrags in Spuren 5, 10 und die Umschrift in StA VII 1, 261). Die falsche Angabe „29. März 1770“, die in der älteren Literatur vielfach anzutreffen ist, sowohl in den offiziellen Dokumenten aus Denkendorf, Maulbronn und Tübingen, als auch bei Karl Gock in Hölderlins 'LebensAbriß' von 1841 und sogar auf dem Grabstein in Tübingen, ist wohl nur als hartnäckig tradiert Schreibe- oder Lesefehler zu erklären (vgl. FHA 9, 404 Anm. 1).

in dem sein Vater als Klosterhofmeister und geistlicher Verwalter Wohnrecht hatte, auch wenn dieses Wohnrecht von alters her eingeschränkt war.

Schon die 'Meßtabell 1719' teilt über das Amtshaus mit, es sei „zur bewohnung Eines Hoffmeisters assignirt, doch wann gndgste herrsch: ankombt, mueß er alle Zimmer leeren.“<sup>4</sup>

In gleicher Weise äußert sich Hölderlins Vater im Anhang zur Jahresrechnung von 1770, in der es heißt:

Das Closter Lauffen samt allen dessen Zu- und Angehörd, darinnen ein Hof, Scheuren, Stall und Majerei Hauß, eine Kelter mit 1 Baum und Drotten, Kasten und Keller, auch mehr andere Gebäude, des gleichen ein halber Morgen Baumgarten jwendig dem Kloster, und ein Morgen Weinberg dabei, wie solches alles mit einer Mauer rings herum beschlossn, wird von einem Hofmaister und Bestendt Majer [Pächter] bewohnt und genutz, theils Gebäu aber sind zu Gnädigster Herrschaft Nutzen gerichtet.

Dies Zitat führt bereits der Hölderlin-Forscher Ernst Müller auf S. 417 seiner reichhaltigen und bis heute lesenswerten Abhandlung über 'Heinrich Friedrich Hölderlin, Vater des Dichters. Ein altwürttembergischer Landbeamter' an, die zuerst in der Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte VI. Jg., Heft 2, Stuttgart 1942, 414-473 erschienen ist (und später wieder abgedruckt wurde in Ernst Müller, Schwäbische Profile, Tübingen 1949, dort das Zitat auf S. 39).

An gleicher Stelle schreibt Ernst Müller, gestützt auf die Akten und auf heimatkundliche Forschungen:

Das Wohngebäude, über dessen Haustür das Wappen Herzogs Eberhard III. angebracht war, [...] war also eine abgeschlossene Anlage und bildete innerhalb der Klausurmauer einen Gebäudekomplex für sich. Das eigentliche Kloster war von den Wirtschaftsgebäuden durch eine starke Mauer getrennt. Über dem Eingang ist ein großer Torturm gestanden, in dem ein bezahlter Torwart hauste. [...]

Bewohnt hat die Familie [Hölderlin] laut Inventar: eine große Wohnstube im unteren Stock, und eine obere Stube im zweiten Stock, ein Schlafzimmer (Stubenkammer) der Eltern im unteren Stock, ein Gastzimmer (obere Stubenkammer) im zweiten Stock. Das Schlafzimmer der Kinder war in der unteren Öhrnkammer, das der Magd im oberen Öhrn. [...] Als Amtszimmer dienten eine Registraturstube und eine Kanzlei.

<sup>4</sup> Spuren 5, 8.

Auch wenn Zweifel daran erlaubt sind, ob Müller bei der Raumeinteilung des Amtshauses immer das Richtige trifft, so bestätigt doch das erwähnte „Inventar“ (in den Rechnungsbüchern des Klosterhofs Jahr für Jahr immer wieder neu geschrieben), daß in der Zeit um 1770 das Amtshaus tatsächlich auch als Amtswohnung benutzt wurde.

1841 hat Karl Gok (\*29.10.1776 †27.10.1849) einen 'LebensAbriß' über seinen Stiefbruder Hölderlin verfaßt, in dem er berichtet, die Mutter habe, nach dem Tod ihres ersten Mannes, mit ihren „kleinen Waisen“ damals „in einem zu ihrem Erbe gehörigen Haus in der Nähe ihrer früheren Wohnung, in Gesellschaft einer Schwester ihres ersten Gatten“ gelebt, also im Haus Nordheimer Straße, wo Frau Lohenschiold (geb. Hölderlin) nach dem Tod ihres Gatten seit 1761 wohnte, und aus dem soeben ihre jüngere Schwester Friederike Juliane nach ihrer Verheiratung im Oktober 1771 ausgezogen war, so daß dort (nach dem Tod von Hölderlins Vater) 1772 genügend Platz war für die Mutter und ihre drei kleinen Kinder. Karl Gok hat diese Angaben allem Anschein nach von seiner Mutter, also aus erster Hand, erhalten, und es besteht kein vernünftiger Grund, seinen Bericht in diesem Punkt in Zweifel zu ziehen.

Seine Darstellung ist denn auch von Gustav Schwab, dem Herausgeber der 2. Auflage von Hölderlins Gedichten, in die 'Lebensumstände des Dichters' von 1842 übernommen worden, ebenso von dessen Sohn Christoph Theodor Schwab im biographischen Nachwort zur zweibändigen Ausgabe 'Friedrich Hölderlin's sämtliche Werke' von 1846. (Vgl. StA VII 3, LD 572, 234 ff. und FHA 9, LXIV, 338-412, wo Karl Goks 'LebensAbriß' über Hölderlin – soweit überliefert – zum ersten Mal vollständig veröffentlicht wurde.)

Als 1870 in Lauffen eine Gedenkfeier zum 100. Geburtstag Hölderlins stattfand und drei Jahre später Hölderlins Denkmal feierlich enthüllt wurde, war es für alle Teilnehmer und geladenen Gäste (unter ihnen Chr. Th. Schwab, J.G. Fischer, Fr. Vischer, Notter, Hackländer und Freiligrath, die alle Hölderlin noch persönlich gekannt hatten, aber auch für den Stadtschultheiß Lehner und den Stadtpfarrer Bürger, der erstmals eigenständig Akten-Studien trieb, um Daten der Biographie Hölderlins zu dokumentieren) eine Selbstverständlichkeit, daß das Hofkammergebäude tatsächlich das Geburtshaus des Dichters war und damit der geeignetste Platz zur Ausrichtung einer solchen Festlichkeit.

1919 ist dann das ehemalige Klosteramt (das auch seinerzeit noch allgemein als Geburtshaus Hölderlins angesehen wurde) von seinem damaligen Besitzer, einem reichen Weinhändler aus Lauffen – trotz

heftigen Protests in der Öffentlichkeit – abgerissen worden. Angeblich war das Haus so morsch und baufällig, daß die ursprünglich geplante Wiederherstellung, an dem inneren Zustand des Bauwesens scheiterte (s. Zeitungsbericht vom 18.8.1922, Spuren 5, 3). Vermutlich wäre sie nur eben ‚zu teuer‘ geworden.

Selbst noch 1943, anlässlich des 100. Todestags des Dichters, wissen einige Zeitungen mit Bestimmtheit zu berichten, daß Hölderlins Geburtshaus in Lauffen nicht mehr existiert und seinerzeit ohne Notwendigkeit, nur aus mangelnder Pietät oder aber aus rein ökonomischen Gründen, der Spitzhacke zum Opfer gefallen ist.

Als 1970 das Hölderlin-Haus in der Nordheimer Straße 5 wiederentdeckt wurde, war zumindest in Lauffen die Freude groß, zusätzlich zum Denkmal im Park vor dem Kloster nun doch noch ein genuines Hölderlin-Requisit vorweisen zu können, das ‚Wohnhaus der Eltern‘, das zum ‚Geburtshaus Hölderlins‘ aufzuwerten 1989 Otfried Kies vorbehalten blieb.

#### *In welchem Haus hat Hölderlin wirklich das Licht der Welt erblickt?*

Folgt man den interessanten und aufschlußreichen Überlegungen von Otfried Kies, die ihn zu der Überzeugung gebracht haben, es sei „mehr als wahrscheinlich, daß Hölderlin nicht im Amthaus, sondern in jenem Privathaus [Nordheimer Straße] [...] geboren wurde“, dann sind es vor allem zwei Komplexe, die zu erneuter Überprüfung Anlaß geben.

Da ist erstens der nachdrückliche Hinweis darauf, daß seinerzeit das Amtshaus als fürstliche Herberge diente, wann immer der Herzog nach Lauffen kam. Der Hofmeister mußte dann „*alle Zimmer leeren*“<sup>5</sup>, d.h. er mußte in dieser Zeit für sich und seine Familie eine andere Unterkunft finden. Dieser Umstand dürfte auch der Hauptgrund für den Kauf des Privathauses in der Nordheimer Straße gewesen sein, das der Hofmeister Hölderlin, neben seiner Wohnung im Amtshaus, als Ausweich-Quartier benutzen konnte.

Häufigster Anlaß für die Herzoglichen Besuche in Lauffen war die sogenannte „Seefischet, wenn der 1454 angelegte See in der alten Neckarschlinge im Dreijahresturnus [jeweils im Herbst] leergefischt wurde.“<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Spuren 5, 8.

<sup>6</sup> Spuren 5, 9.

Diese herzoglichen Aufenthalte haben in den Jahresrechnungen der Klosterhofmeisterei sowie in denen der Stadt Lauffen regelmäßig ihren Niederschlag gefunden. Für das Rechnungsjahr 1769/70 finden sich in den Akten (SAL R 47) drei einschlägige Vermerke:

Da nun Serenissimus mit einer starcken Suite hier durch und nach Weinsperg raiften, um sich allda und in dasiger Refier mit dem Treibjagen zu divertiren und bey dieser Gelegenheit den 23. Novbr. 1769 das Herzogl. Leib Jäger Corps auf eine Nacht Station allhier in das Quartier eingerückt [...]

Den 25.ten Nov. bei der Durchreiß Serenissimi nacher Weinsperg, in dem Stock vor dem Rathhauß 75 St:

Als im Nov. 1769 der Herzogliche Hofstaat durch allhiesigen Orth passirte, wurde von Seiten der Stadtschreiberei und denen H: Quartiermeistern in Stadt und Dorf, mit Einquartierung des Leibs Corps, Stallknecht, und andere Bedienten [...]

Aus diesen Akten-Notizen ist zu entnehmen, daß der Herzog mit seinem Jagdgefolge im Nov. 1769 für zwei (höchstens drei) Tage in Lauffen logierte. Jedoch für den fraglichen, hier allein interessierenden Zeitraum der Niederkunft von Hölderlins Mutter, also für den März 1770, ist weder im Rechnungsjahr 1769/70 noch 1770/71 irgendein Beleg für zusätzliche Einquartierungen zu finden; weder in den Akten, die im Stadtarchiv Lauffen liegen, noch in jenen (weit umfangreicheren) Akten aus Lauffen, die heute im Staatsarchiv Ludwigsburg (unter der Signatur GL 60 und GL 100) aufbewahrt werden. Aus ihnen hat seinerzeit Ernst Müller im Kriegsjahr 1942 auf Schloß Monrepos geschöpft, nicht aber Otfried Kies im Jahr 1989. Denn sie galten in den Kriegswirren als verschollen, und niemand wußte über ihren Verbleib Bescheid. Im Zuge der vorliegenden Recherchen konnten sie jetzt aber im Staatsarchiv Ludwigsburg wieder aufgefunden werden. Daß sich in diesen Akten kein Beleg für Einquartierungen im März 1770 findet, weder von seiten des Herzogs, noch von seiten anderer staatlicher Stellen, läßt den Schluß zu, daß Hölderlins Mutter ihren Sohn Friedrich mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit im Amtshaus des Klosters und nicht im Privathaus Nordheimer Straße zur Welt gebracht hat.

Der zweite bedenkenswerte Hinweis bezieht sich auf das Alter der beiden in Frage stehenden Häuser. Das Amtshaus im Kloster war 1668 neu errichtet, das Wohnhaus außerhalb des Klosters 1751 von Grund auf ‚neu erbaut‘ worden. Otfried Kies hat aus dieser Tatsache geschlossen, daß es der Mutter weit angenehmer und bequemer gewesen sein muß, das

Wochenbett im ‚Neubau‘ zu verbringen, statt im „über 90 Jahre alten Amtshaus“.<sup>7</sup> Zwingend ist diese Schlußfolgerung jedoch nicht, und bei näherer Überlegung ist sie kaum noch überzeugend.

Denn erstens sind 90 oder auch 100 Jahre für ein so fürstliches Gebäude, wie es das Amtshaus war, nun wirklich kein Alter (ganz abgesehen von den Renovierungsarbeiten, die kontinuierlich am Haus vorgenommen wurden, und zu denen die Jahresrechnung der Klosterhofmeisterei im Jahr 1770 vermerkt: „[...] theils Gebäu aber sind zu Gnädigster Herrschaft Nutzen gerichtet“.

Zweitens wird dabei das ausgeprägte Standesbewußtsein der Familie Hölderlin nicht berücksichtigt, das Vater und Mutter veranlaßt haben mag, den erhofften Stammhalter im würdigen Amtshaus und nicht in einem Privathaus das Licht der Welt erblicken zu lassen.

Und drittens bleibt bei solchen Überlegungen ganz außer Betracht, daß im Haus Nordheimer Straße im März 1770, zur Zeit von Hölderlins Geburt, nicht nur die verwitwete Schwester des Vaters, die Professorin Lohenschöld mit ihrer Magd wohnte, sondern auch noch die jüngere Schwester und Jungfer Friederike Juliane, die erst im Oktober 1771 heiratete und auszog, das Haus also gleichsam ‚belegt‘ war, und für seine Bewohner kein zwingender Grund bestand, sich den eigenen Lebensraum durch die Niederkunft der Schwägerin beeinträchtigen zu lassen. Wenn die beiden Schwestern am freudigen Ereignis der Geburt des ersten Kindes ihres Bruders Anteil nehmen und der jungen Schwägerin mit Rat und Tat zur Seite stehen wollten, so konnten sie das jederzeit tun, indem sie einfach ins nahegelegene Amtshaus hinübergangen und dort ihren Besuch abstatteten.

Zusammenfassend läßt sich also feststellen, daß nahezu alle Umstände dafür sprechen, daß Friedrich Hölderlin in der Wohnung seiner Eltern, im Amtshaus des Klosters zu Lauffen, geboren wurde. Das Haus Nordheimer Straße wurde von Hölderlins Mutter erst 1772, nach dem Tod ihres Mannes, bezogen, als das Amtshaus freigemacht werden mußte für den nachfolgenden Hofmeister.

Friedrich war damals gerade zwei Jahre alt und hat dann noch zwei Jahre, gemeinsam mit den beiden Geschwistern, im Privathaus der Familie gelebt, bevor die Mutter erneut heiratete und mit ihren Kindern nach Nürtingen übersiedelte.

Das Gebäude Nordheimer Straße 5 ist allein schon deshalb ein denk-

würdiges und erhaltenswertes Haus, weil der Dichter Hölderlin dort entscheidende Jahre seiner frühen Kindheit verbracht hat. Nicht als ‚Geburtshaus‘, wohl aber als ‚Wohnhaus‘ des Dichters könnte es Schmuck und Stolz der Stadt Lauffen sein und – nach entsprechender Renovierung und Neu-Einrichtung – zu einer attraktiven Sehenswürdigkeit werden für Besucher von nah und fern. Für die Kenner und Verehrer Hölderlins weltweit wird es immer ein ‚heiliger Ort‘ im Namen Hölderlins bleiben.

Danken möchte ich allen, die mich bei meinen Recherchen unterstützt haben:

Herrn Bürgermeister Kübler aus Lauffen, der mir freie Hand gelassen hat beim Kopieren der Unterlagen, den Herren Brühnings und Seiler sowie dem neuen Stadt-Archivar Dr. Hoffmann für die Bereitstellung der Archivalien.

Herrn Otfried Kies, der großzügig genug war, mir Einblick in alle seine ‚Hölderliniana‘ zu gewähren, und der zudem Zeit fand, gemeinsam mit mir und Herrn Volker Friebe, Vorsitzender des Heimat-Vereins, einen Gang durchs Kloster-Museum und durchs Haus in der Nordheimer Str. 5 zu tun.

Herr Hirschmüller, der heutige Besitzer des Hauses, der diese für uns erstmalige Besichtigung vom Dachboden bis zu den Kellerräumen freundlicherweise ermöglichte, erwies sich anschließend auch noch als Weinkenner und spendabler Gastgeber.

Schließlich sei den Damen und Herren vom Staatsarchiv Ludwigsburg gedankt, und last but not least gebührt Herrn Prof. Dr. Volker Schäfer, Leiter des Universitäts-Archivs Tübingen, Dank für entscheidende Hinweise.

<sup>7</sup> Spuren 5, 12.

## Hölderlin-Rezeption bei den Neugriechen

Eine Ergänzung von

Vasilis Lazanas

[Zu dem gleichnamigen Aufsatz von Christoph Clairmont im HJb 29, 1994/95, S. 89-102 teilt Vasilis Lazanas, Athen, zur Korrektur der Auffassung von der mangelnden Rezeption Hölderlins in Griechenland folgende bibliographische Ergänzungen mit:]

### *Bücher*

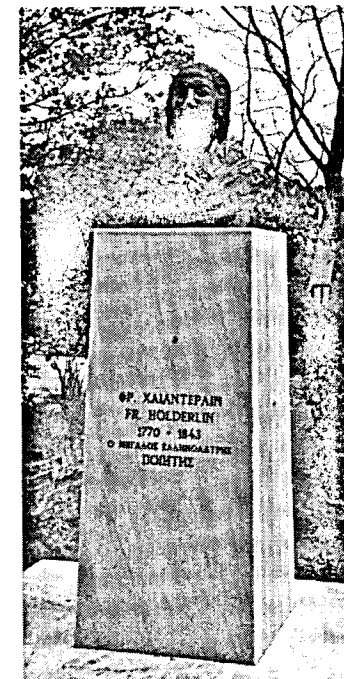
- Pavlos Floros, 'Der Tod des Empedokles'. Übersetzung und Kommentar, 344 S., 1944  
Vasilis Lazanas, 'Menons Klagen um Diotima'. Übersetzung und Interpretation, 44 S., 1971  
Lambros Mygdalis, Bibliographie zur griechischen Rezeption Hölderlins 1903-1976, 26 S., 1977  
Aris Dikteos, 'Patmos' und dreißig weitere Gedichte. Übersetzung und Kommentar, 183 S., 1982  
Vasilis Lazanas, Friedrich Hölderlin: der Bruder der alten Griechen, der Dichter des Liebesschmerzes, der Visionär des freien Staates, 330 S., 1987 (1. Staatspreis)  
Nikolau Xenon, Paralipomena zu Leben und Werk Hölderlins, 112 S., Athen 1997

### *Artikel*

- Taki Papatzoni, 'Patmos'. Übersetzung. Nea Estia, 15.8.1942  
Ders., 'Patmos'. Kommentar. Nea Estia 1.9.1942-15.9.1942  
Vasilis Lazanas, Der Widerhall des griechischen Aufstandes im 'Hyperion'. Nea Estia, 15.7.1963  
Ders., Drei Gedichte von Hölderlin: 'Der Nekar', 'Abendphantasie', 'An den Aether'. Nea Estia, 1.6.1970  
Ders., Friedrich Hölderlin. 200. Geburtstag. Philologiki Protochronia, 1972  
Ders., Die Ideen der Französischen Revolution im Leben und Werk Hölderlins. Tomès, Juli/August 1977  
Ders., Hölderlins 'Archipelagus'. Übersetzung und Interpretation. Nea Estia, 1.5.1978  
Ders., 'Der Archipelagus' von Hölderlin und 'Die freien Belagerten' von Solomos. Nea Estia, Dezember 1978  
Ders., 'Die Eichbäume' von Hölderlin. Nea Estia, 15.1.1979  
Ders., Die Natur – Quelle der Inspiration bei Friedrich Hölderlin. Neotera Grammata, Juli-Dezember 1980

- Ders., Hölderlins 'Hyperion', Thalia-Fragment. Epoptia, Mai 1982  
Ders., 'Emilie vor ihrem Brauttag' von Friedrich Hölderlin. Nea Estia, 1.8.1984  
Ders., Friedrich Hölderlin – Dichter der Liebe und des Liebesschmerzes, Philologiki Protochronia, 1985  
Ders., Friedrich Hölderlin (1770-1843). Eine Skizze von Werk und Leben des großen Griechenlandverehrsers und deutschen Dichters. Anaklisi, November-Dezember 1987  
Ders., Der Widerhall der französischen revolutionären Ideen in der Dichtung Friedrich Hölderlins. Nea Estia, Dezember 1989

1994 bildete sich ein Freundeskreis mit dem Namen 'Verein der Freunde Friedrich Hölderlins'. Die Mitglieder dieses Gesprächskreises ergriffen die Initiative, im Park von Nea Philadelphia bei Athen eine Büste des Dichters aufstellen zu lassen. Die Einweihung fand am 8. Oktober 1994 statt: Die Neugriechen haben Hölderlin durchaus entdeckt; sie ehren und lieben ihn.  
(Übersetzung: Lyda Klasing-Tchacos)

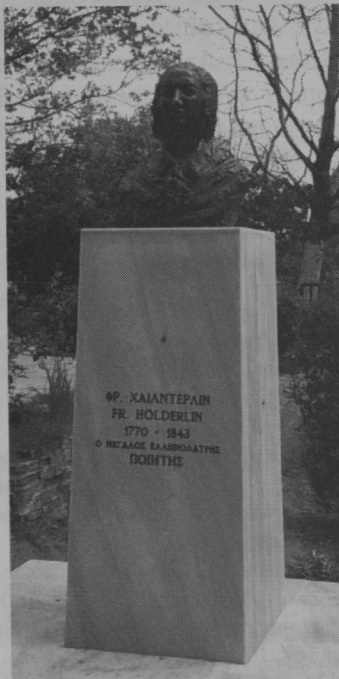


Hölderlindenkmal, Athen; Büste von Maria Penelope Stergiadou, 1994



- Ders., Hölderlins 'Hyperion', Thalia-Fragment. Eoptia, Mai 1982
- Ders., 'Emilie vor ihrem Brauttag' von Friedrich Hölderlin. Nea Estia, 1.8.1984
- Ders., Friedrich Hölderlin – Dichter der Liebe und des Liebesschmerzes, Philologiki Protochronia, 1985
- Ders., Friedrich Hölderlin (1770-1843). Eine Skizze von Werk und Leben des großen Griechenlandverehrers und deutschen Dichters. Anaklisi, November-Dezember 1987
- Ders., Der Widerhall der französischen revolutionären Ideen in der Dichtung Friedrich Hölderlins. Nea Estia, Dezember 1989

1994 bildete sich ein Freundeskreis mit dem Namen 'Verein der Freunde Friedrich Hölderlins'. Die Mitglieder dieses Gesprächskreises ergriffen die Initiative, im Park von Nea Philadelphia bei Athen eine Büste des Dichters aufstellen zu lassen. Die Einweihung fand am 8. Oktober 1994 statt: Die Neugriechen haben Hölderlin durchaus entdeckt; sie ehren und lieben ihn.  
(Übersetzung: Lyda Klasing-Tchacos)



Hölderlindenkmal, Athen; Büste von Maria Penelope Stergiadou, 1994

# Zum Text des sogenannten ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus

Von

Dieter Bremer

Nach wechselnden Zuschreibungen an Schelling, Hölderlin und Hegel scheint sich die Diskussion gegenwärtig auf Hegel als Urheber des 'ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus' zu konzentrieren.<sup>1</sup> Vielleicht ist es nützlich, ehe erneut Argumente hin- und hergeschoben und zu den bereits vorliegenden Hunderten von Seiten weitere zur Diskussion gebracht werden, den in der Handschrift zweiseitigen Text erneut zu lesen und zu *hören* – mit der Sorgfalt, die dieser Text verdient.

Der zentrale Satz des Systemprogramms – genau in der Mitte des überlieferten Manuskripts situiert und das gedankliche Zentrum des Ganzen bildend – lautet in Hegels Handschrift (Z. 33-36, recto)<sup>2</sup>: „Ich bin nun überzeugt, daß / der höchste Akt der Vernunft, der, indem sie alle Ideen umfaßt, ein ästhe- / <sti>tischer Akt ist, und daß *Wahrheit und Güte, nur in der Schönheit* ver- / schwistert sind – “. Dieser Satz ist syntaktisch gestört. Als zentrale Aussage wird üblicherweise angenommen, „daß der höchste Akt der Vernunft [...] ein ästhetischer Akt ist“. Diese Aussage ist als Kern der hier vorgetragenen Behauptung dem Satz

<sup>1</sup> Seit dem 1965 bei den Hegel-Tagen in Urbino gehaltenen Vortrag von Otto Pöggeler, Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus. Jetzt in: Mythologie der Vernunft [wie Anm. 2], 126-143. Für die weitere Forschung wegweisend die Vorträge der Hegel-Tage Villigst 1969: Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus, hrsg. von Rüdiger Bubner, Bonn 1973. Eine komplexe Darstellung der Forschungspositionen seit der Erstpublikation im Jahre 1917 findet sich bei Frank-Peter Hansen, 'Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus'. Rezeptionsgeschichte und Interpretation, Berlin/New York 1989. Beachtenswert ist die Behutsamkeit in der Beurteilung von Dieter Henrich, der empfiehlt, „in Sachen der Verfasserfrage die Erörterung nicht mit der Voreile einer weiteren Generation für abgeschlossen zu halten“. So als Nachtrag (1984) zu: Aufklärung der Herkunft des Manuskripts 'Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus'. In: Mythologie der Vernunft [wie Anm. 2], 144-169; 162.

<sup>2</sup> Text nach der kritischen Edition in: Mythologie der Vernunft. Hegels 'ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus', hrsg. von Christoph Jamme und Helmut Schneider, Frankfurt/M. 1984.

in der vorliegenden Form nicht ohne weiteres zu entnehmen. Gemäß der Fassung in Hegels Handschrift ist die Aussage „ein ästhetischer Akt ist“ dem mit „der“ beginnenden Relativsatz zugehörig: „der höchste Akt der Vernunft, der [...] ein ästhetischer Akt ist“. Die eigentliche Behauptung des Satzes als Überzeugung des Autors – „Ich bin nun überzeugt, daß [...]“ – bleibt ohne Fortsetzung. Die angezeigte Störung in einem sonst syntaktisch störungsfreien Text<sup>3</sup> erfüllt den Tatbestand einer Korruptel. Nach den Gepflogenheiten der Edition, wie sie in der Klassischen Philologie üblich sind, wäre der Text nach „Vernunft“ bis einschließlich „Akt ist“ mit dem Zeichen für eine *crux* zu versehen.

Gibt es eine Möglichkeit, die angezeigte *crux* zu emendieren? Eine Fortsetzung für die fehlende Aussage des ‚daß‘-Satzes („daß der höchste Akt der Vernunft [...]“) vorzustellen, dürfte nicht leicht fallen – ein anderer Inhalt der Überzeugung des Autors als die Behauptung, „daß der höchste Akt der Vernunft [...] ein ästhetischer Akt ist“, erscheint als schwer vorstellbar. Wenn man – in Übereinstimmung mit der üblichen Auslegungstradition – als Fortsetzung des ‚daß‘-Satzes die Aussage „ein ästhetischer Akt ist“ annimmt, erfordert der Relativsatz eine Ausführung. Aber abgesehen davon, daß eine wenn auch nur kurze Fortführung des

<sup>3</sup> Dieter Henrich, Systemprogramm? Vorfragen zum Zurechnungsproblem. In: Das älteste Systemprogramm, hrsg. von Rüdiger Bubner [wie Anm. 1], 5-15; 9, sagt in der Beschreibung des Textes: „Er enthält zwar unvollständige Sätze, aber nur von der Art, wie sie in schnell geschriebenen Briefen häufig eingehen.“ Die Annahme, daß der Text „unvollständige Sätze“ enthalte, bestätigt sich bei einer Überprüfung nicht. Und wie steht es mit der folgenden Kennzeichnung: „Sorgfältig ist aber nur die Abschrift, nicht der Text gefaßt“? (Ebd.) Das Manuskript zeigt eine Fülle von Kürzeln und Abkürzungen, die auf eine schnelle Niederschrift schließen lassen. Dagegen ist die Diktion, trotz der Unausgewogenheit im Sinne einer streng organisierten Komposition, im ganzen wie im einzelnen sprachlich und syntaktisch wohlüberlegt ausformuliert – bei aller Spontaneität in der Gedanken- und Wortfolge. Der vorhergehende Satz „Zuletzt die Idee, die alle vereint, die Idee der *Schönheit*, das Wort in höherem platonischem Sinne genömen.“ (Z. 32 f, recto) bietet eine syntaktische Verkürzung, die als Ellipse ein rhetorisches Ausdrucksmittel der Gedanken-Emphase ist; sie könnte in dieser elliptischen Form in jeder ausgefeilten Abhandlung stehen und stellt keinen unvollständigen Satz dar – im Gegenteil: Jede Ergänzung, von der Art ‚Zuletzt kommt die Idee ...‘, wäre eine gedankliche und stilistische Verschlechterung. Der Satz ist in seiner inhaltlich hervorgehobenen Position als Eröffnung des Gedanken-Gipfels auch stilistisch von der Reihe „Endlich kömen d[ie] Ideen von einer moral[ischen] Welt [...]“ (Z. 26, recto) abgehoben – durch die Ellipse und die gedankliche Abhebung, die im Absatz ihren graphischen Ausdruck findet. Das Faktum der Absätze weist übrigens darauf hin, daß ein ausgearbeiteter Text vorliegt – und vermutlich als Vorlage einer Abschrift bzw. Nachschrift zugrunde gelegen hat.

Relativsatzes nach „umfasst“ eine kompliziert verschachtelte Periode ergäbe, stellt sich hier ein sachliches Problem – „der höchste Akt der Vernunft“ ist nicht „ein ästhetischer Akt“ dadurch, daß die Vernunft alle Ideen in sich umgreift bzw. laut Text „indem sie alle Ideen umfasst“. Die sachliche Problematik hängt offensichtlich an der modalen Konjunktion ‚indem‘.

Die Konjekturekritik hat zur Emendation der Textkorruptel bei dem inkriminierten Wort anzusetzen. Konjekturekritik kann bei antiken Texten davon ausgehen, daß die Abtrennung der einzelnen Wörter auf der Entscheidung des Herausgebers beruht, insofern nämlich die handschriftliche Überlieferung eine durchlaufende Buchstabenfolge bietet. Diese Erfahrung gibt eine gewisse Freiheit beim Herstellen von sinnvollen Texten, deren Authentizität durch Abschreibfehler gestört ist. Im vorliegenden Fall bietet sich neben dem Schreibfehler auch die Möglichkeit des *Hörfehlers* an. Dazu sei folgendes Experiment mitgeteilt: Es wurde in einem kleinen Kreis von Klassischen Philologen, die über keine Spezialkenntnisse des deutschen Idealismus verfügten, der in Frage stehende Satz vorgetragen; dabei wurde nach zweimaligem Hören die Korruptel so korrigiert, daß statt der Modalkonjunktion ‚indem‘ der Relativanschluß ‚in dem‘ gehört wurde.<sup>4</sup> Die vom Schreiber dieses Textes erzeugte Korruptel läßt sich also auf die denkbar einfachste Weise emendieren. Dabei ist nicht nur statt der Modalkonjunktion ‚indem‘ der Relativanschluß ‚in dem‘ zu lesen, sondern im Zusammenhang damit das vorhergehende ‚der‘ nicht als Relativpronomen, sondern als explikative Apposition zu verstehen. Zur Erläuterung des höchsten Aktes der Vernunft steht „der, in dem sie alle Ideen umfasst“ als exegetische Ergänzung, die sich wie folgt paraphrasieren läßt: d.h. derjenige [Akt], in welchem sie [nämlich die Vernunft] alle Ideen umfasst.

Durch diese Lesung des Textes ist nicht nur die Korruptel behoben; der Satz gewinnt, so verstanden, überhaupt erst einen philosophisch befriedigenden Sinn. Daß der höchste Vernunftakt dadurch, daß die Vernunft alle Ideen umfasst, zum ästhetischen Akt wird, ist nicht mehr und nicht weniger als philosophischer Halbunsinn. Dagegen erscheint es argumentativ durchaus sinnvoll, wenn nicht geradezu geboten, daß ‚der höchste Akt der Vernunft‘ zunächst definitorisch expliziert wird, ehe über ihn eine Aussage gemacht werden kann. Die in der Tat nicht nur sinnvolle, sondern sachlich notwendige Erläuterung des höchsten

<sup>4</sup> Von Niels Christian Dührsen.

Vernunftaktes als desjenigen Aktes, in welchem die Vernunft alle Ideen umfasst, geht von einer Bestimmung aus, mit der von Cusanus bis Nietzsche das Wirken des höchsten Wesens als kontuitiv bezeichnet wird.<sup>5</sup> In der Gegenwendung gegen Kant und nicht ohne Rückbeziehung auf Spinoza verwenden Schelling und Hölderlin den entsprechenden Begriff der intellektualen Anschauung. Ein derartiger Vernunftakt, der als der höchste bezeichnet werden darf, insofern nämlich in ihm – ähnlich wie in der intellektualen Anschauung oder in der kontuitiven Erkenntnis des höchsten Wesens – alle Ideen umgriffen sind, wird hier als ‚ein ästhetischer Akt‘ bestimmt.

Wenn denn auf diese Weise die syntaktische Störung beseitigt und der Text in seinem Sinn voll verständlich geworden ist, erheben sich alsbald weitere Fragen. Zunächst sei eine weitere Textstelle herangezogen, an der es heißt (Z. 22-25, verso): „So müssen endlich aufgeklärte u[nd] Unauf- / geklärte sich d[ie] Hand reichen, die Myth[ologie] muß philosophisch werden, und / das Volk vernünftig, u[nd] d[ie] Phil[osophie] muß mythologisch werden, um die Philo- / sophen sinnlich zu machen.“ Der Satz steht in einem Kontext, der die wechselseitige Durchdringung der Gegensätze von Mythologie und Vernunft im Hinblick auf die Verbindung von Volk und Philosophen vorzeichnet. Der in Frage stehende Satz stellt diese Verschränkung besonders prägnant dar, und zwar in exakter Korrespondenz der gegensätzlichen Momente: „die Mythologie muß philosophisch werden [...] und die Philosophie muß mythologisch werden“, lautet die eine Entsprechung; die andere muß lauten „um das Volk vernünftig“ bzw. „um die Philosophen sinnlich zu machen“. Mit vollem Recht ist daher bereits von Ludwig Strauß in dem Passus „und

<sup>5</sup> Der durch Spinoza an die deutschen Idealisten vermittelte Begriff einer *scientia intuitiva* stammt aus der cusanisch-neuplatonischen Tradition und reicht bis ans Ende der Metaphysik bei Nietzsche, und zwar dort in der Orientierung an der All-Einheit und in der Verbindung mit dem Ästhetischen – und nicht zufällig in Beziehung auf Heraklit. In seinem frühen Entwurf ‘Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen’ schreibt Nietzsche Heraklit eine „ästhetische Grundperception vom Spiel der Welt“ (S. 327) zu, in der „Nothwendigkeit und Spiel, Widerstreit und Harmonie“ (S. 325) zusammengehen: „So schaut nur der ästhetische Mensch die Welt an“ (S. 324) – ähnlich dem „contuitiven Gott; für ihn läuft alles Widerstrebende in eine Harmonie zusammen [...]“ (ebd.). Wie im Idealismus die intellektuale Anschauung von Gott auf den Menschen übertragen und mit dem Ästhetischen verbunden wird, spricht Nietzsche diese Anschauungsform auch Heraklit zu – „die höchste Kraft der intuitiven Vorstellung“. Friedrich Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, begr. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, hrsg. v. Wolfgang Müller-Lauter und Karl Pestalozzi, Bd. III, 2, Berlin 1973, 324-327 bzw. 317.

das Volk vernünftig“ das ‚und‘ durch Konjektur in ‚um‘ verbessert worden; in seiner Hölderlin-Edition hat sich Friedrich Beißner dieser Konjektur angeschlossen.<sup>6</sup>

Die in der Handschrift gegebene Lesart „und“ ist nun aber keineswegs ein bloßer „Schreibfehler Hegels“<sup>7</sup>. Der Schreiber hat sich nicht gedankenlos verschrieben; er hat sich vielmehr sehr wohl etwas dabei gedacht und einen sinnvollen Satz produziert – er konnte allerdings nur das reproduzieren, was er *hörte*. Es handelt sich um einen typischen Hörfehler: Solange der ganze Satz noch nicht gehört wird, ist es nicht nur naheliegend, sondern – aufgrund der Herstellung von sinnvollen Satzelementen im Hören – geradezu notwendig, ‚und‘ zu schreiben. Sofern man nicht einen Hörfehler, sondern einen Schreibfehler voraussetzt, muß man folgenden Sachverhalt annehmen: Der Schreiber hat zwar gedacht und einen sinnvollen Satz hergestellt, aber er hat zu kurz gedacht; es müßte sich um einen Abschreiber handeln, der nur die kürzeste Sinneinheit, nicht das Satzganze im Gedanken hat.

Die konjekturalen Veränderungen des in Hegels Handschrift überlieferten Textes stellen Berichtigungen dar, die aufgrund der präzisen Entsprechungen von Wörtern und Begriffen philologisch geboten sind. Im Bereich von antiken Texten, die nicht in Form von Autographen überliefert sind, würden derartige Konjekturen allgemeine Anerkennung finden. Einen zweifelsfrei als authentisch autorisierten Text eines Originalmanuskripts allerdings würde kaum ein Philologe konjektural zu berichtigen wagen – selbst wenn er der Meinung wäre, durch diese Konjektur den Text zu verbessern. Solange die Verfasserschaft des in Frage stehenden Textes nicht eindeutig geklärt ist, kann dieser Text in der vorliegenden Fassung aber nicht als zweifelsfrei autorisiert gelten. Im Falle einer evidenten Verbesserung darf also konjiziert werden.

Bei den angezeigten Konjekturen handelt es sich um *Emendationen*, durch die der jeweilige Textpassus evident verbessert wird: im ersten Fall syntaktisch berichtigt und philosophisch präzisiert, im zweiten stilistisch so parallelisiert, daß die Kongruenz des sprachlichen Ausdrucks und die gegensätzlich verschränkte Korrespondenz der Argumentation einander entsprechen. Sofern man die beiden Konjekturen anzuerkennen geneigt ist, erscheint die Textlage in neuem Licht: In beiden Fällen liegt ein handschriftlicher Befund zugrunde, der am einfachsten als *Hörfehler* zu

<sup>6</sup> StA IV, 299.

<sup>7</sup> So Beißner: StA IV, 426.

erklären ist und nicht als Schreibfehler. Schon bei normaler Diktion, erst recht aber bei schnellem oder dialektgefärbtem Sprechen ist ‚in dem‘ von ‚indem‘ nicht zu unterscheiden – ebensowenig ‚um das‘ von ‚und das‘. Was sich an Folgerungen für die Form und die Umstände der Abfassung des Manuskripts aus dieser Feststellung ergibt, bleibt zu untersuchen.

Zunächst ist zu klären, wie sich die nahegelegte Vermutung eines nach Diktat mitgeschriebenen Manuskripts zu den Besonderheiten der Handschrift verhält. Aufgrund des andersartigen Erscheinungsbildes der Erstentwürfe von Hegels Hand könnte es sich bei der in Frage stehenden Handschrift entweder um eine Reinschrift des Verfassers nach vorliegenden Skizzen und Notizen handeln; oder um eine Abschrift nach der Vorlage eines anderen Autors; oder aber um die Nachschrift eines vorgetragenen Textes. Im ersten wie auch im dritten Fall sind spontane Textveränderungen nicht auszuschließen. Die Streichung von „enthalten“ und dessen Ersetzung durch „seyen“ (Z. 4-5, recto) ist in beiden letztgenannten Fällen denkbar. Die Streichung von „Aberglaubens“ und dessen Ersetzung durch „Afterglaubens“ (Z. 27, recto) läßt sich verstehen als Ausdrucksverstärkung, und zwar im ersten Fall als Veränderung durch den Autor im Zuge seiner Reinschrift oder im dritten Fall als Vorschlag des Diktierenden bzw. des Mitschreibenden. Der Satzanfang „Man“ nach gestrichenem „M“ (Z. 2, verso) ist nicht als Nachbildung einer „Eigentümlichkeit seiner Vorlage“ durch den Schreiber zu verstehen<sup>8</sup>, sondern drückt vielmehr ein momentanes Suchen nach einem alternativen Satzbeginn aus. Die übrigen Veränderungen des Manuskripts sind unspezifisch bzw. lassen sich im Sinne jeder der drei oben genannten Möglichkeiten deuten. Doch ist noch auf eine orthographische Besonderheit hinzuweisen, die sich am zwanglosesten aus einem Hörakt erklären läßt – die Junktur „aufgeklärte u[nd] Unauf- / geklärte“ (Z. 22-23, verso): Der Mitschreibende des diktierten Textes hat beim Anhören des ersten der antithetischen Wörter noch keinen Anlaß zur Großschreibung, wohl aber beim Hören des zweiten nach Erfassen der vollständigen Wortverbindung.<sup>9</sup> Insgesamt weist der Befund auf eine

<sup>8</sup> So die abwegige Vermutung von Franz Rosenzweig, Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund (1917). In: Mythologie der Vernunft [wie Anm. 2], 79-125; 86.

<sup>9</sup> Die übliche Erklärung der Verschreibung „Lehrerin der <Geschichte> Menschheit“ (Z. 9, verso) als irrtümliche Vorwegnahme des Wortes „Geschichte“ aus der nachfolgenden Zeile kann wie für einen Abschreiber ebenso für einen Diktierenden gelten, der seinen Irrtum nicht sofort korrigiert.

Von

Christoph Prignitz

gewisse Bereitschaft zu spontaner Änderung von Formulierungen, allerdings nur im Detail und nicht im ganzen. Die sich ergebende Wahrscheinlichkeit für die Mitschrift eines mündlich vorgetragenen Textes ist größer als die für die Reinschrift eigener Notizen und Entwürfe.

Die vorgelegten Hinweise lassen es als unwahrscheinlich erscheinen, daß Hegel der Urheber dieses Textes gewesen ist. Wenn aber Hegel nicht als der Verfasser des 'ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus' gelten darf – wer dann? Über diese seit nunmehr achtzig Jahren heftig diskutierte Frage ist vielleicht erneut nachzudenken.<sup>10</sup>

Am 19. März 1789 durfte Christian Ludwig Neuffer das Stift vorzeitig verlassen und in die Osterferien nach Stuttgart reisen. Von dort aus schrieb er Hölderlin einen nur noch als Bruchstück erhaltenen Brief nach Tübingen (StA VII 1, 12-16), in dem zunächst von Schubart die Rede ist. Dann heißt es: „Stäudlin ist wirklich wegen Processen verreißt, er wird aber dieser Tage hier ankommen. Weil ich ihn nicht antraf, so habe ich meine alte Bekandtschaft mit seinen Schwestern wieder fortgesetzt, bei denen ich wieder das Amt eines *lectoris ordinari* werde übernehmen müssen.“ (StA VII 1, 12 f.) Neuffer wollte also als ‚wohlbestallter Vorleser‘ bei Gotthold Friedrich Stäudlins Schwestern Charlotte, Rosine, die später seine Verlobte werden sollte, und Nannette fungieren. In der zitierten Form ist die Textstelle in der Stuttgarter Ausgabe abgedruckt. Im Kommentar wird darauf hingewiesen, in der Handschrift heiße es „eindeutig“ „ornari“. Ein „Schreibfehler“ sei „sicher“, deshalb sei die Konjektur „ordinari“ angebracht, zumal die Kontraktion des i im Genitiv legitim sei. Für „lector ordinarius“, so der Kommentar weiter, habe sich kein Beleg finden lassen. (StA VII 1, 16)

Einen solchen Beleg gibt es allerdings sehr wohl, und zwar in Johann Gottwerth Müllers Roman 'Siegfried von Lindenberg'. Der gebürtige Hamburger Müller, der sich nach seinem Domizil im holsteinischen Itzehoe Müller von Itzehoe nannte, brachte seinen ungemein erfolgreichen satirischen Roman erstmals 1779 in Hamburg heraus und erweiterte ihn in der zweiten Auflage (1781/82) stark. Die vierte rechtmäßige Ausgabe erschien in vier Teilen in Leipzig bei Carl Fr. Schneider, die fünfte folgte bereits im Jahr 1790. ( Nach dieser Ausgabe wird hier zitiert.) In diesem Text werden die Abenteuer und Schicksale Siegfrieds, eines pommerschen Junkers, geschildert. Zu Beginn der Handlung bekommt der Dorfschulmeister den Auftrag, seinem Herrn, der ebenso stolz auf seine adlige Herkunft wie einfältig und ungebildet ist, verschiedene spannende Bücher vorzulesen. Im 16. Kapitel des zweiten Teils entwickelt sich dann zwischen dem Herrn von Lindenberg und dem Schulmeister der folgende Dialog.

<sup>10</sup> Dazu demnächst Dieter Bremer, Schönheit und Dialektik. Hölderlins ästhetischer Weltentwurf und das griechische Denken.

„Mögte Eu'r Gnaden wohl unterthänigst bitten – weils doch so hübsch klingt – mir den Titel Ihres Lektoris ordinarii allergnädigst zu ertheilen.“

„Kenne so'n Dings nicht, Schulmeister!“

„Das ist, will ich die Gnade haben allerunterthänigst zu berichten, den Titel als Eu'r Gnaden ordentlichen Vorleser.“

„Blix noch mal, das ist Er ja schon!“

„Freylich wohl, Eu'r Gnaden, was das anlangt; aber ich habe doch den Titel und Respekt nicht davon. Die Leute heißen mich alle Schulmeister schlechtweg, oder wenn sie recht manierlich seyn wollen, Herr Ludimagister; und das klingt doch so – gar nicht ein bischen für einen Gelehrten.“

„Na, na, Er ist hochmüthig, seh ich wohl.“

„Halten zu Gnaden! es ist mir nicht um meinetwillen zu thun, sondern weil es doch meines demüthigsten Dafürhaltens reputirlicher ins Ohr fällt; der Herr Lektor ordinarius Seiner Hochwohlgebornen Gnaden, als – halten unterthänigst zu Gnaden! – der Schulmeister, der dem Junker vorlieset.“

„Na, na, Er hält doch auf meine Reputabilität, seh ich. Er kann man so'n Sapplik aufsetzen, wo's drinn steht, daß er gern Lektoris ornari werden will, und reichen das ein, so will ich schon drüber risalfiren.“

„Aber Eu'r Gnaden, ich wollte das gern in die erste Avise setzen [es handelt sich um das gemeinsame Projekt, eine ‚Hofzeitung‘ herauszugeben], die ich gleich schreiben will, halten zu Gnaden!“

„Na denn, will ich Ihn hiermit zu meinem Lektoris ornari in Gnaden ernannt haben. Er kann aber man thun, als wenn das nicht wäre, und reich Er doch man so'n Mammorial ein, daß ich drüber risalfiren kann, versteht Er, wie's Kustühm ist. Will Ihn dann's Sekret schon ausfertigen lassen.“

Der Ludimagister dankte in tiefster Submission, und versprach, stets geflissen zu seyn, es wieder zu verschulden.

„All gut, Schulmeister. Mach Er nu man, daß die Avise fertig wird.“

Ein Beleg für den Ausdruck „lector ordinarius“ ist damit entdeckt. Mehr noch – Neuffers Brief muß nicht unbedingt einen Schreibfehler aufweisen. Der Posten eines „lectoris ornari“ war bereits erfunden worden und zieht sich als Scherz durch Müllers Roman. Es ist durchaus möglich, daß Neuffer und Hölderlin den amüsanten und gesellschaftskritischen Text gut kannten, so daß Neuffer wie selbstverständlich auf ihn anspielen konnte.

## Das 'Texturen-Projekt' der Hölderlin-Gesellschaft

Von

Ulrich Gaier und Valérie Lawitschka

### *Projekt, Stand, Planung*

Die Hölderlin-Gesellschaft hat den Plan zu einem neuen und neuartigen Projekt gefaßt: durch eine Wanderausstellung mit begleitender Publikationsreihe sollen Leben, Werk und Beziehungen ‚ihres‘ Dichters in ihren engen Verflechtungen und zeitgenössischen Wechselwirkungen zur Anschauung und vertieften Kenntnis gebracht werden. Damit reagiert die Gesellschaft auf die vielen Anfragen aus dem In- und Ausland, auf Kongressen, Tagungen, in kulturellen Einrichtungen, Hölderlin gegenwärtig zu machen.

Zum Gedenken des Wintersemesters 1794/95 in Jena, das Hölderlin in die Avantgarde des Deutschen Idealismus brachte, wurde im Frühjahr 1995 an der Universität Mailand jener Teil der Ausstellung präsentiert, der die Vorbereitungszeit in Waltershausen 1793/94, die Jenaer Periode 1794/95 mit den Reisen nach Weimar und Dessau-Leipzig und dem ‚Nachhall aus Jena‘ veranschaulicht; zugleich wurde der Band ‚Hölderlin Texturen 2: Das »Jenaische Project«. Wintersemester 1794/95‘ vorgestellt, der auf 297 Seiten mit kurzen kommentierenden und interpretierenden Artikeln zu Orten und Personen, zu wechselseitigen Beziehungen und Wirkungen, zu Werken und gedanklichen Entwicklungen Hölderlins den zeitgenössischen, kulturhistorischen und politischen Horizont der Periode ausleuchtet und mit 117 Bildern und Dokumenten illustriert. Auf der Tagung der Hölderlin-Gesellschaft in Bad Homburg v.d.H. in der Pfingstwoche 1996 wurde die Ausstellung zum Jena-Komplex und zum anschließenden Zeitraum gezeigt und der Band ‚Hölderlin Texturen 3: »Gestalten der Welt«. Frankfurt 1796-1798‘ vorgelegt, 357 Seiten stark mit 94 Abbildungen. Der Folge-Zeitraum der Ausstellung – Homburg und Stuttgart 1798 bis Ende 1800 – und der Band ‚Hölderlin Texturen 4‘ sind derzeit im Entstehen und werden bei der Tagung der Gesellschaft in Frankfurt a.M. 1998 präsentiert. Danach sollen Kindheit und Jugend mit Band 1, die Periode 1801-1806 mit Band 5 und die Turmzeit mit Band 6 jeweils zu den Tagungen der Gesellschaft vorgestellt werden. Das

Ziel des Projekts wird dann erreicht sein: eine variable Wanderausstellung mit einer sechsbändigen begleitenden Publikationsreihe.

Mit Konzeption und Redaktion ist ein Team von derzeit fünf Mitarbeitern beauftragt: Prof. Dr. Ulrich Gaier, Universität Konstanz, ist Mitglied im Vorstand der Gesellschaft und Mitherausgeber des Jahrbuchs, Verfasser von Büchern und Aufsätzen über Hölderlin. Valérie Lawitschka ist wissenschaftliche Mitarbeiterin, Geschäftsführerin der Gesellschaft und Leiterin des Hölderlinturms in Tübingen, der mit seinen Ausstellungen, Vortragsreihen, Schülerseminaren zu den aktivsten und erfolgreichsten literarischen Museen des Landes Baden-Württemberg zählt; sie ist Mitherausgeberin von Publikationen zu Hölderlin und initiierte u.a. die zweisprachige Reihe 'Lyrik im Hölderlinturm'. Stefan Metzger, M.A., promoviert in Konstanz mit einer Dissertation, die die Systemtheorie Herders, Hölderlins und Schellings herausstellt. Wolfgang Rapp, M.A., promoviert in Konstanz mit einer Dissertation, die die Beziehungen zwischen Sprachphilosophie, Grammatik und Ästhetik bei Karl Philipp Moritz erforscht; aus der Mitarbeit an einer Ausstellung 'Garten und Literatur' bringt er Erfahrungen in der Konzeption von literarischen Ausstellungen und der Veranschaulichung von Denkprozessen ein. Violetta Waibel, M.A., war von 1987 bis 1996 Mitarbeiterin im großen 'Jena-Projekt' am Institut für Philosophie der Universität München unter der Leitung von Dieter Henrich. Eingearbeitet in die Forschung zur philosophischen Konstellation im Jena der Jahre 1789-1796 mit den Schwerpunkten Jacobi, Spinoza, Pantheismusstreit und Schiller, Fichte, Niethammer, sowie aufgrund eigener Forschungsergebnisse zu Hölderlins Fichte-Rezeption, leistete sie Beiträge zur Darstellung der philosophischen Diskussion in Jena; sie arbeitet derzeit am 'Romantik-Projekt' von Manfred Frank (Tübingen) mit und promovierte über 'Hölderlin und Fichte. 1794-1800'.

Dieses Team konzipiert jeweils einen Band und bittet Experten um Beiträge zu bestimmten Themen – bei 'Texturen 3' wurden fünf, bei 'Texturen 4' werden weitere Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter hinzugezogen –, konzipiert die Tafeln der Ausstellung und verfaßt die Leittexte zu den Tafeln. Alle Texte der Publikationen und der Tafeln werden vom gesamten Team gelesen und einem Optimum von Knappheit und Lesbarkeit bei gewahrter Aussagendichte und persönlichem Stil angenähert. Da die Beiträge in den Bänden auf diese Weise einen nicht geringen Anteil gemeinschaftlicher Arbeit enthalten, sind die Autoren am Ende ihrer Beiträge nur jeweils durch eine Sigle gekennzeichnet.

Die Texterfassung leistet die Konstanzer Gruppe. Bildvorschläge kommen von den Verfassern der einzelnen Beiträge; sie werden im Team besprochen, und es wird eine Vorauswahl für Publikation und Ausstellungstafeln getroffen. Mit der Gesamtgestaltung der Ausstellung ist die Stuttgarter Graphikerin Hermine Ellwanger beauftragt. Texterfassung und Gestaltung entsteht in Zusammenarbeit mit dem Hölderlinturm. Layout und Bandgestaltung betreut Friedrich Pfäfflin (Marbach), ebenfalls in enger Zusammenarbeit mit dem Hölderlinturm. Finanziert werden Ausstellung und Bände durch die Arbeitsstelle für literarische Museen, Archive und Gedenkstätten in Baden-Württemberg, Marbach a.N., das Ministerium des Innern, das Regierungspräsidium Tübingen, die Stiftung Würth, Künzelsau, und durch die Hölderlin-Gesellschaft, Tübingen. Als Herausgeber der 'Texturen'-Bände zeichnen die Hölderlin-Gesellschaft, Tübingen, in Zusammenarbeit mit der Deutschen Schilergesellschaft, Marbach a.N.

Das Redaktionsteam lädt hiermit ein, Vorschläge für Themen und Mitarbeit für 'Texturen 1' zu machen. Der Band umfaßt chronologisch Hölderlins Kindheit bis zum Ende der Studienzeit in Tübingen und hat u.a. die Aufgabe, Angehörige und Freunde Hölderlins vorzustellen, Lauffen, Nürtingen, Denkendorf, Maulbronn zu veranschaulichen und das schulisch, kulturell, religiös prägende Umfeld zu vergegenwärtigen. 'Texturen 1' wird nach Erscheinen von 'Texturen 4' im Sommer 1998 in Angriff genommen. Vorschläge können bis 31. Juli 1998 an die Geschäftsstelle im Hölderlinturm, Bursagasse 6, 72070 Tübingen gerichtet werden.

### *Konzept der 'Texturen'*

Das Konzeptionsprinzip der 'Texturen' ist neuartig und unterscheidet sich von bisherigen Präsentationsformen in Buch und Ausstellung grundsätzlich: Hölderlin wird in den biographischen, philosophischen, literarischen und gesellschaftlichen Konstellationen und Verflechtungen seiner Zeit gezeigt; nicht nur, wie sonst üblich, wird der Blick von ihm auf andere, sondern auch der Blick anderer auf ihn rekonstruiert, und es werden Wechselwirkungen herausgearbeitet. Ein neuer Typus dialogischer Erkenntnis, eine Wahrnehmung des synergetischen Charakters von Gedanken, Gedicht und Leben sind dabei entstanden.

Nicht die Einzelperson Hölderlin ist das konzeptionelle Zentrum der 'Texturen', das gewissermaßen monadisch alle anderen anzuführenden

Personen und Verhältnisse auf sich bezöge. Das Interesse liegt vielmehr auf den Gesprächen, an denen Hölderlin teilnahm – in Jena mit Schiller, mit Fichte, vielen Kantianern, Niethammer, Novalis, Sinclair, den politisch engagierten Studenten, in Frankfurt mit der großbürgerlichen Gesellschaft, mit Susette Gontard und ihren Freunden Soemmerring und Heinse, mit Ebel, Hegel, mit Sinclair und den neuen Freunden in Homburg; bei der Präsentation von Gesprächen müssen die Partner auch in dem beleuchtet werden, was nicht unmittelbar für die dokumentierte Beziehung zu Hölderlin wichtig ist, was aber das Selbstverständnis des Partners und die Bedeutung eines Gesprächs mit Hölderlin für den Partner plausibel machen kann. Die Partner werden durchaus so wichtig genommen, daß etwa eine Tafel 'Hölderlin im Gespräch mit Fichte' auch in einer Fichte-Ausstellung gezeigt werden könnte, und daß eine Tafel über Hölderlin und Schiller den Schiller-Interessenten einen bisher so nicht bekannten ästhetischen Erzieher präsentiert, der mit einem beziehungsreich gewählten Übersetzungsauftrag ('Phaëton') dem schwärmerischen Poesie- und Selbstverständnis Hölderlins einen Dämpfer aufsetzen wollte. Oder der Leser von 'Texturen 3' findet zum <Ältesten Systemprogramm des Deutschen Idealismus> eine Anzahl von Beiträgen, in denen aus der jeweiligen philosophischen Position heraus für oder gegen eine Verfasserschaft Hegels, Schellings, Hölderlins plädiert wird; entsprechend dem synergetischen Charakter dieses Textes zeigt der Hintergrund der dazugehörigen Tafel ein vielfarbiges Gewebe. Die von der Monumentalisierung einer Person Abstand nehmende, sie in vielen Konstellationen mit ebenso wichtig genommenen Partnern, Gruppen und Belangen zeigende Präsentation in Ausstellung und Buch vermittelt somit nicht nur eine Reihe von Erkenntnissen, die sich aus den untersuchten Konstellationen ergeben haben, sondern regt vor allem durch die Offenheit der gezeigten Verflechtungen den Betrachter und Leser zu eigenen Fragen und weiterführenden Gedanken an; die Reaktionen auf die bisher veröffentlichten Teile des Gesamtprojekts ermutigen zur Fortführung dieser Idee und Praxis.

Aus dem 'Texturen'-Konzept folgt, daß Schautafeln entworfen werden, von denen jede eine eigene, in sich abgeschlossene Geschichte erzählen kann – sie führt einen Personenkreis vor wie die Bewohner des „Weißen Hirsches“ zu Frankfurt; sie stellt Personen in Kontrast wie Herder und Fichte, die Hölderlin in Waltershausen studierte; sie zeigt, wie Hölderlins Landschaftserfahrung bei einer Wanderung sich verändert und neue Naturdichtung entstehen läßt; sie demonstriert, wie die 'Frankfurter

Kurzoden' im Sinne poetischer romantischer Fragmente gelesen werden können und in verschiedenen Gruppierungen einander gegenseitig kommentieren, argumentativ und bildlich weiterführen. Diese gewissermaßen selbständigen Schautafeln müssen nicht in bestimmter Reihenfolge ausgestellt werden und sind vor allem nach Themen auswählbar. So wurden aus dem Ausstellungskomplex „Das Jenaische Project“ für einen Philosophen-Kongreß in Mailand im Februar 1995 diejenigen Tafeln ausgewählt, die für das philosophische Interesse einschlägig waren, und wurden unter dem Titel „Fichte bestätigt mir...“ präsentiert. In dem vorhandenen Material sind sozusagen viele Ausstellungen enthalten, größer oder kleiner je nach räumlichen Gegebenheiten, je nach Interesse und Phantasie der Veranstalter einer Ausstellung. Diese Offenheit in der Konzeption bringt es auch mit sich, daß ein besonders sprechendes und vielseitiges Exponat mehrfach erscheint, denn wie Hölderlin kein Monument, so ist auch das Exponat nicht mehr nur Dokument, sondern vor allem Argument, Gesprächseinschlag in den 'Texturen', mit denen versucht wird, geistige Vorgänge anschaulich zu machen und im Betrachter lebendig sich fortsetzen zu lassen.

Die Konsequenz des 'Texturen'-Konzepts für die sechs Bände 'Hölderlin Texturen' ist, daß nicht monographisch verfahren wird; vielmehr steuern zu den Zeit-Raum-Personen-Konstellationen oder zu dem Geflecht eines Werks oder dem Gespräch eines Kreises von Symphilosophen die Beitragenden aus ihren verschiedenen Perspektiven knappe, fünf bis zehn Seiten lange Ausführungen bei, die mit Rand-Titeln (Marginalien) versehen werden und jeweils für sich lesbar sind. Die Bücher eignen sich also zum Blättern, zum thematischen Studieren oder zur Gesamtlektüre; Illustrationen, zum Teil farbige, veranschaulichen oder demonstrieren Sachverhalte. Das Prinzip, eine Werk- und Lebensperiode Hölderlins jeweils so vollständig wie möglich zu erfassen und durch Experten auch Abgelegenes und bisher Unberücksichtigtes erarbeiten zu lassen, hat eine große Zahl überraschender Konstellationen und neuer Forschungsergebnisse zutage gefördert und in die Beiträge einfließen lassen. So sind die Bände selbstverständlich auch ohne die Ausstellung lesbar, wie die Schautafeln ein mehrfach nutzbares, zum punktuellen, kursorischen oder vertieften Herangehen einladendes Medium; sicherlich bietet es die bisher vollständigste und facettenreichste Information und Denkanregung zu Hölderlin.



Gegenstand des Bandes 'Hölderlin Texturen 2: »Das Jenaische Project«. Wintersemester 1794/95' sowie der 21 Bildtafeln der Ausstellung, die dasselbe Korpus betreffen, sind Hölderlins Vorbereitungen im Tübinger Stift und während der Hauslehrerzeit in Waltershausen, sein Semester in Jena, die Reisen nach Weimar und Dessau-Leipzig, und der Nachhall der Jenaer Zeit. Vorgestellt werden die Freunde, Bekannten und Lehrer Hölderlins, die Wandlungen seiner Philosophie und Dichtung im Kräftefeld 'Kants und der Griechen', Fichtes, Niethammers, Schillers, Goethes, Herders und anderer.

Jena war damals Zentrum der progressivsten philosophischen Diskussion, hatte die politisch wachste Studentenschaft der deutschsprachigen Unversitäten und verstand sich komplementär zum musischen Zentrum Weimar. Frau von Kalb, die Mutter seines Zöglings, förderte Hölderlin wie zuvor Schiller, führte ihn in Weimar ein und nährte eine Zeitlang die Hoffnung bei ihm, Hauslehrer in der Familie Herder zu werden. Verflechtungen verschiedener Art wurden schon in Waltershausen angesponnen; Hölderlin bereitete seine Begegnung und Zusammenarbeit z.B. mit Schiller und Fichte und die erhoffte mit Herder durch umfangreiche literarische und philosophische Lektüre vor; Gespräche werden somit rekonstruierbar, die aus der Jenaer Periode Hölderlins und unter seiner Mitwirkung eine der Gründungsepochen der deutschen idealistischen Philosophie und eine Epoche der Konzeption von Dichtung als Vollendung von Philosophie und Geschichtswissenschaft werden ließen.

Bildet in diesem Band und Ausstellungs-Teil das Philosophieren den Schwerpunkt, so ist es in 'Hölderlin Texturen 3: »Gestalten der Welt«. Frankfurt 1796-1798' und den 18 entsprechenden Bildtafeln der Ausstellung nun das Dichten. Frankfurt bedeutete für Hölderlin zunächst nicht nur die Begegnung mit Susette Gontard, sondern auch die Erfahrung einer Großstadt und einer großbürgerlichen Gesellschaft, den Umgang mit den Naturforschern und Ärzten Ebel und Soemmerring, dem Historiker Niklas Vogt in Mainz, den Freunden um Sinclair in Homburg. Hegel konnte er eine Hauslehrerstelle in Frankfurt ab 1797 vermitteln und symphilosophierte mit ihm über Idealismus, Volkserziehung, Religion, Neue Mythologie; Schelling diskutierte mit ihm während eines Besuchs. Auch den Krieg mit seinem Flüchtlingseiland erlebte Hölderlin: Im Juli 1796 eroberten französische Truppen die Stadt; vorher war die Familie Gontard mit Hölderlin – der Hausherr war zurückgeblieben –

über Kassel nach Bad Driburg geflohen. In Kassel gesellte sich Wilhelm Heinse dazu, der Anfang 1796 den ersten Band seines Musikromans 'Hildegard von Hohenthal' publiziert und sogleich Susette Gontard geschenkt hatte; die fast zweieinhalb Monate täglichen Zusammenseins mit Heinse bewirkten in Hölderlins Auffassung von Dichtung, ihrer Aufgabe und Leistung eine ähnlich stürmische Fortentwicklung wie Jena in seiner Philosophie, ohne daß er etwa Heineses Poetik übernommen hätte: die Leistungen, die dieser der Musik zuschrieb und für die Dichtung ausschloß, wollte Hölderlin in der Sprache erreichen.

Von der Auseinandersetzung mit Heineses 'Hildegard von Hohenthal' an datiert eine neue Epoche von Hölderlins Dichtung. Die Charakterisierung und Benennung der Töne, die Doppeltönigkeit, das Verhältnis von Grund und Ausdruck oder Richtung erweisen sich als angeregt von Heineses ontologischen und anthropologischen Überlegungen zur Musik, ihrem Wesen und ihrer Wirkung. Hölderlins Übergang zur Erarbeitung antiker Metren und schließlich zu den prosaischen Versen der späteren Gesänge, begleitet von den Übersetzungs-Studien an Chorliedern des Sophokles und des Pindar, scheint angestoßen durch Heineses metrische Analyse der musikalischen Sprachbehandlung des Komponisten Willibald Gluck, wobei Gluck, Heinse und Hölderlin auf Klopstocks Wirkungstheorie der Metrik zurückgriffen, Heinse vor allem aber metrische Übung an Übersetzungen antiker Chorlieder empfahl (er hat z.T. dieselben Texte übersetzt wie Hölderlin). Hölderlins Übergang zur Ode mit dem Entwurf 'Die Schlacht' (später 'Der Tod fürs Vaterland') beruht auf der von Heineses (und Klopstocks) metrischem Beispiel „von dem Gebirg' in das Thal herab zu der vertilgenden Schlacht“ ausgelösten Vorstellung. Auf demselben Blatt wie der Entwurf findet sich Hölderlins Übersetzung eines Chors aus Sophokles' 'Ödipus auf Kolonos', gemäß Heineses Empfehlung. Der 'Hildegard von Hohenthal' und, in jetzt aktivierter Erinnerung, dem 'Ardinghello' konnte Hölderlin eine Mythologie des Elementaren und der Sinnlichkeit entnehmen und sie in eine die Mythologie der Vernunft komplementär begleitende 'Mythologie der Sinnlichkeit' transformieren. Sein Fragment 'Über Religion' und der nach der neuen Poetik konsequent umgestaltete 'Hyperion', dessen erster Band zu Ostern 1797 erschien, dokumentieren diese Entwicklung.

Die Wanderungen mit Heinse, dem Gegner der Revolutionsideologie, im Teutoburger Wald differenzierten Hölderlins politische Einstellung weiter; darauf ist die Arminius-Begeisterung der 'Emilie vor ihrem Brauttag' zurückzuführen, die Hoffnung auf eine „künftige Revolution

der Gesinnungen und Vorstellungsarten“, zu der „Deutschland vielleicht sehr viel beitragen“ kann (StA VI, 229), die Bemühung um die vaterländische Vorbereitung der auch von Heine als barbarisch gesehenen deutschen Gegenwart gehen in diese Zeit zurück. ‘Brod und Wein’ ist, ‘Der Rhein’ sollte Heine gewidmet sein, und noch spät spricht Hölderlin von ihm als „Mein ehrlich Meister“ (StA II, 252).

Der geplante Band ‘Hölderlin Texturen 4’ wird unter dem Einfluß des Rastatter Kongresses 1798 Hölderlins Entwicklung zum „Republikaner [...] im Geist und in der Wahrheit“ (StA VII 2, 136) nachzeichnen; er wird die theoretischen Fragmente der Homburger Zeit als den Versuch würdigen, die ontologischen und anthropologischen Erkenntnisse der neuen Poetik als Fundamente einer poetischen Philosophie überhaupt auszuführen; er wird das Ringen um den ‘Tod des Empedokles’ und die gute Zeit in Stuttgart unter den vertrauten Freunden darstellen.

Dem folgt die Ausstellung mit einer weiteren Serie von Bildtafeln, die gleichzeitig vorbereitet werden. Da die Ausstellung 1999 auf Frankreich-Tournee gehen soll, werden aus allen Perioden von Hölderlins Schaffen Bildtafeln entworfen, insbesondere solche, die den Bezug zur Literatur, Philosophie und politischen Geschichte Frankreichs dokumentieren.

### *Präsentationsformen*

Drei Präsentationsformen sind vorhanden:

- Ausstellbare Schautafeln (0,70 m x 1 m) und integrierbare Vitrinen
- Text-/Exponatenheft zur Ausstellung oder zur jeweiligen Teil-Ausstellung
- Band 2 und Band 3 der Publikationsreihe ‘Hölderlin Texturen’

Eine Übertragung auf CD-Rom ist möglich, im Augenblick aber noch nicht aktuell.

#### *a) Schautafeln und Vitrinen, Expo-System*

Die Konzeption der Tafeln hinsichtlich der Exponate, des Erläuterungstextes, der Überschriften und der jeweiligen Bildidee wurde den Mitarbeitern gemäß ihrer Spezialkompetenz innerhalb der Forschung und Literatur zu Hölderlin übertragen, die Entwürfe diskutiert und gemeinsam bearbeitet.

Die Gesamtkonzeption der Ausstellung wurde der Stuttgarter Graphike-

rin Hermine Ellwanger übertragen. Wesentlich ist die Aufstellung und Beibehaltung eines einheitlichen Gestaltungskonzepts, das so offen ist, daß es die Variabilität der inhaltlichen Konzeption im Gestalterischen zuläßt, unterstützt und unterstreicht, ohne die einheitliche stilistische Linie zu verlassen. Im Hinblick auf die geplante Dauer der Ausstellbarkeit und die mehrfache Kombinierbarkeit der Tafeln wurde auch darauf geachtet, daß möglichst wenig erklärender Text auf die Tafeln kommt und daß er, wenn er veraltet ist, ggf. auch durch einen neuen Text ersetzt werden kann.

Die Exponate und Schriften sind auf weißgrundige normierte Tafeln (70 cm x 100 cm) aus Kunststoff montiert und kaschiert, so daß die üblichen Transportschäden nicht auftreten können, insbesondere beim Transport mit Zwischenlage aus dünnem Schaumstoff und in der dafür vorgesehenen Transportkiste.

Neben den Tafeln sind besonders wichtig Vitrinen, die mit dreieckigem oder quadratischem Grundriß in das Ausstellsystem eingebaut werden können. Sie dienen für körperliche Exponate, sind wichtig als Brücken oder zur offenen Ergänzung, wo z.B. nur eine begrenzt thematische Tafelkombination präsentiert werden kann.

Tafeln und Vitrinen hängen in einem aus Stangen und Kugelverbindungen (vergleichbar einem Atommodell) steckbaren, freistehenden, Räume in mannigfacher Weise gestaltenden und die Exponate aufeinander beziehenden Messe-Expo-System (Mero-System), welches die Variabilität der Konzeption optimal unterstützt. Für das Expo-System gibt es maßstabgetreue Modell-Elemente, mit denen sich für einen bestimmten Raum schon im Vorhinein die attraktivste und sinnvollste Aufstellung maßstäblich am Tisch bauen läßt. Das System ist in kürzester Zeit auf- und abbaubar. Die Schautafeln sind in einem Stangenviereck entweder einzeln oder Rücken an Rücken aufzuhängen, so daß auch mitten im Raum stehende Systemteile von beiden Seiten begangen werden können; das hat den Vorteil der Platzersparnis. Auf diese Weise paßt sich das System den Möglichkeiten und Erfordernissen der Ausstellungskonzeption flexibel an und fordert die Ausstellenden jeweils neu heraus, ihre konzeptionelle und gestalterische Phantasie walten zu lassen.

Für Ausstellungen im Ausland können leere Tafeln bereitgestellt werden, auf denen an exponierter Stelle in den einzelnen Abteilungen die Leittexte in der jeweiligen Sprache aufgebracht werden. Auf diese Weise kann auch der nicht deutschsprachige Besucher dem Gang der Ausstellung folgen.

### b) Text-/Exponatenheft

Die Hölderlin-Gesellschaft hat für jede Tafel die Exponat-Erklärungen, die Bildnachweise, die Transkriptionen handschriftlicher Exponate, die Übersetzungen fremdsprachiger Exponate sowie den Erläuterungstext in einer Datei gespeichert. Daraus können Begleithefte für jede der gewünschten Teil-Ausstellungen oder ein Begleitheft der gesamten Ausstellung hergestellt, ausgedruckt, vervielfältigt und in einfacher Broschur herausgegeben werden.

Für die Teilausstellung, die in Mailand die philosophische Seite des Jena-Komplexes herausstellen sollte, wurde unter dem Titel '»Fichte bestätigt mir...«. Hölderlins Philosophie in Waltershausen und Jena' eine 60-seitige Broschüre im Format DIN A 5, Umpapier mit farbigem, etwas stärkerem Umschlag, produziert. In Mailand wurde dieses Begleitheft ins Italienische übersetzt. Die Besucher haben auf diese Weise ein genaues Abbild der Ausstellung (Leittexte, Texte, Exponate) in Händen.

### c) Publikationsreihe 'Hölderlin Texturen'

Die das Leben und Schaffen Hölderlins im Gespräch der Zeitgenossenschaft zeigende Ausstellung begleitet eine Buchreihe, deren Bände jeweils einen Komplex als ganzen zum Gegenstand haben.

Zwei Publikationen der Reihe, Band 2 und Band 3, liegen vor: Ulrich Gaier, Valérie Lawitschka, Wolfgang Rapp, Violetta Waibel: Hölderlin Texturen 2: Das „Jenaische Project“. Das Wintersemester 1794/95 mit Vorbereitung und Nachlese. Hrsg. von der Hölderlin-Gesellschaft Tübingen in Zusammenarbeit mit der Deutschen Schillergesellschaft Marbach, Tübingen 1995, 297 S., 25,- DM, und: Ulrich Gaier, Valérie Lawitschka, Stefan Metzger, Wolfgang Rapp, Violetta Waibel: Hölderlin Texturen 3: „Gestalten der Welt“. Frankfurt 1796-1798. Hrsg. von der Hölderlin-Gesellschaft Tübingen in Zusammenarbeit mit der Deutschen Schillergesellschaft Marbach, Tübingen 1996, 357 S., 30,-DM.

Im Abonnement 5% Ermäßigung; Mitglieder der Hölderlin-Gesellschaft erhalten 20% Ermäßigung, 25% im Abonnement.

*Kerstin Keller-Loibl*, „... gib ein Bleiben im Leben, ein Herz uns wieder.“ Der Frieden in Hölderlins Werk, Tübingen/Basel: Francke Verlag 1995

Im Streit um 'Friedensfeier' war hie und da auch die Rede vom Begriff des Friedens, aber eine Monographie über diese zentrale Idee Hölderlins hat bisher gefehlt – wie sehr sie gefehlt hat, zeigt sich nun, da sie vorliegt und Hölderlins Friedensgedanken entfaltet, in die zeitgenössische Diskussion stellt und vor allem immer in Bezug zu Krieg und Revolution setzt. Handelt es sich doch um die Epoche, in der nicht nur der Krieg sich vom Kabinettskrieg zum ideologischen und zum Nationalkrieg entwickelte, sondern auch der Friede von der Abwesenheit kriegerischer Handlungen zu einem Zustand, in dem ein Leben in Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, später ein Leben im Sinne eines gemeinsamen Geistes möglich sein mußte, sollte er den Namen des Friedens verdienen. Das Buch wäre noch instruktiver geworden, hätte es die Wandlungen von Hölderlins Friedensbegriff in diesen gesamteuropäischen Horizont gestellt und ihn ständig präsent gehalten.

Die Untersuchung des Wortgebrauchs in Hölderlins Texten fördert zutage, daß ‚Friede‘ zur Bezeichnung der Harmonie des Menschen mit sich selbst, mit anderen Menschen und mit der umgebenden Natur verwendet wird (S. 19 f.). Es hätte nahegelegen, diesen Befund mit der Lehre Christian Wolffs zu verbinden, wonach die Handlungen der universalen Natur untereinander zusammenhängen und der Mensch durch das Gesetz seiner Natur verpflichtet ist, seine Handlungen untereinander, mit denjenigen der andern Menschen und mit der Zusammenstimmung der universalen Natur progressiv in Einklang zu bringen ('Philosophia practica universalis' § 74 nota). Da Wolff die Hauptabsicht Gottes mit der Welt in der fortschreitenden „Offenbarung der Herrlichkeit Gottes“ sieht ('Deutsche Metaphysik' § 1055), von der die Vervollkommnung des Menschen und des Gemeinwohls gar nicht unterschieden werden kann ('Philosophia practica universalis' § 28 nota), erscheint auch Keller-Loibls Rede von der Säkularisierung des pietistischen Chiliasmus in Hölderlins Tübinger Lyrik (S. 45) fragwürdig: Nicht Heilsgeschichte wird „in Geschichtsphilosophie verwandelt“ (S. 45), wenn das Friedensmotiv verwendet wird „zur Kennzeichnung einer ursprünglich-natürlichen Welt, deren Wiederherstellung vom Dichter mit Blick auf die eigene Zeit herbeigesehnt wird“ (S. 42), sondern umgekehrt wird der Natur- und Menschengeschichte (wieder) eine heilsgeschichtliche Dimension verliehen, in die dann auch aus dem schwäbischen Pietismus chiliastische Naher-

wartungen einfließen können: Wenn auch das Friedensmotiv in der frühen Lyrik „recht konventionell“ gebraucht erscheint (S. 219), so ist es diese in Pietismus und Aufklärungsphilosophie wurzelnde Prägung, die auch nach der Rezeption Rousseaus und der Freiheitsideen der Französischen Revolution, deren individualistische Gewichtung korrigierend, die Utopie einer durch Liebe und Freundschaft gestifteten „Gemeinschaft“ in den Mittelpunkt stellt (S. 53). Diese Rezeption, dokumentiert in den Tübinger Hymnen, identifiziert den absolutistischen Staat und dessen Kriegs- und Expansionsstreben als Unterdrücker der persönlichen Freiheit, des sozialen und internationalen Friedens und der brüderlichen Gemeinschaft; Freiheit und Friede bedingen einander wechselseitig (ein Blick auf Lessings Freimaurergespräche hätte sich hier gelohnt).

Wenn der despotische Absolutismus als Störenfried erkannt ist, wird mit Kant der Krieg als Mittel des Kulturfortschritts und mit der französischen Kriegspropaganda in der ersten „messianischen“ Phase nach 1789 der „gerechte Krieg“ und die gewaltsame Revolution zur Voraussetzung des ewigen Friedens; Keller-Loibl zeichnet die Entwicklung dieser Gedankengänge bei Hölderlin überzeugend nach, ebenso die Enttäuschung über die jakobinische Diktatur. Weniger exakt und die Entwicklung der neueren Forschung nicht einbeziehend ist das Kapitel über ‚Hyperion‘; das gilt vor allem hinsichtlich der „Sinnbilder der Einheit und des Friedens“ Athen und Diotima (S. 101-103), deren Entwicklung nicht beachtet wird – Diotima identifiziert sich schließlich mit den spartanischen Frauen! –, wie umgekehrt die Entwicklung des auf das „Heroische“ festgelegten Alabanda zur Sanftmut nicht bemerkt wird. Irreführend ist auch die Behauptung, das Versöhnungsbild vom Ende des Romans sei der Gipfel der Friedensvorstellungen des Erzählers Hyperion, gehört es doch eindeutig dem Gedankenkreis des erlebenden Hyperion an und muß in seiner Verleugnung der Gegensätze erst durch die Anerkennung der Notwendigkeit des Schmerzes überwunden werden. Nicht „die Idee vom ‚Frieden‘ als Einheit von Gegensätzen wird hier zur dominanten Vorstellungsform“ (S. 135), sondern die Idee vom Frieden als Vereinigung harmonisch entgegengesetzter, ihre Unterscheidung und Individuation bewahrender Elemente von Systemen.

Vor dem Hintergrund der historischen Ereignisse des wechselnden Kriegsglücks, der Enttäuschung des Rastatter Kongresses wird der Wandel der Auffassung vom Menschen als Subjekt der Geschichte zum Mythos eines Geistes oder Gottes geschildert, „der die Geschichte lenkt und zu einem vernünftigen Ziel hinführt“ (S. 147). Dieser Übergang wird

begleitet von einem Wechsel in der Auffassung des Krieges, dessen Greuel und Lasten Hölderlin nun deutlicher wahrnahm und beendet wünschte.

Der Friede wird jetzt, wie kurze Gedichtanalysen nachweisen, aufgesucht im Leben der Liebenden, in der Freundschaft und der Familie. Wie die Ode ‚Der Frieden‘ zeigt, gilt Krieg jetzt als Reinigung und Entsühnung für menschliche Maßlosigkeit und Entfernung vom rechten Verhältnis zur Natur. Der dabei auftauchende Gedanke der Nemesis (S. 174) hätte sicher auf Herder bezogen werden können: Gerade Herders Organisationstheorie oder Systemphilosophie, der der Nemesis-Gedanke eines sich im Gesamt-system selbst bestrafenden Fehlverhaltens angehört, scheint den Wandel in Hölderlins Denken erhellen zu können, den Keller-Loibl nur konstatiert: ‚Heimkunft‘, ‚Germanien‘, die Entwürfe ‚Versöhnender der du nimmergeglaubt...‘ weisen auf eine kurze Phase, in der Hölderlin den politischen Frieden als Anzeichen schöner Geselligkeit und Menschlichkeit in der Zukunft versteht. Aber es ist sicher richtig, wenn ‚Friedensfeier‘ nicht als festliches Begängnis eines politisch geschlossenen Friedens, etwa des Friedens von Amiens, verstanden wird, sondern als Naherwartung und Antizipation einer letztlich religiös verankerten „Revolution der Gesinnungen und Vorstellungsarten“ (StA VI, 229), deren „Fürst des Fests“ noch gar nicht zu identifizieren ist. Ansprechend ist der Gedanke, Hölderlin habe ‚Friedensfeier‘ als Flugschrift drucken lassen wollen, den Plan aber 1804 angesichts neuer Kriegshandlungen aufgegeben (S. 216). Angesichts der Betonung einer über das Politische weit hinausgehenden Friedenskonzeption in der zweiten Homburger Zeit wäre es wünschenswert gewesen, wenn wie in den früheren Phasen nach dem Gegenbegriff zum Frieden gesucht worden wäre: Was ist in der Schluß-strophe von ‚Friedensfeier‘ angedeutet? Was ist das Freche, das Wilde, das zum heiligen Ort kommt und dort ein Schicksal trifft? In welchem Verhältnis steht es zum „ungebundenen Abgrund“ (‘Die Titanen‘), der „unbeholfene[n] Wildniß“ (‘Wenn aber die Himmlischen ...‘)? Diese Fragen, deren Diskussion wohl auf einen Frieden zwischen Befriedetem und Friedlosem, Organischen und Aorgischem geführt hätte, wären für diese Spätzeit zu erörtern gewesen.

Es bleiben noch offene Fragen hinsichtlich Hölderlins Friedensidee. Das Thema in seiner eminenten Bedeutung ins Licht gerückt zu haben, ist das Verdienst dieser Dissertation.

Ulrich Gaier

## Hölderlin-Forschung außer Hause

1994-1995 (mit Nachträgen 1990-1993)

Das HJb gibt Autoren wissenschaftlicher Arbeiten, die zur Hölderlin-Forschung substantiell beitragen und nicht im HJb erschienen sind, die Gelegenheit, mit einem *Abstract* den Hölderlin-Bezug ihrer Arbeiten vorzustellen. Dieses seit Bd. 28 eingeführte Verfahren, die Hölderlin-Forschung der zwei Vorjahre überschaubar zu machen, ist allgemein begrüßt worden; deshalb werden auch die Monographien einbezogen (und hier seit 1990 nachgetragen).

Autoren publizierter Arbeiten mit substantiellem Beitrag zur Hölderlin-Forschung, die vermuten, von unseren bibliographischen Quellen (der Dokumentation des Hölderlin-Archivs und der 'Germanistik') nicht erfaßt worden zu sein, werden gebeten, Sonderdrucke/Kopien und *Abstract* (max. 18 Zeilen bei Monographien, max. 10 Zeilen bei Aufsätzen, genaue Adresse) zu schicken an: Hölderlin-Archiv, Württembergische Landesbibliothek, Postfach 10 54 41, D-70047 Stuttgart.

Erwünscht wäre ferner eine Dokumentation über *entstehende* Arbeiten (z.B. Dissertationen, Habilitationsschriften). Wer sein Thema/Arbeitsgebiet ankündigen möchte, um ggf. mit ähnlich Interessierten in Kontakt zu treten, möge der Redaktion bitte Name, Hochschulort (evtl. genaue Adresse), Thema/Arbeitsgebiet, Gattung der geplanten Arbeit (z.B. Dissertation), voraussichtliches Datum des Abschlusses mitteilen.

### Nachtrag Monographien 1990-1993

Jørn Erslev Andersen, *Poetik og Fragment. Hölderlin-Studier*, Århus 1993. Verfolgt den Verlauf der Veränderungen in Hölderlins Texten um 1800. Teil I arbeitet eine Reihe von Konflikten zwischen Hölderlins Dichtung und Poetologie bis 1800 aus. Teil II analysiert die Weise, wie diese Konflikte in Hölderlins Schrift einschlagen, was von seiner Begegnung mit 'Die Bakchen' von Euripides ausgelöst und in 'Wie wenn am Feiertage...' zu Sprache wird. In Teil III versammelt sich das Interesse um die dichterischen Besonderheiten, die sich an Hölderlins Verwendung der Konjunktion „wie“ und den Charakter der Gedichte als ‚situationell‘ knüpfen, sowie an seine Anwendung der Metapher als „Übergang“. Erscheint 1997 auf Deutsch (Königshausen & Neumann).

Dieter Henrich, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart 1992.

Das Buch ist ein Teil-Ergebnis eines Forschungsprogramms, das die Aufklärung der Entstehungsbedingungen der nachkantischen Philosophie zum Ziel hat. Es will die Gedankengänge aufdecken, die Hölderlin innerhalb der philosophischen Konstellation in Jena zu einer eigenständigen Philosophie geführt haben. Dabei wird auf die fortwirkende Bedeutung von Friedrich Heinrich Jacobi ebenso eingegangen wie auf die durch Niethammer vertretene Reinhold-Kritik, auf Hölderlins Verhältnis zu Schiller und Fichte und auf eine zwischen Schiller und Fichte entstandene Kontroverse. Im zweiten und dritten Teil des Buches werden die Voraussetzungen und die Logik des Aufbaus von Hölderlins Konzeption untersucht. Eine Exegese des Textes 'Urtheil und Seyn' und einige bisher nicht edierte Dokumente folgen nach.

Matthew Stephen Kramer, *Configurations of self. Tragic language and lyrical subjectivity in Friedrich Hölderlin*, Berkeley, University of California, Diss. 1992.

Eine Untersuchung über das Verhältnis zwischen Sprache und Selbst in Hölderlins Aufsätzen und Gedichten, besonders 'Der Tod des Empedokles', 'Der Rhein', 'Germanien', 'Friedensfeier', 'Patmos'. Ausgangspunkt ist Fichtes Auseinandersetzung mit der Kantschen Ästhetik und seine Aufsätze über die Sprache (insbesondere 'Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache' und 'Von der Sprachlichkeit und über den Ursprung der Sprache'). In Betracht gezogen werden auch die Abhandlungen von Herder und Hamann über die Sprache.

Wolfgang Martin, *Mit Schärfe und Zartheit. Zu einer Poetik der Sprache bei Hölderlin mit Rücksicht auf Herder*, Bonn 1990.

Der junge Herder entwarf Elemente einer Poetik aufgrund des Ursprungsproblems der menschlichen Sprache; Paradigmen sind die Genesis des Dramas, die Verfassung des Liedes und die Übersetzung der epischen Sprache Homers. Hölderlin erneuert den Problemkreis in den Homburger Schriften. *Mythe, Gesez, Zeichen, Charakter, Geschik, Reflexion, Individualität* sind poetologische Terme, die im Vorgang einer *Begrenzung* des theoretischen Genres an Schärfe gewinnen. Die Grenzfrage zwischen der theoretischen und der dichterischen Sprechweise leitet im Feiertags-Fragment zur Dramaturgie eines poetologisch-poetischen Stimmen-Konflikts, in welchem sich gegen eine bloße Kunstverwirklichung die der menschlichen Sprache eigene Fähigkeit zur Frage vertieft.

Hubert Sowa, *Krisis der Poiesis. Schaffen und Bewahren als doppelter Grund im Denken* Martin Heideggers, Würzburg 1992.

Die Studie interpretiert die Heideggersche Variante der Phänomenologie und die daraus hervorgehende daseinsanalytische Fundamentalontologie der 20er Jahre

als eine forciert *poietische* Philosophie, die zunehmend zur Reflexion ihrer sprachlichen Selbsterstellung übergeht. Heideggers Rückgriff auf Hölderlins Reflexion der „Verfahrensweise des poetischen Geistes“ (seit 1934/35: Interpretation vor allem der Stromhymnen) wird als Wendepunkt der phänomenologischen Philosophie gedeutet: Die Idee eines bedeutungstiftenden „Sprechens aus dem Ursprung“ transformiert sich in das duale/hermeneutische Begründungsgefüge „Dichten – Denken“.

Eitel Timm, *Das Lyrische in der Dichtung. Norm und Ethos der Gattung bei Hölderlin, Brentano, Eichendorff, Rilke und Benn*, München 1992.

Das Hölderlin-Kapitel liefert einen – aus modernen Gefühlstheorien gewonnenen – erkenntniskritischen Apparat, der die diffizile Problemlage, die mit der Formulierung einer Poetik nach Kant gegeben ist, ans Licht zu bringen vermag. So kann gezeigt werden, daß sich die Grundsätze für eine ästhetische Verknüpfung von poetischem Werturteil und poetischer Ethik maßgeblich in der gegenklassischen Dichtung und Dichtungstheorie Hölderlins normativ herausgebildet haben.

#### Nachtrag Aufsätze 1992-1993

Jørn Erslev Andersen, Hölderlins danske passage. In: *Passage* 10, 1992, 7-10. Redaktionelle Einleitung der dänischen Zeitschrift 'Passage' über das Thema Hölderlin. Kommentiert kurz die Aufnahme Hölderlins bei dänischen Dichtern und Literaturwissenschaftlern. Wurde Anlaß zu einem heftigen Streit über dänische Hölderlin-Übersetzungen (Syntax/Wortwahl, Metrik/Rhythmik) in Zeitungen u. in 'Passage' 11/12, 1992: Beitr. von Thorkild Bjørnvig, Per Aage Brandt u. Jørn Erslev Andersen.

Lars Stubbe Arndal, *Gudedagens spor. Hymniske traek i Hölderlins 'Brod und Wein'*. Hölderlin, Århus 1992, 67-87.

In einer Analyse von 'Brod und Wein' beschreibt die Abhandlung die Spannungen im Gedicht zwischen dem elegischen Muster (das mit dem verlorenen Idealzustand in Hellas zusammenhängt) und den hymnischen Zügen (die in Verbindung mit dem zukunftssträchtigen „kommenden Gott“ stehen). Sich mit Manfred Frank und Jochen Schmidt auseinandersetzend zeigt die Abhandlung, daß sich Hölderlins Auffassung von der elegischen Welt in der Dichtung um 1800 ändert. Die „Überwindung des Klassizismus“ (Szondi) ist vor allem eine Überwindung der klassischen Auffassung von der hellenischen Welt. Es wird deshalb behauptet, daß Hölderlins Mythologie eine hypothetische Mythologie ist. 'Brod und Wein' ruft eine Gottheit im Bewußtsein ihrer Abwesenheit hervor. Der kommende Gott ist also nicht als ein Gott zu verstehen, der eine neue Ordnung schaffen kann oder will, sondern als eine poetische Geste, die im dichterischen „Jetzt“ als Apostrophe hervortritt.

Ursula Brauer, Alexander Adam von Sinclaire. *Die Erziehungsakten für Friedrich V. Ludwig von Hessen-Homburg. Gutachten und Berichte über eine Fürstenerziehung – Fragmente eines Fürstenspiegels (1752-1766)*. Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Landeskunde zu Bad Homburg v.d.H., Bad Homburg v.d.H. 1993, 27-92.

Das Konvolut der Erziehungsakten für Landgraf Friedrich Ludwig läßt Grundlagen, Ziele und Ergebnisse einer pietistisch-calvinistischen Fürstenerziehung am Anfang der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in seltener Vollständigkeit erscheinen. – Der Landgraf ist im Umkreis Hölderlins eine Gestalt am Rand, jedoch ausgezeichnet durch die Widmung der Hymne 'Patmos'. Sein Erzieher war der Vater seines Patensohnes Isaac von Sinclair.

Reinhard Breymayer, Buch und Schmetterling. Ein Porträt von Hölderlins Nürtinger Dekan Jakob Friedrich Klemm (1733-1793); mit dem Hinweis auf die Motivparallele in Mörikes Gedicht 'Im Weinberg'. *Suevica. Beitr. zur schwäbischen Literatur- und Geistesgeschichte* 7, 1993, 81-113.

Der Vortrag charakterisiert, von einem zeitgenössischen Porträt ausgehend, Leben und Werk des 1782-1793 in Hölderlins Heimatstadt Nürtingen amtierenden pietistischen Dekans. Klemm, der Gründer der ersten württembergischen Realschule, konnte als Hebraist und Freund F.C. Oetingers dessen kabbalistisch beeinflusste Naturtheologie an den jungen Hölderlin vermitteln, als Freund Lavaters die Reise des Dichters in die Schweiz fördern. – Ein Enkel Klemms war Mitschüler Mörikes. Das Motiv 'Buch und Schmetterling' aus Klemms Porträt dürfte Mörikes Gedicht 'Im Weinberg' beeinflusst haben.

Reinhard Breymayer, Hölderlin und das 'Morgenopfer an den Erlöser'. Eine Antwort an Sang-kun Chung. *Suevica. Beitr. zur schwäbischen Literatur- und Geistesgeschichte* 7, 1993, 195-205.

Breymayer verteidigt hier seine Zuschreibung des 1818 von Hölderlins Freund J.F. Bahnmaier veröffentlichten anonymen Gedichts 'Morgenopfer an den Erlöser' an Hölderlin selbst mit dem Hinweis auf die Zugehörigkeit des 'Morgenopfers' zur Gattung der Gelegenheitsdichtung und auf die Affinität Hölderlins zum undogmatischen radikalen Pietismus, zu der die freiheitliche, philadelphische Religiosität des Gedichts passe. Er verweist auch auf die Sympathie für die Zuschreibung bei Hölderlin-Experten von Rolf Michaelis bis D.E. Sattler (vgl. *FHA* 9, 406).

Dieter Burdorf, *In Hölderlins Handschriften lesen. Zugänge zum Homburger Folioheft*. Bad Homburger Hölderlin-Vorträge 1992/93, Bad Homburg v.d. Höhe 1993, 52-71.

Der Vortrag gibt einen Überblick über Hölderlins lyrisches Spätwerk, insbesondere über das Homburger Folioheft. Auf die cursorische Lektüre folgt die eingehendere Darstellung der Seite 75, die als Brennpunkt von Hölderlins späten

Gedichtfragmenten angesehen werden kann. Ziel ist die exemplarische Einführung in das Verfahren, in den Handschriften selbst zu lesen, die durch die dokumentarischen Teile der FHA allgemein zugänglich geworden sind.

Fred R. Dallmayr, Heidegger, Hölderlin, and politics. In: Ders., *The other Heidegger*, Ithaca [u.a.] 1993, 132-148. Überarb. Fassung des gleichnamigen Aufsatzes in: Fred R. Dallmayr, *Heidegger studies*, Oak Brook 1986, 81-95. Der Aufsatz befaßt sich mit Heideggers Vorlesung aus dem Wintersemester 1934 über Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'. Da die Vorlesung nicht lange nach der Rektoratsperiode abgehalten wurde, ergibt sich die Frage, inwieweit sie die ideologische Stellung von 1933 weiterführt. Der Aufsatz geht zunächst auf die Wahl Hölderlins ein – der als „Stifter“ (nicht Sprachrohr) des deutschen Wesens vorgestellt wird – und auch auf Heideggers Hinweise, wie diese Dichtung zu lesen sei. Hinsichtlich der gewählten Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein' zeigt die Vorlesung keinesfalls eine deutsch-triumphale oder chauvinistische Haltung. Im Gegenteil, die Grundstimmung der Hymnen und der Vorlesung ist „Trauer“ (genauer „heilige Trauer“) – im Gegensatz zur Euphorie des „Aufbruchs“ jener Jahre.

Adrian Del Caro, A Hölderlinian background to Hermann Hesse's 'Die Morgenlandfahrt'. *German life and letters* 46, 1993, 254-265. Hermann Hesse erlebte in den 20er Jahren eine Krise, aus der er sich nur durch dichterische Mittel herauslösen konnte. Die Last des Dichtertums zwang ihn, seine bisherige Identität als Schriftsteller in Zweifel zu stellen; er fühlte sich sogar von den eigenen Schöpfungen bedroht. In dieser Zeit erinnerte er sich an Hölderlins 'Brod und Wein', dessen Dichter-Priester-Thematik ans Dienen mahnt und Hesse wieder in die dichterische Bahn zog. 'Die Morgenlandfahrt' zeugt von diesem erneuten Hölderlin-Erlebnis.

Alain Faure, *Le royaume et l'exil. Essai d'interprétation de 'Hälfte des Lebens' de Friedrich Hölderlin*. *Cahiers d'études germaniques* 16, 1993, 11-22. In 'Hälfte des Lebens' schlägt sich eine fundamentale Aporie von Hölderlins Lebensgefühl und Lyrikbegriff nieder, eine innere Tragödie (nämlich die unbedingte Notwendigkeit, in der Poesie zu existieren, und die Unmöglichkeit, diesen poetischen Zustand aufrechtzuerhalten), die hier die psychotische Form einer schizophrenen Krisis annimmt, welche Hölderlins geistige Umnachtung vorwegnimmt.

Axel Gellhaus, Paul Celan 'Tübingen, Jänner'. Erinnerung an schwimmende Hölderlintürme. Otto Pöggeler zum 65. Geburtstag, Marbach am Neckar 1993 (= Spuren; 24). Die Studie zitiert Materialien zur Entstehungsgeschichte des Gedichts, Details, die den Anlaß einer Tübingen-Reise und die Atmosphäre in der Hölderlin-Stadt

für Celan zu einem Datum haben werden lassen; sodann werden die Bezüge des Textes zu Hölderlin analysiert: das Zitat aus der 'Rhein'-Hymne „Ein Rätsel ist Reinentsprungenes“ und das Zitat des Mannes im Turm „Pallaksch“. Die Spannung zwischen diesen beiden Zitaten kennzeichnet den Prozeß des Gedichts als Gratwanderung zwischen dem Hymnus des Dichters und dem Wahnsinn des Menschen Hölderlin.

Priscilla Hayden-Roy, New and old histories. The case of Hölderlin and Württemberg pietism. In: *Clio – A journal of literature, history and the philosophy of history*, Indiana University, Purdue University at Fort Wayne 1992, 369-379.

Untersucht wird, wie die historiographischen Vorentscheidungen einer geistesgeschichtlichen Interpretationsweise (beginnend mit Dilthey) Hölderlins Verhältnis zum württembergischen Pietismus im Sinne einer monolithischen Entwicklung auf zunehmende Säkularisierung hin vereinfachen. Dabei wird der agonistische Aspekt dieses Verhältnisses übersehen; dieser läßt sich eher mit den methodischen Ansätzen des 'New Historicism' beleuchten.

Julio H.C. Jensen, Birgitte Anderberg, Mytologisk skumring. Historisk subjektivitet og sproglig erkendelse i 'Brod und Wein'. Hölderlin, Århus 1992, 37-52.

Die in diesem Aufsatz vorgeschlagene Analyse der Elegie 'Brod und Wein' nimmt als ihren Ausgangspunkt die im 'Systemprogramm des deutschen Idealismus' aufgestellte Forderung einer „neuen Mythologie“. Durch die gesamte Elegie hindurch ist eine mythologische Zentrifugalität zu spüren, die die Figuren von Christus und Dionysos verschmilzt. Die erzählende Stimme des Gedichts wird als die Einbildungskraft betrachtet, deren Vermittlung zwischen göttlicher und menschlicher Welt eine neue Mythologie aufzubauen sucht. Auf der Grundlage der Schriften Heideggers und Paul de Mans zu Hölderlin wird diese neue Mythologie interpretiert als eine ständig aufgeschobene Erkenntnis, die ihren Ursprung im sprachlichen Verstehen der Welt hat.

Wilhelm Killmayer, Klang, Form, Gedanke. Einige Bemerkungen zu Hölderlins Feiertagshymne. In: *Von Dichtung und Musik*. Peter Härtling zum 60. Geb., hrsg. v. der Internationalen Hugo-Wolf-Akademie Stuttgart, Tutzing 1993, 25-41.

Der Wechsel von „Kornhalm“ (1. Fassung) zu „Weinstok“ (2. Fassung) in der ersten Gedichtstrophe führt bei gleichbleibendem Naturbild zu rhythmischen und lautlichen Änderungen der ersten 8 Zeilen, die dieses Zentralwort gezielt vorbilden. Das umstrittene Wort „entwacht“, meist als Schreibfehler von „entwächst“ angenommen, deutet an einem Schnittpunkt die Sinnänderung von „wachsen“ der Inspiration (Erstfassung) in „erwachen“ derselben (Zweitfassung) an. Schreibfehler werden auf ein weiterwirkendes Assoziationspotential hin

untersucht. Komplexe Großsätze als Darstellung des Unteilbaren. Ästhetische Parallele zu Mallarmé. Deutung des Gedichts als Gegenentwurf zu Schillers 'Die Künstler'. – Stromgedichte und Gedankenfluß.

Eva Kocziszky, Patmos: „Grausam nemlich hasset allwissende Stirnen Gott“. Bad Homburger Hölderlin-Vorträge 1992/93, Bad Homburg v.d.H. 1993, 33-51.

Der Aufsatz bietet zunächst einen kurzen Überblick über das Hölderlinsche Motiv des Herzens als des Organs für die Religion und versucht dann aufgrund dieses Motivs eine Krise der Poetik der dichterischen Vermittlung in einigen Späthymnen nachzuweisen.

Gerhard Kurz, Der deutsche Schriftsteller: Hölderlin. In: Metamorphosen des Dichters, hrsg. v. Gunter E. Grimm, Frankfurt a.M. 1992, 120-134.

Versucht wird, die Schriftstellerrolle von Hölderlin und die Spannung der Rollen von Schriftsteller und „Sänger“ zu klären.

Hans-Jürgen Malles, Hölderlins Gedichtentwurf 'Deutscher Gesang' und die späte Hymne 'Germanien'; „... jezt ewigen Jünglingen ähnlich“. Geschichte und Utopie in Hölderlins 'Friedensfeier'. In: Ders., Jahrhundertwende und Epochenbruch in der deutschen Lyrik um 1800, Frankfurt am Main 1993. (Europäische Hochschulschriften. Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur Bd. 1415, 126-154). Zugl. Leipzig, Univ. Diss. 1989.

In den beiden Hölderlin-Kapiteln wird zu erhellen versucht, wie die nationale Problematik Deutschlands um 1800 nicht allein vor dem Hintergrund der Zeitereignisse schlechthin in Poesie transformiert, sondern unter dem Totaleindruck der kalendarischen Zäsur, unter den Auspizien des neuen, dem Jahrhundert der Aufklärung folgenden Säkulums, auch in eine Vergangenes, Gegenwärtiges und Künftiges gleichermaßen einbegreifende geschichtsphilosophische Dimension gehoben wird.

Thomas Metscher, Hölderlin, Shelley. Elemente einer historischen Deutung. In: Ders., Pariser Meditationen. Zu einer Ästhetik der Befreiung, Wien 1992, 115-130.

Vorgeschlagen wird eine Deutung des 'Archipelagus' als Antwort auf historische Erfahrungen zwischen Bastillesturm und Machtergreifung Napoleons. Hölderlin reagiert auf enttäuschte Hoffnungen mit einem poetischen Gegenentwurf. Er modelliert das Bild einer geglückten Kultur und vindiziert die Revolution als Weg zu ihr. Eine analoge Konstellation läßt sich in Shelleys Dichtung, insbes. die 'Ode to the West Wind', beobachten. Diese wird, wie auch Hölderlins Text, als Beispiel einer Ästhetik der Befreiung gelesen.

Hermann Josef Schmidt, Nietzsche absconditus oder Spurenlesen bei Nietzsche. II. Jugend. Interniert in der Gelehrtschule: Pforta 1858 bis 1864 oder: Wie man entwickelt, was man kann, längst war und weiterhin gilt, wie man ausweicht und doch neue Wege erprobt. 1. Teilband 1858-1861, Berlin-Aschaffenburg 1993, 586-600.

Erstmals wird Nietzsches berühmter Schulaufsatz (19.10.1861) 'Brief an einen Freund, in dem ich ihm meinen Lieblingsdichter zum Lesen empfehle' aus dem Kontext der gesamten Lebens- und Denkentwicklung, der vorausliegenden Texte sowie der schulischen Rahmenbedingungen als Versuch thematisiert, eigene Lebensprobleme als Hölderlins Denk- und Lebensproblematik zu diskutieren.

Gerhard Schulz, Auf der Suche nach Friedrich Hölderlin. Überlegungen zum Verhältnis zwischen Biographie und Kunstwerk. In: Bad Homburger Hölderlin-Vorträge, Bad Homburg v.d.H. 1993, 7-22.

Hölderlin versucht in seinem Werk, sinngebende Kausalitäten für sein Leben zu finden. Das hat in der H.-Interpretation neben rein biographischen Deutungen zur Rückübersetzung der Literatur in die Biographie geführt, in der die Kausalitäten jedoch nicht gelten (Diotima > Susette Gontard). H.s Briefe zeigen von Jugend an seine tiefe Verletzbarkeit, die ihn wiederum erst zu seinem Werk befähigte: der Dichter F.H. entstand um den Preis seines Lebensglücks. Die Verantwortung äußerer Kräfte wie Gesellschaft, Kirche und Staat bleibt sekundär. Der häufige moderne Sympathie-Gestus ihm gegenüber ist verständlich, aber unhistorisch.

Annette Simonis, Kindheit und geschichtsphilosophisches Denken in Hölderlins 'Hyperion'. In: Dies., Kindheit in Romanen um 1800, Bielefeld 1993, 79-112.

Die Kindheitskonzeption im 'Hyperion' greift auf plotinische und Rousseausche Vorstellungen zurück. Im geschichtsphilosophischen Kontext fungiert Kindheit als Analogon des antiken Griechenlands sowie als utopisches Ideal. Durch die Einbettung in eine komplexe Erzählstruktur erfährt die Apotheose des Kindesalters entscheidende Modifikationen, ist durch distanzierende Momente und Ambivalenzen geprägt.

Joachim W. Storck, Hermeneutischer Disput. Max Kommerells Auseinandersetzung mit Martin Heideggers Hölderlin-Interpretation. In: Literaturgeschichte als Profession. Festschrift für Dietrich Jöns, hrsg. v. Hartmut Laufhütte, Tübingen 1993, 319-343.

Der Beitrag konfrontiert Heideggers Annäherung an Hölderlin im Vollzug seiner „Kehre“ mit Kommerells Wandlung seines Hölderlin-Bildes vom Georgeschen „Dichter als Führer“ zu einer „intimeren, leiseren, künstlerischen“ Auffassung, die mit Heideggers Sicht des „Sehers“ kollidieren mußte. Kommerells Auseinandersetzung mit Heideggers Schrift 'Hölderlins Hymne 'Wie wenn am Feiertage'' (1941/42) wird interpretiert als methodenkritische Relativierung der



Heideggerschen Analogie-Setzung von „Dichten“ und „Denken“, zugleich als Versuch, Heideggers Hölderlin-Deutung geschichtlich als Symptom einer terminologischen Krise im späteren „Denkweg“ des Philosophen zu begreifen.

## Monographien 1994-1995

Shuichi Tanaka, Einheit und Zerrissenheit. Die Moderne beim späten Hölderlin. In: *Doitsu Bungaku* 37, 1993, 103-114.

In dieser Abhandlung wird die Modernität des dichterischen Denkens beim späten Hölderlin durch den Vergleich mit Fr. Schlegels Konzeption ‚progressiver Universalpoesie‘ betrachtet. Dabei werden einige Gemeinsamkeiten – das (bei Hölderlin innewohnend) bruchstückhafte Wesen ihrer Dichtkunst und Versuche eigenartiger moderner Kunstform – sowie Unterschiede – Ansichten über die Autonomie der poetischen Kunst – zwischen beiden in Betracht gezogen.

Freyr Roland Varwig, „Da ... sehe (ich) über Frankfurt in die weiten Fernen hinaus“. Fr. Hölderlin in Homburg (1798-1800). *Mitteilungen d. Vereins f. Geschichte u. Landeskunde zu Bad Homburg* 42, 1993, 93-113.

Der Aufsatz ist eine leicht überarbeitete Festrede zum 150. Todestag, gehalten im Stadthaus von Bad Homburg. Folgende Thesen werden vertreten: 1) Hölderlin trifft in einer Epoche weltgeschichtlicher Umwälzungen auf einen von Kriegswirren gezeichneten idyllischen ‚Musenort‘; 2) H.s persönliche Lage drängt zu einer lebensgeschichtlichen Entscheidung für eine weitere Hofmeisterstelle oder die Rolle eines selbständigen Dichter-Philosophen in deutscher Sprache; 3) H.s einzig nachweisbare, sein Philosophieren veranlassende Lektüre in der ersten Homburger Zeit ist Diogenes Laertius; sie zielt auf die philosophiegeschichtliche Vereinigung des gedanklich Unterschiedenen; 4) Aus der Sicht H.s ist der Ort der „freiesten Tätigkeit“ des Menschen ein Analogieträger seines sprachlichen und poetischen Erkennens und Selbstverständnisses. Diese vier Thesen versuchen, durch eine Verbindung von Sprach- und Bildargument neue Dimensionen der Hölderlinphilologie zu eröffnen.

Martin Vöhler, Hölderlins Arbeit am Titanenmythos. In: *Symbolae Berolinenses*. Für Dieter Harlfinger, hrsg. v. Friederika Berger, Amsterdam 1993, 421-437.

Im dichterischen Werk bis 1800 entfaltet Hölderlin einen komplexen Mythos der Titanen. Deren Herrschaftsanspruch, Selbstvergessenheit, Götterfeindschaft, Schattendasein und Fesselung ergeben einprägsame Bilder zur Kritik der Moderne. An der Ausarbeitung des Mythos, der nach 1800 noch eine entscheidende tragische Wendung erfährt, wird der Fortschritt von Hölderlins Geschichtsphilosophie erkennbar.

Artur R. Boelderl, *Alchimie, Postmoderne und der arme Hölderlin. Drei Studien zur philosophischen Hermetik*, III, Wien 1995.

Im Rahmen dreier Studien zu Geschichte und Gegenwart hermetischen Denkens bildet der Teil, der Hölderlin gewidmet ist, gleichsam das Scharnier zwischen antiker Philosophie (Heraklit, Parmenides, Empedokles) als Ideenreservoir der klassischen Hermetik auf der einen Seite und (post-)moderner Philosophie bzw. Text- und Literaturtheorie (Lacan, Derrida) auf der anderen. Anhand eines dekonstruktiv inspirierten close reading von Hölderlins Roman ‚Hyperion oder der Eremit in Griechenland‘, insbesondere der *auch* alchimistisch codierten Namensmetaphorik (so kommt etwa den Namen Adamas, Alabanda und Bellarmin eine ganz spezifische Bedeutung im halb naturwissenschaftlich, halb magisch geprägten ‚Buch der Natur‘ (1349/50) Konrads von Megenberg zu, welche – dies die These – der jeweiligen literarischen Funktion der so benannten Figuren im Roman korrespondiert) wird versucht zu zeigen, daß und inwiefern Exoterik – als höchste Steigerungsstufe der Aufklärung – an ihrem Kulminationspunkt geradezu notwendig in Esoterik nicht ‚umschlagen‘ muß (das wäre ungenau ausgedrückt und zu einfach, weil simpel dialektisch gedacht), sondern von Esoterik schlichtweg nicht (mehr) sich unterscheidet, und zwar ohne deswegen per se jenen negativen Charakter des Irrational-Reaktionär-Gefährlichen annehmen zu müssen, der letzterer gewöhnlich – und zurecht – anhaftet.

Henning Bothe, *Hölderlin zur Einführung*, Hamburg 1994.

Vorgestellt wird der Denker Hölderlin, wobei dessen Gesamtwerk betrachtet wird. In der Reaktion auf die kritische Philosophie Kants will Hölderlin die dort als unheilbar gesetzte Trennung von Subjekt und Objekt in einem System überwinden, was ihn in Konkurrenz zur Wissenschaftslehre Fichtes bringt. Sie lehnt er als Hybris ab. Skizze eines antifichteanischen Systementwurfs ist die sogenannte ‚Verfahrungsweise des poetischen Geistes‘. Gegen Hegel beharrt Hölderlin auf dem poetischen Charakter eines möglichen Systems, gegen (heute postmoderne) Skepsis auf der Notwendigkeit des Prinzips. Die späte Hinwendung zum Vaterland ist eine Erneuerung seines Bekenntnisses zur Aufklärung.

Iris Buchheim, *Wegbereitung in die Kunstlosigkeit. Zu Heideggers Auseinandersetzung mit Hölderlin*, Würzburg 1994.

Heideggers Auslegung von Hölderlins Hymnen beruht auf einer konsequenten Aneignung von Hölderlins Entwürfen zur Dichtung, insbesondere zur Tragödie. Hölderlins Konzept von Grundstimmung und Kunstcharakter und die ‚Empedokles‘-Entwürfe im Zusammenhang mit ‚Das untergehende Vaterland‘ (DuV) bilden die Folie, auf der er ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘ interpretiert. Für Heideggers Erörterung der Feiertagshymne ist ‚Die Bedeutung der Tragödien‘ entscheidend, für die von ‚Andenken‘ und ‚Der Ister‘ die ‚Anmerkungen‘ zu

Sophokles und DuV. Um die Akzentuierung der Heideggerschen Aneignung deutlich zu machen, werden die Grundzüge von Hölderlins Tragödienkonzeption stets zunächst unabhängig herausgearbeitet.

Ulrich Gaier, Valérie Lawitschka, Wolfgang Rapp, Violetta Waibel, Hölderlin Texturen 2. Das „Jenaische Project“ : Das Wintersemester 1794/95 mit Vorbereitung und Nachlese, hrsg. von der Hölderlin-Gesellschaft Tübingen in Zsarb. mit der Deutschen Schillergesellschaft Marbach, Tübingen 1995.

Der Band ist aus Anlaß des 200jährigen Jubiläums des Wintersemesters 1794/95 entstanden, das für Hölderlin wie für die Philosophie des deutschen Idealismus so folgenreich war. Er zeigt, wie die fünf weiteren geplanten Bände der Reihe, Hölderlin in den biographischen, literarischen und philosophischen Texturen seiner Zeit; er behandelt nicht nur die Jenaer Epoche, sondern auch ihre Vorgeschichte – die Anfänge im Tübinger Stift, die Zeit in Waltershausen – vor allem die literarischen und philosophischen Resultate dieser Epoche und ihre Folgen für Hölderlin. Ein Lese-, Anschauungs- und Informationswerk mit vielen neuen Forschungsergebnissen, das zugleich die Hintergründe der Bildtafeln und Exponate einer Ausstellung der Hölderlin-Gesellschaft ausleuchtet, mit der die Verflechtungen und Konstellationen anschaulich gemacht werden, in denen Hölderlin sich fand und auf die er philosophisch und poetisch zu antworten sich vornahm. Vgl. den Aufsatz 'Das Texturen-Projekt der Hölderlin-Gesellschaft' in diesem Jahrbuch.

Katharina Grätz, Der Weg zum Lesetext. Editions-kritik und Neu-edition von Friedrich Hölderlins 'Der Tod des Empedokles'. Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte, Tübingen 1995.

Am Beispiel der handschriftlich überlieferten Tragödie 'Der Tod des Empedokles' werden die beiden konkurrierenden historisch-kritischen Editionen, die Große Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe und die Frankfurter Ausgabe, erstmals ausführlich gegeneinandergestellt und in ihrer Leistungsfähigkeit ebenso wie in ihren Schwächen transparent gemacht. Die exakte Untersuchung der Empedokles-Handschriften deckt eine Vielzahl problematischer Einzelentscheidungen auf und erweist für zahlreiche Textpartien die Notwendigkeit eines dritten Wegs. Somit legt die Editions-kritik, verbunden mit dem Rückgriff auf Hölderlins Manuskripte, das Fundament für die Erstellung eines neuen Lesetextes der Tragödie, dessen Konstitution exemplarisch vorgeführt wird.

Mark Grunert, Die Poesie des Übergangs. Hölderlins späte Dichtung im Horizont von Friedrich Schlegels Konzept der 'Transzendentalpoesie', Tübingen 1995.

Aufgabe dieser Studie ist es, die Parallelen zwischen Hölderlins und Friedrich Schlegels poetologischen und geschichtsphilosophischen Schriften herauszuarbeiten und im Anschluß daran nachzuweisen, wie sich Schlegels Konzept der

'Transzendentalpoesie' für eine Interpretation der 'Nachtgesänge' Hölderlins fruchtbar machen läßt. In Schlegels Theorie und Hölderlins Gedichten geht es um eine Form selbstreflexiver Dichtung, die die Aporien der idealistischen Bewußtseinsphilosophien überwindet und damit den Übergang in eine neue geschichtliche Epoche möglich macht. 'Transzendentalpoesie' stellt dar, wie das individuelle Künstlerbewußtsein zum Selbstbewußtsein der Nation werden kann, das die Dichter 'vaterländischer Gesänge' formen und verkünden sollen.

Zhengxiang Gu, Deutsche Lyrik in China. Studien zur Problematik des Übersetzens am Beispiel Friedrich Hölderlin, München 1995.

Die Tübinger Dissertation ist ein erster Versuch, Hölderlins Lyrik mit der chinesischen Tradition zu konfrontieren und auf diese Weise zu klären, welche Berührungen und welche Differenzen es gibt, welche Möglichkeiten und Probleme sich bei der Übersetzung ins Chinesische ergeben. Dabei hat sich der Verfasser neben seinen speziellen Hölderlin-Studien in China wie in Deutschland auch seine eigenen Erfahrungen mit der Übersetzung des Dichters zu Nutzen gemacht. Die Arbeit ist nach Motivbereichen wie Liebe, Natur und Heimat gegliedert, wobei verschiedene Schaffensperioden des Dichters mitberücksichtigt werden (mit Ausnahme der großen Späthymnen, die gesonderte Studien erfordern würden).

Priscilla Hayden-Roy, A foretaste of heaven. Friedrich Hölderlin in the context of Württemberg Pietism, Amsterdam 1994. (= Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur; 114).

Nach Darstellung des württembergischen Pietismus (wP) in seiner Breite (Bengel, Oetinger, P.M. Hahn, M.F. Roos) und Besprechung dreier Pietisten in Hölderlins Umkreis (N.F. Köstlin, J.F. Klemm, C.A. Dann) – wird Hölderlins Verhältnis zu diesem intellektuell wie auch soziologisch und institutionell verstandenen 'Kontext' bestimmt. In den Schulgedichten wird pietistische Diktion allgemeiner, nicht spekulativer Art konstatiert. Hölderlins intellektuelle Nähe zu den spekulativen Pietisten in seiner Wende zur monistischen Philosophie – in den Tübinger Hymnen (ansatzweise), Hyperion und den theoretischen Schriften – wird relativiert durch die sezessionistische Ablehnung kirchlicher und staatlicher Institutionen, auch durch den Versuch, dem ästhetischen Bereich quasi-religiöse Bedeutung beizumessen. In Hölderlins Wende zu christlichen Themen in den späten Hymnen werden christliche Motive in ein vom Bekenntnis befreites, historisch-philosophisches Schema eingeordnet – was dem wP fernliegt.

Annette Hornbacher, Die Blume des Mundes. Zu Hölderlins poetologisch-poetischem Sprachdenken, Würzburg 1995.

Im Zentrum der Untersuchung steht die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Hölderlins Philosophie-Kritik und seiner Entwicklung einer poetisch-

musikalischen Sprache, die, obgleich „mythisch“ verfaßt, dem Anspruch „höherer Aufklärung“ genügen soll. Dieser von Hölderlin her aufgegebenen zweifachen Problemstellung entspricht eine zwischen Philosophie und Philologie angelegte Untersuchung, die Hölderlins metakritischem Denken nicht nur anhand seiner theoretischen Entwürfe zu folgen versucht, sondern vor allem auch im Blick auf die poetische Sprachform selbst. Dabei zeigt sich nicht nur die eigentlich poetische Kompositionsform der scheinbar brüchigen Argumentation von Hölderlins 'Wenn der Dichter einmal...', sondern auch dessen dramatisch von Ethos und Ereignis her gedachter poetischer Wahrheitsbegriff.

Kerstin Keller-Loibl, „... gib ein Bleiben im Leben, ein Herz uns wieder“. Der Frieden in Hölderlins Werk, Tübingen 1995.

Die Studie geht erstmals der Entwicklung der Friedensvorstellung in Hölderlins Werk nach und behandelt auch die literarischen und religiösen Traditionen, in die sich Hölderlin stellte. Ein Vergleich mit der zeitgenössischen Friedensdichtung sowie mit bedeutsamen Konzeptionen der philosophisch-theoretischen Friedensdebatte der Zeit erhellt die Spezifik von Bild und Idee des Friedens bei Hölderlin. Die Verfasserin behandelt verschiedene Stufen in der Entwicklung von Hölderlins Friedenskonzeption, von den Tübinger Hymnen bis zu den späten Hymnen, Elegien und Gesängen. (Vgl. die Rezension in diesen Band.)

Éva Kocziszky, Költészet a sötét Nap fényénél (Dichtung beim schwarzen Lichte der Sonne), Budapest 1994.

Diese erste ungarische Monographie über Hölderlin ist ein hermeneutischer Versuch zu den Übersetzungen, insbesondere der 'Antigone', und den letzten Hymnen ('Andenken', 'Patmos'). Der Akt des Übersetzens als 'Hervorhebung der Naturmacht' bringt mit sich die – die zyklische Einheit der Tragödie sprengende – Polarisierung von Tageslicht (Antigone, Kreon) und Nächtlichkeit (Chorlieder). Der Schlußteil fragt nach Hölderlins Weg vom Mythos zu einer neuen Poetik. Teile der Untersuchung sind auf Deutsch erschienen in: *Recherches Germaniques* 1987; *HJb* 1988/89; *Jb der ungarischen Germanistik* 1992; *Bad Homburger Hölderlin-Vorträge* 1992/93.

Geert Lernout, *The poet as thinker. Hölderlin in France*, Columbia, S.C. 1994. Das Buch bietet einen Überblick über die Rezeption von Hölderlins Werk in der französischen Kritik und Literatur. Nach einer kurzen Beschreibung des ungewöhnlichen Schicksals von Hölderlins Werk in Deutschland werden die französischen Übersetzungen von Hölderlins Dichtung untersucht. Auf eine Analyse von ‚linken‘ und ‚rechten‘ (an Heidegger orientierten) Interpretationen Hölderlins folgt eine Betrachtung von Robert Minders und Pierre Bertaux' Betonung der Bedeutung der französischen Revolution für Hölderlins Denken. Das darauffolgende Kapitel behandelt französische Theorien über Hölderlins Krankheit; das letzte Kapitel untersucht die Zusammenhänge zwischen Hölderlin

und Schriftstellern wie Albert Camus, Louis Aragon, André Bouchet, Philippe Sollers, Marcelin Pleyne, Claude Delmas.

Ernst Mögel, *Natur als Revolution. Hölderlins Empedokles-Tragödie*, Stuttgart 1994. Zugl. Tübingen, Univ. Diss. 1992.

Ein Versuch, Hölderlins Aufsätze 'Grund zum Empedokles' und 'Das untergehende Vaterland ...' ('Das Werden im Vergehen') als Schlüsseltexte zu seinem Trauerspiel 'Der Tod des Empedokles' und als zentrale Dokumente seines Natur- und Geschichtsverständnisses neu zu erschließen. Der 1. Teil der Studie gibt eine detaillierte Textinterpretation, wobei für 'Das untergehende Vaterland' erstmals eine durchgängig poetologisch-dramaturgische ‚Lesart‘ zur Diskussion gestellt wird. Der 2. Teil umreißt anhand der beiden Aufsätze den gedanklichen Gehalt und die sachliche Aktualität der Empedokles-Tragödie, wobei sich folgende Schwerpunkte ergeben: die mythisch-religiöse Dimension/ Hölderlins Kritik an den Deutschen/ das Revolutionsproblem/ Antike und Christentum/ Natur und Geschichte.

Bart Philipsen, *Die List der Einfalt. Nachlese zu Hölderlins spätesten Dichtungen*, München 1995.

Diese Arbeit befaßt sich nicht mit der Frage ‚wahnsinnig oder nicht‘; vielmehr versucht sie, anhand des Nachlasses, den Status des armen Hölderlin als Dichter und Rhetoriker zu bestimmen. Dessen listige Schicklichkeit kontrastiert aufs schärfste mit der natürlichen Einfalt des Genies, das nach Schiller zwar ‚verständlich‘, aber niemals ‚listig‘, ‚schaamhaft‘, aber keineswegs ‚decent‘ sei. Dem blöden, zugleich mit rhetorischem Raffinement inszenierten Blickwinkel der spätesten Dichtung, ‚welche reimt Verstand und List‘, liegt eine post-katastrophische Dramaturgie zugrunde, die das zum Mythos hochstilisierte Verstummen in ein kompliziertes existentielles und dichterisches Endspiel, die Produkte des Wahnsinns in eine abgründige Kontrafaktur des ehemaligen Dichterberufs verwandelt.

Jochen Schmidt (Hrsg.), *Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden*, Frankfurt am Main 1992-94.

Ausgabe im Rahmen der Klassiker-Editionen des Deutschen Klassiker Verlags. Bewahrung der originalen Interpunktion. Die textkritische Revision hat bei einer Reihe von Gedichten zu kleineren, beim 'Empedokles' (Textrevision von Katharina Grätz) zu weitgehenden Änderungen gegenüber bisherigen Editionen geführt. – Einzige Ausgabe mit umfassendem Kommentar von insgesamt 1500 Seiten. Sie ist als Studienausgabe konzipiert und enthält daher vor den Einzelerläuterungen oft Überblickskommentare zur Struktur, zu den Leitvorstellungen und zum traditionsgeschichtlichen sowie zeitgenössischen Hintergrund der Dichtungen. Den Briefen im dritten Band sind Briefe an Hölderlin sowie die Lebensdokumente beigegeben, ebenfalls mit genauen Erläuterungen.

Thomas Schröder, *Poetik als Naturgeschichte. Hölderlins fortgesetzte Säkularisation des Schönen*, Lüneburg 1995. (Kritische Studien 7).

Hölderlins Texte vollziehen eine Säkularisation des Schönen, die der Verfasser, an Szondi orientiert, gattungspoetisch rekonstruiert, um sie – im Anschluß an Lepper und Heise – geschichtsphilosophisch zu deuten. Endgültig mit dem 'Tod des Empedokles' wird die nüchterne, säkulare Verfaßtheit der Neuzeit zum Problem: sie kann weder affirmiert noch ästhetizistisch überboten werden. An der Grenze jeder Kunsttheorie fordert Hölderlin unausweichlich die Aufhebung bloßer Naturgeschichte, der Verstrickung in die schlechte Totalität des Unwahren. Diese überwindend, übertragen die späten Gedichte (vgl. 'Mnemosyne') das Wahre in die Länge der Zeit, erfaßt der Dichter den Geist, der überall fehlt, als den einer zukünftigen Menschheitsgeschichte.

Herta Schwarz, *Vom Strom der Sprache. Schreibart und 'Tonart' in Hölderlins Donau-Hymnen*, Stuttgart 1994. Zugl. Berlin, Univ. Diss. 1992.

Inspiziert von den Arbeiten Roman Jakobsons untersucht die Autorin die morphologisch-syntaktische und die semantische Gestaltung von 'Am Quell der Donau' und 'Jetzt komme, Feuer'. Dieses Verfahren ermöglicht es, nicht nur die komplexe Struktur der Hymnen aufzuklären, sondern auch die Dynamik in den Bewegungsabläufen in ihren kulturgeschichtlichen und metapoetischen Dimensionen zu ergründen. Durch den ausführlichen Rekurs auf das „Gesetz des Gesangs“ der Rhein-Hymne und auf weitere poetologische Entwürfe Hölderlins wird die Theorie vom „Wechsel der Töne“ hinsichtlich ihrer Gültigkeit für die Donaugedichte überprüft. Die vielfach nur behauptete Modernität der späten Hymnendichtung Hölderlins wird durch diese Studie belegt.

#### Aufsätze 1994-1995

Im folgenden werden Kurztitel von Sammelbänden verwendet:

Runa = Runa, *Revista Portuguesa de Estudos Germanísticos* 22, 1994. (Sonderband: Colóquio Interdisciplinar Friedrich Hölderlin. No 150.º Aniversário da Morte do Poeta, Lisboa 1993. Coimbra 1994.

Neue Wege = *Neue Wege zu Hölderlin*, hrsg. v. Uwe Beyer, Würzburg 1994.

Tragische Kultur = *Poesie und Philosophie in einer tragischen Kultur. Texte eines Hölderlin-Symposiums mit einem Bildteil*, hrsg. v. Heinz Kimmerle, Würzburg 1995.

Hölderlin und die Moderne = *Hölderlin und die Moderne. Eine Bestandsaufnahme*, hrsg. v. Gerhard Kurz, Valerié Lawitschka und Jürgen Wertheimer, Tübingen 1995.

Hölderlin und Nürtingen = *Hölderlin und Nürtingen*, hrsg. v. Peter Härtling und Gerhard Kurz, Stuttgart 1994.

Claudia Albert, Hölderlin. In: *Deutsche Klassiker im Nationalsozialismus*.

Schiller – Kleist – Hölderlin, hrsg. v. Claudia Albert, Stuttgart 1994, 189-253. Statt die zwischen 1933 und 1945 verfaßten wissenschaftlichen Beiträge zu Hölderlin unter einen generellen Ideologieverdacht zu stellen, will die Arbeit die sakralisierenden und autoritären Züge der Rezeption aus den Deutungstraditionen der George-Schule ableiten. Die Aufsätze Heideggers werden dabei ebenso untersucht wie diejenigen der späteren Editoren der StA und die Popularisierungsversuche in der Tagespresse zum 100. Todestag Hölderlins.

Claudia Albert, *Dient Kulturarbeit dem Sieg? Hölderlin-Rezeption von 1933-1945*. In: *Hölderlin und die Moderne*, 153-173.

Die Feierlichkeiten zu Hölderlins 100. Todestag bieten den Ausgangspunkt für die Untersuchung verschiedenster Rezeptionsformen vom Zeitungsartikel über epigonale Lyrik bis zu populären Sammlungen wie 'Gebot und Erfüllung'. Der Blick auf die gleichzeitige Exilrezeption zeigt eine ähnliche Spannweite von der Beanspruchung Hölderlins als Kämpfer bis zu seiner Mythisierung als 'ewiger Jüngling'.

Maria Behre, *Mitte des Dichtens. Friedrich Hölderlins Gedicht 'Hälfte des Lebens' als Ort intellektueller und historischer Probleme der Epochenschwelle 1800*. In: *Untersuchungen zur Neueren Deutschen Literatur. Eine Einführung*, hrsg. v. Thomas Althaus, Stefan Matuschek, Münster 1994, 101-128.

Im Gedicht 'Hälfte des Lebens' liegt ein Paradigma von ins Leben übersetzter Dialektik vor. Eine Rekonstruktion von Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte zeigt das Gedicht als 'work in progress' mit eingeschriebenen Mustern geschichtlicher Prozessualität, wenn der 'Wechsel der Töne' als strukturelle Heuristik zur konzentrierten, kondensierten Darstellung von Entfaltungsgängen fungiert. Aus der Forschungsgeschichte des Gedichts lassen sich die Probleme der Hölderlin-Forschung zwischen den Theoremen 'Ausdruckskunst eines kranken Ichs', 'Appellkunst einer enttäuschten politischen Hoffnung' und 'Darstellungskunst eines Epochenkonflikte in sich aufnehmenden Lebens' ablesen.

Maria Behre, *Hölderlins Stromdichtung. Zum Spannungsfeld von Naturwahrnehmung und Kunstauffassung*. In: *Neue Wege zu Hölderlin*, 17-40.

Wenn Hölderlin nach „der Natur Gang“ fragt, wählt er als Denk- und Anschauungsmodell Stromläufe, die Kulturlandschaften dadurch ermöglichen, daß im produktiven Gegeneinander von aorgischem Durchbruch und organischer Etablierung Lebensräume entstehen. Aus dem Vergegenwärtigungsmoment des lyrischen Sprechens heraus geht die Reflexionsperspektive auf das Woher und

Wohin des Stroms als Mythokonzept ‚Zeit‘. Wenn Anfang und Ende des ‚Ganges‘ in ihrer notwendigen und willkürlichen Unbestimmtheit bewußt bleiben, kann die Freiheit des Augenblicks extensiv ausgeschöpft werden.

Maria Behre, Halt im Haltlosen. Augustinische ‚Memoria‘ in Hölderlins ‚Andenken‘. In: Tragische Kultur, 25-48.

Augustinus' Erinnerungsphilosophie (‚memoria‘) gewinnt für die Strukturierung des Gedichts ‚Andenken‘ Bedeutung, insofern die im Gedichtverlauf thematisierten Bäume als naturgeschichtlich gewachsene Vertikalen und mythopoetische Haltepunkte in einer mit ihrer Haltlosigkeit orientierungsoffenen Erinnerungslandschaft vom sprechend perspektivierenden Ich signifikant gesetzt werden: „Paar / Von Eichen und Silberpappeln“ (Str.1), „Ulmwald“ und „Feigenbaum“ (Str. 2), der „entlaubte Mast“ (Str. 4) und „Traubenberge“ (Str. 5). Der in der dritten Strophe verschwiegen präsente und in seiner Frucht wirksame Weinstock bietet paradox die Kunst des Vergessens als Voraussetzung des Weiterdenkens und Weiterlebens.

Anke Bennholdt-Thomsen, Das topographische Verfahren bei Hölderlin und in der Lyrik nach 1945. In: Hölderlin und die Moderne, 300-322.

Den Zugang zu antiker und abendländischer Geschichte gewinnt Hölderlin zunehmend durch Topographie, insofern das Vergangene an den Orten seines Geschehens aufbewahrt und für das Gedächtnis abrufbar ist. Dieses Verfahren, Ausdruck eines Krisenbewußtseins, wiederholt sich bei Bobrowski, Celan, Eich, oft gesteigert zu einem utopischen, wenn Aneignung von Geschichte durch lyrisches Aneignen der Leidensorte erhofft wird.

Uwe Beyer, Mythologie der Vernunft. Hölderlins ontologische Begründung einer Hermeneutik der Geschichte. In: Neue Wege, 41-70.

Der Aufsatz zeigt, wie Hölderlin im Rahmen der frühromantischen Kant-Rezeption, in diesem Gefüge jedoch originär, *Ontologie* unter erkenntnis-kritischen Vorzeichen neu begründet. Hölderlin erschließt *Geschichte* als Feld, in dem ontologische Möglichkeiten sich verwirklichen, und er versucht in Form einer poetischen *Hermeneutik* Struktur und Sinn dieser ‚Geschichte des Seins‘ offenzulegen.

Uwe Beyer, „Sein und Zeit“ bei Hölderlin. In: Prima philosophia. Cuxhaven 1995, 139-173. (Ausführliche Fassung eines Vortrags, gehalten am 2.11.1994 an der Universität Hamburg im Rahmen der Ringvorlesung „Hölderlin: Lesarten seines Dichtens und Denkens“).

Nicht erst Heidegger, schon Hölderlin kann als ausgezeichnete Denker des Verhältnisses von ‚Sein und Zeit‘ gelten. Der Aufsatz belegt dies, indem er Hölderlins Position (1) vor dem Hintergrund des durch Heidegger geschärften Problembewußtseins und (2) im ideengeschichtlichen Umfeld der Frühromantik –

F. Schlegel, Schleiermacher, Novalis, Solger – (3) als eine originäre Leistung erschließt.

Theresia Birkenhauer, Ein sogenanntes Lesedrama. Zu Friedrich Hölderlins Trauerspiel ‚Der Tod des Empedokles‘. In: Arbeitsfelder der Theaterwissenschaft, hrsg. v. Erika Fischer-Lichte, Wolfgang Greisenegger, Hans Th. Lehmann, Tübingen 1994, 147-158.

Vorgestellt wird eine Lektüre, die Hölderlins Trauerspielentwürfe nicht als Dokument eines Scheiterns begreift. ‚Gescheitert‘ ist das Trauerspiel, solange man die dramatische Begründung des Todes zu seinem Zentrum erklärt. Doch die ‚Fehler‘, die man Hölderlin vorgeworfen hat – die undramatische Form wie die unzureichende Motivierung des Selbstmordes – zeigen eine andere Auffassung dramatischer Darstellung. Die dramaturgische Struktur der drei Entwürfe wird hier so beschrieben, daß darin ein Formexperiment deutlich wird, eine Annäherung an die attische Tragödie.

Mafalda Faria Blanc, O diálogo de Heidegger com Hölderlin. Runa, 201-206. In fünf Punkten werden die wesentlichen Dimensionen des Heideggerschen Dialogs mit der Dichtung Hölderlins dargelegt. Besondere Berücksichtigung erfahren dabei die der Dichtung zugeschriebene herausragende Rolle bei der Enthüllung des Seins und die sich daraus ableitende Funktion des Leitfadens in der Ausführung der philosophischen Aufgabe, den Sinn des Seins zu erklären – die kritische, die geschichtliche, die ontologische und die Sprachdimension; die Übereinstimmung der dichterischen mit der denkerischen Aufgabe.

Bernhard Boeschstein, Hölderlins ‚Oedipus‘ – Hölderlins ‚Antigonä‘. In: Hölderlin und die Moderne, 224-239.

Die in den ‚Anmerkungen zum Oedipus‘ und zur ‚Antigonä‘ hervorgehobene „Mitte“ der Tragödie, in der „sich die Zeit wendet“, wird in ihrer griechischen Variante anhand des 2. Stasimon des ‚Oedipus‘ (Untreue von Gott und Mensch) und in ihrer hesperischen Variante anhand von Kreons Gesetztheit und Antigones Gesetzlosigkeit im 2. und von Antigones revolutionärer Liebeskonzeption im 3. Stasimon der ‚Antigonä‘ veranschaulicht.

Bernhard Boeschstein, Hölderlin und die Schweiz. Runa, 25-39.

Anhand des Jugendgedichts ‚An Hiller‘, der Briefe aus Hauptwil, der Anfangsstrophen von ‚Heimkunft‘ und der 2. und 5. Strophe des ‚Rheins‘ wird Hölderlins Bild von der schweizerischen Alpenlandschaft als Verbindung von „realer Anschauung, mythisierender Vergeistigung, politischer Verheißung und poetologischer Reflexion“ dargestellt, mit Ausblicken auf Dionysos, Rousseau, Heine, Sinclair, Ganymed und den platonischen Eros.

Bernhard Boeschstein, Le renversement du texte. Hölderlin interprète de Pindare. In: *Littérature* 99, 1995, 53-61.

Der Aufsatz stellt eine explizitere Fassung des letzten Teils meines Tübinger Vortrags von 1994 'Göttliche Instanz und irdische Antwort in Hölderlins drei Übersetzungsmodellen' dar (HJb 29, 60-63): der Deutung des Pindarfragments 'Das Belebende' im Horizont meiner Dionysosforschungen. Er richtet sich an einen in Hölderlins mythologisches und poetologisches System nicht eingeweihten französischsprachigen Leser.

Maria João Borges, Cinatti e Hölderlin. Runa, 215-226.

Die Poesie und das tragische Schicksal Hölderlins sind ein Bezugspunkt für viele portugiesische Dichter, jedoch nur wenige haben den Topos der sakralen Mission der Poeten und ihrer Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft zum Mittelpunkt ihres Werkes gemacht. Die Poesie Cinattis bekundet auf verschiedenste Art und Weise seine betont patriotische Gesinnung, die auch in allen Bänden der Übersee-Thematik zum Ausdruck kommt. Eine besondere Eindringlichkeit erreicht sie jedoch, wenn es sich um die Problematik von Timor handelt. Im Zusammenhang mit Timor steht seine Poesie ganz eindeutig unter dem Einfluß Hölderlins, als strebte er danach, einen prophetischen Widerhall der Verse des deutschen Dichters zu erlangen.

Rémi Brague, Ein rätselhaftes Zitat über Aristoteles in Hölderlins 'Anmerkungen über Oedipus'. In: *Idealismus mit Folgen. Die Epochenschwelle um 1800 in Kunst und Geisteswissenschaft. Festschrift zum 65. Geburtstag von Otto Pöggeler*, hrsg. v. Hans-Jürgen Gawoll und Christoph Jamme, München 1994, 69-74.

Der griechische Satz in den 'Anmerkungen über Oedipus', 3 befindet sich bekanntlich im Aristoteles-Artikel bei „Suidas“. Wie läßt sich aber die Lesart *eunoun* (für *eij noun*) erklären? Sie ist im Epigraph des Buchs 'De la nature' (1761 f., dt. 1764) des frz. Materialisten J.-B. Robinet zu lesen. Das Buch hatten u.a. der Tübinger Prof. G. Plouquet bzw. dessen Schüler kritisch studiert.

Reinhard Brey Mayer, „Leben die Bücher bald“? Hölderlins Kurzode 'An die Deutschen' und sein Verhältnis zum Buch. In: „Nicht allein mit den Worten“. Festschrift für Joachim Dyck zum 60. Geburtstag, hrsg. v. Thomas Müller, Johannes G. Pankau, Gert Ueding, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, 17-29.

Nach einem Blick auf das Schicksal des Autographs und seines bibliophilen Vorbesitzers Stefan Zweig wird der Aufbau der Kurzode verdeutlicht, darauf der spiritualistische Hintergrund der Metapher vom Leben der Bücher aufgezeigt, u.a. anhand eines Gedichts von Gottfried Arnold. Zu einem Spiritualismus, der den Vorrang der praxis pietatis vor dogmatischer Korrektheit betont, paßt der Ruf zur Tat. Abschließend wird Hölderlin kurz als Bibliothekar und Bibliotheksbesitzer gewürdigt. (Identifikation von Buchtiteln).

Helena Carvalho Buescu, A memória clássica e o tempo da infância. Reflexões sobre a temporalidade em Hölderlin e Guérin. Runa, 259-271.

Von einer komparativen Perspektive ausgehend, versucht dieser Vortrag zu ergründen, wie das Universum der klassischen Bezüge in den Werken Hölderlins und Maurice de Guérins als diskursives, imaginäres und stilistisches Hilfsmittel erscheint, das sich vom thematischen Standpunkt her entsprechend analog als das Bewußtsein der Heterogenität der Zeit, der Rolle des Gedächtnisses und der (Un)möglichkeit der Rückkehr äußert. Hierin könnte man die betont klassizistische Komponente der Werke Hölderlins und Guérins als Träger eines reflexiven Universums betrachten, dessen romantische Merkmale ohne Paradox übernommen werden, solange sie im Hinblick auf das klassische Erbe harmonieren.

Dieter Burdorf, Wie über Hölderlins Spätwerk zu reden sei. Bemerkungen zur publizistischen Praxis Dietrich Uffhausens. In: *Neue Wege*, 347-359.

Der Aufsatz, eine Replik auf Uffhausens Beitrag im selben Band, resümiert die Kontroversen um die ‚richtige‘ Edition von Hölderlins Spätwerk seit Hellingrath und Zinkernagel. Es wird gezeigt, daß Uffhausen, der Editor einer Separat-Ausgabe der späten Lyrik, dem von ihm befehdeten Sattler an prophetischem Gestus in nichts nachsteht, daß seine Konstruktion von Hymnen wie 'Heimath', 'Das Nächste Beste' oder 'Luther', die Hölderlin nur aus äußeren Gründen nicht vollendet habe, aber jeder Grundlage entbehrt und sich der Überprüfbarkeit und damit der Nachvollziehbarkeit entzieht.

Dieter Burdorf, Der Text als Landschaft. Eine topographische Lektüre der Seiten 73 bis 76 des Homburger Folioheftes. In: *Neue Wege*, 113-141.

Die Abhandlung zeigt die zentrale Bedeutung des Homburger Folioheftes im Rahmen von Hölderlins zwischen 1802 und 1806 entstandenem lyrischen Spätwerk. Die hochkomplexen Seiten 73 bis 76 werden exemplarisch einer topographischen Lektüre unterzogen, die den Text als Landschaft versteht: Die räumlichen Verhältnisse des Handschriftenblattes und die Materialität der Schriftzeichen brechen die Linearität des Textzusammenhangs vielfach auf und konstituieren neue Sinnzusammenhänge.

Dieter Burdorf, Mikrologische Lektüre. Am Beispiel eines Bruchstücks aus dem Homburger Folioheft. In: *Hölderlin und Nürtingen*, 191-202. Überarb. Fassung eines Vortrags am 4.6.1993 im Rahmen des Gesprächsforums 'Zur Edition und Poetik von Hölderlins Spätwerk' bei der 23. Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft in Nürtingen.

Der Vortrag umreißt skizzenhaft Hölderlins spätes Dichtungskonzept anhand einiger immanent poetologischer Bruchstücke aus dem Homburger Folioheft, insbesondere des Diktums von der „apriorität des Individuellen“. Es wird an einem winzigen Beispiel (vier unscheinbaren Zeilen) gezeigt, daß eine mikrologische Lektüre, die sich auf jedes Einzelwort in der Vielfalt seiner

möglichen semantischen und syntaktischen Funktionen genau einläßt, einer so konzipierten Lyrik besonders gerecht wird.

Dieter Burdorf, Einführung in die Gedichtanalyse. Stuttgart 1995. Antike Formen: sapphische, asklepiadeische und alkäische Odenstrophe, 108-114. Das Buch führt anhand von Beispielen aus der deutschsprachigen Lyrik seit dem Barock in die Methoden des literaturwissenschaftlichen Umgangs mit Gedichten ein. Es werden zahlreiche Ausschnitte aus Hölderlins Lyrik analysiert, u.a. in den Kapiteln zur harten Fügung, zum elegischen Distichon, zu den freien Rhythmen und zur Personenstruktur in der Lyrik. Das Kapitel über die Odenstrophen enthält eine eingehende vergleichende Analyse der ersten Strophe von 'Heidelberg' (asklepiadeisch) und der zweiten Strophe von 'Rückkehr in die Heimath' (alkäisch), die in vielem Wolfgang Binders grundlegenden Studien verpflichtet ist. Die sapphische Odenstrophe wird an einem Beispiel aus dem Werk August von Platens veranschaulicht. Ziel ist es, den Ausdruckswert dieser Strophenformen exemplarisch zu überprüfen.

Olívio Caeiro, O sentimento da natureza na lírica de Hölderlin. Runa, 41-50. Hölderlin wird gewöhnlich nicht als Naturdichter angesehen. Und trotzdem, sei es im ästhetischen Idealismus seiner Jugendzeit, sei es im Versuch der Wiedererrichtung des klassischen Griechenlands oder in Zeiten der leidenschaftlichen oder der sehnsüchtigen Wiederkehr in seine schwäbische Geburtslandschaft – die Natur ist als Hauptthema oder zumindest als Darstellungsmittel in der Dichtung präsent. Hölderlin sollte also unbedingt in die Reihe der großen Vertreter der Naturlyrik in der klassisch-romantischen Zeit aufgenommen werden.

Fernanda Gil Costa, Escrever a vida. O Segundo Cânon nas Cartas de Susette Gontard a Hölderlin. Runa, 131-143. Wie andere Frauen der Zeit der Klassik und Romantik hat sich Susette Gontard der Form des Briefes und des Tagebuchs gewidmet, als Hölderlin das Haus Gontard verlassen mußte, um die Verbindung mit dem Dichter weiterführen zu können. Ihr Schreiben ist also kein literarisches, weil es nicht aus innerer Berufung, sondern aus Not entstanden ist. Wie in den Briefen anderer zeitgenössischer Frauen ist die Nähe zum Leben so greifbar, daß das Schreiben undeutlich wird. Diese 'Undeutlichkeit' zwischen Leben und Schreiben soll als eines der bedeutendsten Merkmale im Schreiben der Frauen betrachtet werden, zu einer Zeit, als die Forderung der Kunstautonomie die Institution Kunst am stärksten prägte.

Ad Den Besten, Ein Auge zuviel vielleicht. Bemerkungen zu einem als apokryph geltenden Hölderlin-Gedicht. In: Tragische Kultur, 87-121. Seit langem geistern durch die Hölderlin-Forschung die als Prosa gefaßten

Zeilen, die seinerzeit der junge Hölderlin-Freund Wilhelm Waiblinger dem wahnsinnig gewordenen Helden seines 'Phaethon'-Romans 'in die Feder diktiert' hatte: 'In lieblicher Bläue...'. Aufgrund der Tatsache allein, daß Waiblingers eigene Gedichte in jeder Hinsicht ganz anderer Art sind, lag es schon immer nahe, sie im wesentlichen als, wie auch immer 'verfremdete' Hölderlin-Verse zu betrachten. Kaum jemals aber wurde der Versuch unternommen, sie seriös zu nehmen, geschweige denn die drei 'Fragmente' als ein zusammenhängendes Ganzes zu lesen. Dies aber geschieht hier. Der niederländische Germanist und Lyriker –, der 1988 seine niederländische Fassung von Hölderlins Gedichten veröffentlichte, glaubt in ihnen eine in der Hauptsache durchaus konsistente pindarische Hymne nach dem Muster der anderen grossen Hölderlin-Gedichte aus den Jahren 1802-1804 erkannt zu haben und sie in diesem Sinne interpretieren zu dürfen.

Ad Den Besten, Hölderlin vertalen. Duitse kroniek 45, 1995, 93-109. Der Aufsatz ist vor allem zu verstehen als eine Rechtfertigung des Verfassers für dasjenige was er, als Übersetzer von Hölderlins Gedichten ins Niederländische, getan oder mit Absicht unterlassen hat. Es handelt sich dabei zunächst um einen Versuch klarzustellen, welche Kriterien bei der Übertragung lyrischer Texte in eine andere Sprache überhaupt zu gelten haben. Sodann wird hauptsächlich auf die Probleme eingegangen, vor die sich Den Besten in Hölderlins Gedichten formal wie inhaltlich gestellt sah – Probleme, die es zu überwinden galt in einer Art und Weise, wie er sie vor Hölderlin selbst zu vertreten den Mut hätte.

Martin Ehlers, Auf den Spuren Friedrich Hölderlins in Maulbronn. In: Der Enzkreis. Jahrbuch, Pforzheim 1995, 130-141. Im Oktober 1786 trat Hölderlin mit seiner Promotion in die „höhere Klosterschule Maulbronn“ ein. In den Maulbronner Jahren erwacht sein dichterischer Ehrgeiz und es kommt zur Abneigung gegen den Pfarrberuf. Die Liebe zu Louise Nast und die Freundschaft zu deren Cousin Immanuel Nast halfen Hölderlin über seine melancholischen Stimmungen hinweg. Zu den entscheidenden Erlebnissen dieser Zeit gehört seine erste Liebe, eine eindrucksvolle Reise in die Pfalz sowie die Begegnung mit der griechischen Mythologie.

Eckart Förster, To Lend Wings to Physics once again. Hölderlin and the 'Oldest System-Programme of German Idealism'. In: European Journal of Philosophy 3, 1995, 174-200. In diesem Aufsatz wird der Nachweis erbracht, daß sich Schlüsselpassagen des sog. 'Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus' auf einen Disput zwischen Schiller und Goethe sowie auf damals noch unveröffentlichte Texte Goethes beziehen. Der Autor des Systemprogramms muß also in persönlichem Kontakt mit beiden gestanden haben. Das trifft zum Zeitpunkt der Abfassung auf Hölderlin zu, nicht aber auf Schelling oder Hegel.

Michael Franz, Hölderlins Hesperien. In: Tragische Kultur, 13-24.  
Es handelt sich um eine Interpretation der Verse 149 f. von 'Brot und Wein'. Rekonstruiert wird zunächst der mythologische Hintergrund dieser Verse von der frühgriechischen Vorstellung der 'Insel der Seligen' bis zu deren Identifizierung mit den 'Gärten der Hesperiden', die im äußersten Westen der Welt lokalisiert werden. Dann wird gezeigt, wie Hölderlin diese paganen Vorstellungen in einen durch die christliche Geschichte veränderten Horizont einschreibt.

Daniel Frey, Bissige Tränen. Eine Untersuchung über Elegie und Epigramm seit den Anfängen bis Bertolt Brecht und Peter Huchel. Das Ende der Klassik und die Zeit der Scheidung, Würzburg 1995, 171-173, 179-185, 188-189.  
Die *Epigramme* des 19. Jh. werden in zwei Gruppen eingeteilt: die satirischen Epigramme und die besinnlich moralischen. Eigentümlich ist bei diesen die semantische Struktur, deren Inhalt das ganze sprachliche Feld ausfüllt, ohne sich erst in der Schlußpointe zuzuspitzen. Sie übernehmen die herkömmliche Funktion ursprünglicher Steininschriften. Bei Hölderlin ist ihre didaktische Absicht deutlich.

Bei Hölderlin, dem größten deutschen Elegiker, geht der antithetische Weg der *Elegie*, über das irdische Suchen hinaus, von der Trauer zum dankbaren Glück und führt ins Vaterland oder in „Phidias Zeit“ der Kunst. H. vermag den abwechselnd auf- und absteigenden Rhythmus des Distichons für den Ausdruck dieser gemischten Empfindungen auszuwerten. Sein Anliegen gehört zum Bereich des irdisch Möglichen.

Jörg Frommer, Exzentrische Bahn und schizophrene Ichspaltung. Fr. Hölderlins philosophische Fragmente in ihrer Beziehung zu Leben und Krankheit. In: Fortschritt der Neurologie. Psychiatrie, Stuttgart 1995, 341-349.  
Psychopathographie sieht in der Regel ihre Aufgabe darin, den Einbruch abnormen psychischen Erlebens und Verhaltens in das Werk des Künstlers nachzuweisen. Konträr hierzu untersucht das eigene Vorgehen, inwiefern Hölderlins im Kontext des Deutschen Frühidealismus entstandene philosophische Fragmente geeignet sind, erhellendes Licht auf die Psychopathologie schizophrener Selbst- und Welterlebens zu werfen. In diesen Schriften steht nämlich in existentieller Weise die Frage nach der Vermittlung von Freiheit und Eingebundensein, abgegrenzter Subjekthaftigkeit und Hingabe an ein übergreifendes Ganzes im Mittelpunkt theoretischer Überlegungen, die den menschlichen Lebensweg im Bild der *exzentrischen Bahn* als Versuch verstehen, eine verlorene ursprüngliche Einheit mit der Welt im poetischen Werk antizipatorisch wiederherzustellen. Zu zeigen ist, wie Hölderlins selbstbewußtseinstheoretische Reflexionen die an anderer Stelle als schizophrene Grundverhältnisstörung definierte Unfähigkeit des Kranken zur Synthese von subjektiver und objektiver Erfahrungsperspektive antizipieren.

Ulrich Fülleborn, Potenziertes Ich und neue Möglichkeiten der Dichtung. Romantik und Hölderlin. In: Ders., Besitzen als besäße man nicht. Besitzdenken und seine Alternativen in der Literatur, Frankfurt am Main 1995, 151-179.  
Die Frühromantik und Hölderlin sahen sich mit neuzeitlichem Besitzdenken zweifach konfrontiert: mit der Praxis „allberechnender Barbaren“, die nur ihren „Zweck“ und „Nutzen“ verfolgten ('Hyperion'), und mit einem auf Descartes zurückgehenden Entfremdungszustand zwischen Mensch und Natur, in dem es nur den ständigen Wechsel von ‚Herrschaft‘ und ‚Knechtschaft‘ zu geben schien. Fichtes Antwort auf diese Situation, die mit ihrer Potenzierung des Ich selber nicht wenig possessiv war, überbot *und* korrigierte Schlegel mit seinem Konzept der romantischen Ironie und Novalis mit der Verwandlung des Fichteschen ‚Nicht-Ich‘ in ein ‚Du‘. Hölderlin aber stellte – das mit Schelling und Hegel entworfene ‚Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus‘ verwirklichend – der Fichteschen ‚Entmachtung‘ der Natur einen dichterischen Mythos des ‚Seins‘ entgegen.

Maria Teresa Dias Furtado, Hölderlin e o futuro, ou Presenças Reais nas Elegias. Runa, 51-64.

Nach Hans Georg Gadamer: „Kein anderer unserer Dichter ist so wie er gleichsam aufgesogen von der Gegenwart der Zukunft. Sie ist seine Gegenwart, das, was er sieht und dichterisch verkündet“. Am Beispiel von 'Brot und Wein', 'Stuttgard', 'Menons Klagen um Diotima' und 'Der Wanderer' wird Hölderlins Glaube „an eine künftige Revolution der Gesinnungen und Vorstellungsarten“ gedeutet, die mit der Rückkehr des Göttlichen und dadurch mit der Vollkommenheit des Menschen verbunden ist. Der Dichterberuf hat eine priesterliche Funktion: das Gedächtnis des Göttlichen in der Nachzeit zu bewahren, und die Menschen auf die Rückkehr des Göttlichen in der Gegenwart vorzubereiten. Dieser harmonische Zustand wird nur in der Zukunft eintreten können, allein dem Dichter ist seine poetische Antizipation in der Gegenwart vertraut.

Hans Georg Gadamer, Anmerkungen zu Hölderlins 'Andenken'. In: Neue Wege, 143-152.

Das viel erörterte Gedicht Hölderlins wird meist von der Schlußzeile her interpretiert, als ob immerfort schon von den Dichtern die Rede wäre oder den Helden der Dichtung. Ich zeige, daß es im Gegenteil das Heldenhafte war, das Hölderlin in seinem Aufenthalt in Bordeaux an der Gefährlichkeit der großen Seereisen und ihrer Überwindung durch Andenken und Liebe als eine neue Erfahrung gestaltet hat.

Ulrich Gaier, „... ein Empfindungssystem, der ganze Mensch“. Grundlagen von Hölderlins poetologischer Anthropologie im 18. Jahrhundert. In: Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert; DFG-Symposium 1992, hrsg. von Hans-Jürgen Schings, Stuttgart 1994, 724-746.



Der Aufsatz ist der Versuch eines Kommentars zu den drei (vom Vf.) kursivierten Stellen in dem Satz aus Hölderlins 'Anmerkungen zum Oedipus': „Das Gesez, der Kalkül, die Art, wie, ein Empfindungssystem, *der ganze Mensch*, als unter dem Einflusse des Elements sich entwickelt, und *Vorstellung und Empfindung und Raisonement*, in *verschiedenen Successionen*, aber immer nach *einer sichern Regel* nacheinander hervorgehn, ist im Tragischen mehr Gleichgewicht, als reine Aufeinanderfolge.“ (StA V, 196); der Kommentar greift u.a. auf Philosophie und Poetologie des 18. Jhs. zurück (Wolff, Baumgarten, Breiting, Winckelmann, Kant, Klopstock, Hamann, Herder, Schiller).

Ulrich Gaier, Hölderlin, die Moderne und die Gegenwart. In: Hölderlin und die Moderne, 9-40.

Der Begriff ‚modern‘ hat zum letzten Mal im Naturalismus eine inhaltliche Füllung gefunden und bezeichnete damals z.B. die mit Francis Bacons 'Novum Organum' einsetzende methodische Rationalität (Conrad Alberti). Mit der „absoluten Verschiedenheit des Antiken und des Modernen“ (Fr. Schlegel), die Winckelmann gelehrt hatte, setzte Hölderlin sich theoretisch und poetisch auseinander, überwand die harmonisierenden Tendenzen Schillers und des frühen Schlegel und begründete das Denken, das von vielen Avantgarden des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart als verwandt und musterhaft verstanden und mißverstanden wurde. An drei Ergebnissen seiner späten Dichtung wird Nähe und Differenz zu Entwicklungen der Gegenwart gezeigt: Verschwinden des bürgerlichen Individuums, Diskursivität der Sprache, Feldbegriff poetischer Schrift.

André Gallet, Hölderlin. In: Poésie et vérité, Bordeaux 1995, 41-61.

Sur Proust, Steinberg, Hölderlin, affirmation première et blanc-seing donné à ce qui ne fait pas signe, en une réitération fragile en cet ouvrage de l'hommage rendu par Jacques Lacan à Martin Heidegger (*L'étourdit*, in *Scilicet* n°4, Seuil, Paris 1973): „Et je reviens au sens pour rappeler la peine qu'il faut à la philosophie – la dernière à en sauver l'honneur d'être à la page dont l'analyste fait l'absence – pour apercevoir ce qui est sa ressource, à lui, de tous les jours : que rien ne cache tant que ce qui dévoile, que la vérité, alhqeia = *Verborgenheit*.“

Klaus Gasseleder, Des jungen Hölderlin fränkischer Aufenthalt (1793/94). Frankenland. Zeitschrift für fränkische Landeskunde und Kulturpflege 1, 1994, 31-38.

Essayistische Darstellung von Hölderlins Aufenthalt in Waltershausen aufgrund des bekannten Quellenmaterials, vor allem der Briefe für ein an fränkischer Landeskunde interessiertes Publikum. Neben regionalen Aspekten wird Hölderlins Rolle als gescheiterter Erzieher beleuchtet.

Axel Gellhaus, Hölderlin. Enthusiasmus und Kalkül. In: Ders., Enthusiasmus und Kalkül. Reflexionen über den Ursprung der Dichtung, München 1995, 249-300.

Die Abhandlung als ganze ist dem Problem der philosophischen und dichterischen Reflexion der Frage nach der Autorschaft poetischer Texte gewidmet. Im Kontext der behandelten produktionstheoretischen Konstellationen von der Antike bis hin zu Paul Celan nimmt die Theorie und Dichtung Hölderlins eine hervorragende Stelle ein. Behandelt werden in diesem Kapitel drei Schwerpunkte: 1) der Roman 'Hyperion' als bewußte Reflexion des ‚Enthusiasmus‘ auf den Ebenen des Handelns, des Denkens und des Dichtens, 2) das Homburger Aufsatzfragment 'Über die Verfahrungsweise des dichterischen Geistes', das eine grundlegende poetologische Reflexion des Verhältnisses von dichterischer Rezeptivität und Kalkül darstellt und 3) das Fragment der Feiertags-Hymne, das als Stelle des Übergangs zu den sogenannten 'Vaterländischen Gesängen', also zum Spätwerk, den Einsatz der eben dort dominanten Dionysos-Thematik markiert.

Isabel Capeloa Gil, Antigonae – Antigone. Uma leitura de Hölderlin e Claus Bremer. Runa, 99-114.

Der Vortrag setzt sich mit dem Antigone-Stoff auseinander, und zwar in zwei durch 165 Jahre entfernten Fassungen, die 1969 vom Kasseler Staatstheater am selben Abend unabhängig voneinander inszeniert wurden. Diese Veranstaltung zeigt die Aktualität von Hölderlins Stück, dessen Themen Bremers 'Antigone' in die Gegenwart umsetzt. Obwohl die Transzendenz von Hölderlins Tragödie in Bremers entzauberter Fassung nicht vorhanden ist, wird die Zeit des historischen und politischen Übergangs, der in dieser Übersetzung des sophokleischen Dramas die Ideale der Französischen Revolution widerspiegelt, in den 60er Jahren – das letzte vom humanistischen Engagement begeisterte Jahrzehnt unseres Jahrhunderts – konsequent weitergeführt. Andererseits, im sprachlichen Sinn, wird Bremers angezeigtes Ideal, das Geschehen auf der Bühne als ‚gespielt‘ bewußt zu machen, durch die bezeichnete linguistische Entfremdung von Hölderlins 'Antigonae' verwirklicht.

Rüdiger Görner, Hölderlins Aber. Oder: die Kunst des Gegensatzes. In: Sprachkunst. Beitr. zur Literaturwissenschaft 25, 1994, 293-307.

Der Beitrag untersucht einen Grundzug Hölderlinschen Denkens und Dichtens: die Reflexion und sprachliche Gestaltung des ‚Widerstreits‘ und Gegensatzes. In diesem Zusammenhang darf das Wort ‚aber‘ als poetischer Strukturbegriff im Werk Hölderlins gelten. Am Beispiel verschiedener Textgruppen versucht dieser Aufsatz, die inhaltliche (und ästhetische) Bedeutung dieser adversativen Konjunktion im Umfeld der 'Empedokles'-Dichtung aufzuzeigen, wobei gezeigt werden kann, daß Hölderlin in seinen philosophischen Versuchen Jahre vor Hegel die Subjekt-Objekt-Spaltung als Problem modernen Bewußtseins reflektiert und in seiner prononcierten Verwendung des ‚aber‘ artikuliert hat.

Fernanda Gomes, O tempo e as letras: Hölderlin como personagem da prosa narrativa dos anos setenta. Runa, 187-200.

Hölderlin ist die Hauptfigur von zwei Werken der Erzählprosa, die in den siebziger Jahren veröffentlicht wurden, Gerhard Wolfs 'Der arme Hölderlin' (1974) und Peter Härtlings 'Hölderlin – Ein Roman' (1976). Beide Werke in ihrer Eigenart lösen die Probleme, die sich heute der Biographie stellen und grundsätzlich aus der Dialektik zwischen Objekt und Subjekt, gründlicher Erforschung der Dokumentenlage und erzählerischer Fiktion bestehen. Ziel dieser Arbeit ist die Analyse der Darstellung Hölderlins als literarischer Figur, als Beitrag zur Erhellung der aktuellen Bedeutung des Dichters.

Wolfram Groddeck, Hölderlin. Neue (und alte) Lesetexte. Oder vom Eigensinn der Überlieferung. In: Textkritische Beiträge. Im Auftrag des Instituts für Textkritik e.V. Basel 1995, 61-76.

Der editionstheoretische Aufsatz befaßt sich kritisch mit den beiden neuen Hölderlin-Studienausgaben im Hanser-Verlag und im Deutschen Klassiker Verlag. Am Modell einer handschriftlichen Aufzeichnung im 'Homburger Folioheft' und am Beispiel des Erstdrucks von 'Lebensalter' wird exemplarisch versucht, die editorischen Grenzen des herkömmlichen 'Lesetext'-Begriffs zu reflektieren.

Wolfram Groddeck, „... und die Wolke, / Freudiges dichtend“. Der poetologische Metatext in Hölderlins Elegie 'Heimkunft / an / die Verwandten'. In: Neue Wege, 153-183.

Die vers- und stropfenweise vorgehende Lektüre der Elegie 'Heimkunft' ist um den Nachweis bemüht, daß und wie sich das poetologische Programm Hölderlins im Verlauf des Textes selbst – über das Paradox einer ausgesprochenen Unsagbarkeit der „Freude“ – poetisch realisiert und reflektiert. Dabei wird auch eine eigene Ästhetik des Erhabenen in Hölderlins Gedicht sichtbar.

Peter Härtling, Gegenden. Orte. Hölderlins Landschaft. In: Hölderlin und Nürtingen, 1-15.

„Ausschreitend“, den metrischen Schritten Hölderlins folgend, wird versucht, sein Naturverständnis, seinen Blick auf „seine Gegend“ wiederzugeben. Z.B. „seine Städte“, die stets an Flüssen oder Strömen liegen. „Die Bewegung im Gehen“ wird an Texten exemplifiziert, die Bewegung nach vorn und nach innen. Gedankenschritte. Härtling stellt die Frage, ob Hölderlin wandernd angekommen sei. Die Turmgedichte geben ihm eine Antwort. In ihnen finde keine Bewegung mehr statt, sie sind Produkte eines erfahrenen Stillstands.

Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Die Blume des Mundes. Zum Verhältnis von Heidegger zu Hölderlin. In: Ders., Wege ins Ereignis. Zu Heideggers 'Beiträgen zur Philosophie', Frankfurt/M. 1994, 246-263.

An Hand von Auszügen aus 'Germanien', 'Der Gang aufs Land' und 'Brod und Wein' wird gezeigt, wie Heideggers Bestimmung der Welt als das Ge-viert von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen und wie seine Erfahrung des Lautcharakters der Sprache aus der Weltgegend der Erde sich dem denkenden Gespräch mit der Dichtung Hölderlins verdanken.

Ulrich Herrmann, Erziehungserfahrung und pädagogische Reflexion bei Friedrich Hölderlin. In: Hölderlin und die Moderne, 195-212.

Das Thema 'Hölderlin als Hauslehrer' wird hier in einer besonderen Akzentuierung behandelt. Nach einleitenden Bemerkungen zur Hauslehrer- bzw. Hofmeister-Problematik im 18. Jahrhundert referiert der Beitrag Hölderlins erste *Erziehungserwartungen* und seine ersten *Erziehungserfahrungen* in Waltershausen. Hölderlins 'Scheitern' war für ihn Anlaß zur selbstkritischen *Reflexion* und *Revision* seiner pädagogischen Erwartungen und Maximen, die er – für den Fall der Übernahme einer neuen Erzieher-Stelle (in Frankfurt am Main) – in seinem Brief an Ebel im September 1795 nicht *bildungstheoretisch*, sondern *praktisch-psychologisch* formulierte. Dieser Brief zeigt Hölderlin als einen *modernen* pädagogischen Denker auf der Höhe seiner Zeit.

Walter Hinck, „Heilige Gefäße sind die Dichter“. Bote des Göttlichen (Hölderlin). In: Ders., Magie und Tagtraum. Das Selbstbild des Dichters in der deutschen Lyrik, Frankfurt am Main 1994, 97-113.

Das Kapitel stellt die Selbstreflexion des Dichters in Hölderlins poetischen Texten in den Zusammenhang der Geschichte des deutschen poetologischen Gedichts, über die das Buch den ersten kritischen Überblick zu geben versucht. Hölderlins Konzeption und ihr Wandel werden ermittelt durch die Analyse exemplarischer poetologischer Gedichte ('Buonaparte', 'An die jungen Dichter', 'Die scheinheiligen Dichter'), vor allem an der Ode 'Dichterberuf', bei der die Skepsis des Schlusses (Umarbeitung) hervorgehoben wird. Bei Hölderlin – wie bei Klopstock und Schiller – bleibt die Tonlage des Erhabenen den poetologischen Gedichten nicht äußerlich, sondern entspricht dem Selbstverständnis des Dichters als eines priesterlichen Vermittlers, als eines Boten des Höheren.

Uvo Hölscher, Die 'Nachahmung der Alten' und der lyrische Vers der Moderne. In: Das nächste Fremde. Von Texten der griechischen Frühzeit und ihrem Reflex in der Moderne, hrsg. von J. Latacz und M. Kraus, München 1994, 282-302.

Eine Wanderung entlang den verschiedenen, in einem engeren und in einem weiteren Sinne, antikisierenden Versen der deutschen Literatur, von Klopstock bis Trakl, beleuchtet das Zusichselbstkommen der deutschen Verssprache. Einige Hölderlinbeispiele (von 'Abendphantasie' bis zu 'Der Einzige') bezeugen den Grad größter Nähe zwischen deutschem und griechischem Rhythmus.

Uvo Hölscher, „Dort bin ich, wo Apollo ging ...“. Hölderlins Weg zu den Griechen. In: *Das nächste Fremde. Von Texten der griechischen Frühzeit und ihrem Reflex in der Moderne*, hrsg. von J. Latacz und M. Kraus, München 1994, 303-319.

Der lange Weg Hölderlins von den Tübinger Hymnen über 'Hyperion' und 'Empedokles' zu den Böhlendorff-Briefen und den pindarischen Hymnen und bis zu den Turmgedichten wird in seinen höchst unterschiedlichen, zunehmend anticlassizistischen Formen der Aneignung griechischer Dichtung und Philosophie nachgezeichnet, wobei vor allem Homer, Platon, Heraklit, Empedokles betrachtet werden.

Uvo Hölscher, „Sich für Empfindungen wagen ...“. Hölderlins Reflexion über das Leben aus der Zeit der Umnachtung. In: *Das nächste Fremde. Von Texten der griechischen Frühzeit und ihrem Reflex in der Moderne*, hrsg. von J. Latacz und M. Kraus, München 1994, 320-340.

Das längste der Turmgedichte, 'Die Zufriedenheit', wird Wort für Wort durchgearbeitet und läßt so einen reflektierten Gedankengang erkennen, der oft mit Hilfe philosophischer Vorstellungen aus den Homburger Aufsätzen präzisiert wird. Das Bewußtsein ausgleichender Rettung aus vergangener Not erscheint als ein durchgängiger Leitfaden des Gedichts.

Paul Hoffmann, Dichterische Rezeption und Literaturwissenschaft. Zu einer neuen Rezeptionsgeschichte Hölderlins. In: *Sprachkunst. Beitr. zur Literaturwissenschaft* 25, Wien 1994, 319-336.

Der Artikel ist eine Auseinandersetzung mit Henning Bothes Buch: *Ein Zeichen sind wir, deutungslos: Die Rezeption Hölderlins von ihren Anfängen bis zu Stefan George*, Stuttgart 1992. Zwei Thesen sind zentral. 1. Die Verquickung des gewandelten Hölderlinbildes mit der „chauvinistischen Hölderlinlegende“. 2. Der „Streit zweier Diskurse“ als bestimmend für die Hölderlinrezeption, „die hier Poesie und Philosophie genannt werden“. Es ist ein Streit unter Philologen. Einerseits die positivistische Literaturwissenschaft, die durch den Mangel an poetischer Sensitivität im Falle Hölderlins eklatant versagt hat, exemplifiziert durch Zinkernagel, andererseits Hellingrath mit dem „Verdienst“, „den Eigenwert des Dichterischen ins Bewußtsein gehoben zu haben“. Aber auch Bothes Vorwurf, Hellingraths „hermeneutischer Gewinn“ habe „zur völligen Entsemantisierung der späten Gedichte Hölderlins geführt“. Nicht minder verderblich die ihm angelastete „Legende“ vom „Nationalpropheten deutscher Größe“. Entscheidende Korrekturen und Differenzierungen sind geboten, um Hellingraths Individualität vom Kollektivbild des deutschen Nationalismus klar abzuheben und, über zeitbedingte Desiderate hinaus, seine überzeitliche Leistung gebührend zu gewichten. Unhaltbar ist Bothes Version von Georges „poetischer Hölderlinrezeption“ („früher als traditionell angenommen“, „eine der Hölderlinrezeption vorgängige Geistesverwandtschaft“). Die Funde Hellingraths waren das zündende

Erlebnis. Eine vom Primat des „Dichterischen“ (Integrationsfaktor des „Kreises“) losgelöste „Lehre“ verfälscht den Sachverhalt.

Paul Hoffmann, Hellingraths dichterische Rezeption Hölderlins. In: *Hölderlin und die Moderne*, 74-104.

Der Begriff ‚dichterische Rezeption‘ (siehe das vorangehende Abstract) wurde als Alternative und Opposition zur Rezeption der Wissenschaft gebraucht („der Streit zweier Diskurse“). Sie ist aber ihre Voraussetzung. Das subjektive Gedichterlebnis bildet die Grundlage für jede weitere, objektivierende Reflexion. Wir verdanken die ‚Entdeckung‘ von Hölderlins späten Hymnen Hellingraths dichterischem Gespür, ihre Entzifferung und Edierung ist seiner philologischen Kompetenz und Mühe geschuldet. Ihr Erlebnis wird durch die Erkenntnis der philologisch-historischen Rekonstruktion erweitert und vertieft. Die Spannung zwischen unmittelbarer Präsenz des Gedichts und seiner geschichtlichen Distanz kennzeichnet das Wesen ‚klassischer‘ Poesie und wird zu einem Problem der Literaturwissenschaft. Der ‚dichterische‘ Philologe Hellingrath intendiert die Integration beider Tendenzen. Die symbolistische Erneuerung der Lyrik hat das neue Verständnis Hölderlins ermöglicht. Der hohe Anspruch eines ‚sperrigen‘ Gedichts, das vertiefte Sprachgefühl und verfeinerte Formbewußtsein, die geschärfte poetologische Reflexion in der Spannung von Sprachmagie und Sprachskepsis, das alles ist Erbe des Symbolismus, wie es Hellingrath zufiel. Der Vorwurf der „Entsemantisierung“ ist in diesem Kontext unhaltbar. Die abschließenden Anmerkungen zu den Impulsen der FHA gehen auf ihr Verhältnis zu Hellingrath und dem Symbolismus ein, dem sie verpflichtet sind und wovon sie sich in ihrer Orientierung an Theoremen des Poststrukturalismus lösen. Der Weg führt über Hellingraths „Verbindung“ von „Mythos“ und „Philologie“ hinaus. Die Hellingrath angelastete „Unentschiedenheit“, Hölderlin „mythisch“ oder „modern“ zu denken, spiegelt Hölderlins eigene existentielle Problematik.

Götz Eberhard Hübner, „Thills Grab“, „Thills Dorf“, „Tills Thal, das“. Genese-Spur zu Hölderlins 'Heimath'-Entwurf im Remstal [III]. In: *Heimatblätter. Jahrbuch für Schorndorf und Umgebung* 11, 1994, 125-141.

Fortsetzung und Schluß eines im selben Jahrbuch, Bd. 9, 1992, S. 44-85, publizierten Aufsatzes gleichen Titels. Wie dort Thills Leben und Werk nebst seiner abenteuerlichen Überlieferung in seiner Bedeutung für den jungen Hölderlin ('An Thills Grab. 1789') erstmals aufgezeigt wird, fällt hier neues Licht auf sein eigenes Spätwerk: neben „Thills Dorf“ (Variante zu 'Die Wanderung') auf „Tills Thal, das“ ('Ihr sichergebauten Alpen').

Götz Eberhard Hübner, „Im stillen Schatten deines Holunderbaums“. Hölderlin 'An Thills Grab. 1789' in Grossheppach, Marbach 1995. (= Spuren; 31) Literarische Wiederbegehung des Andenkens an den Remstaler vaterländischen Dichter Johann Jacob Thill (22. Dez. 1747 - 31. März 1772) auf Spuren von

Hölderlins Ode 'An Thills Grab. 1789'. Dieses Grab, Ziel einer Dichterreise Hölderlins mit Neuffer im Herbst 1789 und abgegangen mit dem Großheppacher Alten Friedhof 1867, hat seinen Ort heute nur noch im Gedicht. Um so erstaunlicher, was daraus an Aufschlüssen über Thills zu Unrecht vergessenes Lebenswerk wie den Zeitwert vaterländischer Literatur in Schwaben zu gewinnen ist. Falsch (doppelt) gesetzte Anmerkungen, S. 3, Z. 1, und zweitletzte Zeile S. 5 nebst Titel-/ Zitate-Salat auf S. 14 stören. (Behebung für 2. Aufl. zugesagt.)

Wilhelm G. Jacobs, Geschichte als Vernunftentwicklung. Zu Hölderlins Specimen über Salomon und Hesiod. In: Hölderlin und Nürtingen, 144-151. Im Specimen und der mit diesem gleichzeitigen 'Hymne an die Freiheit' zeigt sich eine philosophische Reflexion auf die Geschichte, veranlaßt durch die exegetische Notwendigkeit (vermittelt durch Schnurrer), die ältesten Texte der Bibel so auszulegen, daß sie nicht in Widerspruch zum modernen Bewußtsein geraten. Geschichte ist Entwicklung der Vernunft, die ihre Vermögen Einbildungskraft, Urteilskraft und Vernunft (im engeren Sinn) nacheinander aktualisiert.

Christoph Jamme, „Entwilderung der Natur“. Zu den Begründungsformen einer Kulturgeschichte der Natur bei Schiller, Hölderlin und Novalis. In: Evolution des Geistes: Jena um 1800. Natur und Kunst, Philosophie und Wissenschaft im Spannungsfeld der Geschichte, hrsg. von Friedrich Strack, Stuttgart 1994, 578-597.

Ausgangspunkt ist das neue Naturbild um 1800. In diesem Zusammenhang wird neben Fichte, Schiller und Novalis auch Hölderlins Naturauffassung rekonstruiert, wie sie sich beim Übergang von Waltershausen nach Jena herausgebildet hat.

Nuno Júdice, Hölderlin e a reflexã o poética. Runa, 67-70. Ausgehend von Heideggers Deutung von Hölderlins Werk und besonders der Elegie 'Heimkunft' wird ein Grundzug des dichterischen Werks, nämlich der Widerstreit zwischen dem wirklichen und dem geistigen Sein hervorgehoben. Dieser Widerstreit wird als wesentliche und grundlegende Erfahrung des poetischen Seins erlebt. Um Hölderlins Orfismus zu verstehen, sei es wichtig, jenen Widerstreit innerhalb des Sprachbegriffs, als kontingente Form eines Ganzen zu sehen, das seine Einheit und seine Ganzheit in der „Begründung und Bedeutung des Gedichts“ verliere, geteilt „Zwischen dem Ausdrucke [der Darstellung] und der freien idealischen Behandlung“. Deshalb sei die Elegie, die in Rilkes 'Duineser Elegien' den Höhepunkt erreicht, die privilegierte Form des kommentierten Gedichts, eine Form, die zwei Momente einschließe: das der Sehnsucht, vom Bewußtsein des Verlusts verursacht, und das der Hoffnung auf eine Wiedergeburt, auf Wiederbeginn eines neuen Zyklus'.

Nils Kahlefeldt, 'Kampfgefährte Hyperion'. Eine Hölderlin-Feldpostausgabe im Zweiten Weltkrieg. In: Leipziger Jahrbuch zur Buchgeschichte 4, 1994, 209-226.

Die Publikationsgeschichte der 1943 von Friedrich Reißner zusammengestellten 'Feldauswahl' aus Texten Hölderlins wird in den Kontext der Produktion von Feldpostausgaben im Zweiten Weltkrieg gestellt und unter Hinzuziehung unveröffentlichter Dokumente rekonstruiert. Die Quellenlage erlaubt eine kritische Neubewertung der bislang einzig herangezogenen Darstellung Reißners gegenüber der Französischen Kulturbehörde aus der unmittelbaren Nachkriegszeit.

Heinrich Kaulen, Rationale Exegese und nationale Mythologie. Die Hölderlin-Rezeption zwischen 1870 und 1945. Zeitschrift für deutsche Philologie 113, 1994, 554-577.

Der Aufsatz rekonstruiert die Wirkungsgeschichte Hölderlins zwischen 1870 und 1945 im Blick auf ihre zentralen Wendepunkte bei Nietzsche, Dilthey, Hellgrath und Kommerell. Dabei werden einige grundlegende Aspekte des Rezeptionsprozesses neu beleuchtet. Die für die Hölderlinforschung typische Spannung von rationaler philologischer Arbeit und ahistorischer Mythisierung liefert zudem wichtige Aufschlüsse über die Wissenschaftsgeschichte im frühen 20. Jahrhundert.

Wolfgang Klimbacher, Walther Eidlitz und die expressionistische Hölderlin-Rezeption. In: Expressionismus in Österreich. Die Literatur und die Künste, hrsg. v. Claus Amann, Wien 1994, 437-452.

Über ein biographisches Rekonstruktionsfragment des Autors hinaus beschäftigt sich diese Studie zunächst allgemein mit der expressionistischen Hölderlin-Rezeption und mit den „Voraussetzungen für die Neuentdeckung Hölderlins“ im 20. Jahrhundert und fixiert dabei als ein Attraktionsmoment seinen Wahnsinn, den die Expressionisten für ihre Zeitkritik fungibel machen; im Anschluß daran wird das Drama 'Hölderlin. Szenen aus einem Schicksal' (1917) analysiert und Bezug genommen auf das von Eidlitz interpretierte Verhältnis Hölderlins zur Französischen Revolution und auf Eidlitz' Interpretation des Wahnsinns Hölderlins, da sich hierin spezifische Ideologeme finden, die die ideologische Position des Autors fixieren. Die Aufnahme durch die Theaterkritik wird ebenso perspektiviert. Auch auf die literarbiographische Dimension der Vernetzung von biographischem Faktum und literarischer Fiktion ist verwiesen.

Michael Knaupp, Zur Edition des Homburger Folioheftes in der Münchner Ausgabe. In: Hölderlin und Nürtingen, 203-212.

Der Beitrag stellt die 1992/93 im Hanser-Verlag erschienene dreibändige Studienausgabe sämtlicher Werke und Briefe Hölderlins vor, die die Texte in Originalorthographie enthält und dazu eine reiche Auswahl von Textvarianten. Die Reinschriften, Entwürfe und Fragmente des Homburger Folioheftes werden

darin, wie auch andere Sammelhandschriften, im Zusammenhang als konstituierte Texte wiedergegeben. Entwurfsprozesse werden im Kommentarband ausführlich dokumentiert. Neben einigen Neuentzifferungen ergaben sich bei der Neuedition des Homburger Folioheftes vor allem in der letzten Textstufe von 'Brod und Wein', in der ersten Fassung von 'Der Einzige', sowie in den Entwürfen zu den beiden späteren Fassungen dieses Gedichtes und in Hölderlins letzter Hymne 'Mnemosyne' von bisherigen Ausgaben abweichende Textkonstitutionen.

Eva Kocziszky, „Wenn einer in den Spiegel siehet...“. Hölderlin und das Oedipus-Drama. *Recherches germaniques. Revue annuelle* 25, 1995, 133-158. Der Aufsatz will einige Grundsätze früherer Interpretationen in Frage stellen. Fällt der Hölderlinsche Oedipus seiner unendlichen Wahrheitssuche anheim oder hat seine Fehldeutung konkreten politischen und existentiellen Kontext? Wenn man wagt, die Anmerkungen mit dem Religionsfragment zu verbinden, kann das letztere ausführlich belegt werden. Im zweiten Teil wird 'In lieblicher Bläue' im Kontext der Oedipus-Übersetzung auf seine Spiegel-Metaphorik hin erläutert.

Masashi Koiso, Hölderlin kokyô-sekai no shisô to kôzô (Idee und Struktur in Hölderlins Heimat). In: *Yamanashi-Daigaku kyôikugakubu kenyûhokoku* (Memoirs of the Faculty of Liberal Arts and Education), Yamanashi University, Kofu 1994, 56-65.

Textanalyse (HF 307/45-46) und Interpretation (HF 45 oben ca. 15 Zeilen). Ich weise nach, worauf sich „es“ (Z. 3, 4) bezieht, und was jedes der darauf bezogenen Worte kontextuell bedeutet. Ein Widerspruch der Antwort der Muse (Z. 3, 4) wird durch die adversative Konjunktion „aber“ (Z. 5) aufgeklärt. Ich deute, „es“ betreffe eine neue Heimat, die mit dem Eigenen = „Das Vaterland“ (Z. 8), dessen „freier Gebrauch das Schwerste“ ist, gleichzusetzen ist und in der Wendung das Unmögliche erst möglich macht.

Masashi Koiso, Herudarin kokyôron-josetsu, shuppatsusha no shisô (Das Problem der Heimat und Wanderschaft bei Hölderlin). In: *Bungaku, kikan*. [N.F.] 5, 1995, 122-135.

Daß Hölderlin seine heimatliche Stadt und Landschaft immer wieder verläßt, bestimmt seine Auseinandersetzung mit dem Problem Heimat. Der Hymnen-Entwurf 'Heimath' (HF 307/38-39), auf dessen fragmentarischen Anfang man sich lange konzentriert hat, muß unter diesem Gesichtspunkt in seiner ganzen Struktur textkritisch analysiert werden. Hier wird die Voraussetzung einer großen Heimat-Hymne geschaffen.

Hans Joachim Kreutzer, Tönende Ordnung der Welt. Über die Musik in Hölderlins Lyrik. In: *Ders., Obertöne: Literatur und Musik. Neun Abhandlungen über das Zusammenspiel der Künste*, Würzburg 1994, 67-102. Wiederabdruck in: *Hölderlin und die Moderne*, 240-279.

In einem doppelten Kursus werden sämtliche Zeugnisse der biographischen Überlieferung und alle Themen, Motive und Bilder der Dichtung Hölderlins unter dem Vorzeichen ‚Musik‘ im weitesten begrifflichen Verständnis, geprüft. Hölderlin hat zeitlebens in großer Selbstverständlichkeit Musik ausgeübt, Flöte und Klavier gespielt, mit Vorzug im Zusammenwirken. Seine Kenntnis der zeitgenössischen Musik erstreckte sich auf die Vorklassik, unter Einschluß Mozarts, bis hin zum frühen Beethoven. Einsames Phantasieren am Klavier in seiner zweiten Lebenshälfte geht wohl nicht nur zeitlich einher mit der Erschütterung seines Bewußtseins. – Von grundlegender Bedeutung für Hölderlins Dichtungsauffassung sind die in der altgriechischen Philosophie entwickelten Vorstellungen von der Weltenharmonie, sie bilden das Zentrum der Tübinger Hymnen. Durchbruchartig entsteht mit der Formulierung der Druckfassung des 'Hyperion' erstmals eine durchgehend in diesem Sinne von Musik geprägte Dichtersprache. In der Erwartungs- und Zukunftsspannung, gerichtet auf die Wiederkehr eines harmonischen Weltzustandes, zeigt sich in Hölderlins späten Gesängen eine zunehmende Gefährdung sowohl des Dichters selbst wie seiner Dichtungen, im Wechselverhältnis mit dem besonderen Fragmentcharakter dieser Werke.

Matthias Kroß, Jugendfreundschaft. Hölderlin, Hegel, Schelling. In: *Deutsche Freunde – zwölf Doppelporträts*, hrsg. v. Thomas Kauflauf, Berlin 1995, 51-91.

Der Aufenthalt Hölderlins im Tübinger Stift und seine Freundschaft mit Schelling und Hegel werden mit dem kulturgeschichtlichen, aber auch philosophiehistorischen Kontext der Zeit in Beziehung gesetzt. Das Hauptziel der Darstellung besteht darin, durch die Nachzeichnung der spezifischen Atmosphäre des schwäbischen Pietismus die Voraussetzungen, durch die Schilderung der rechtsrheinischen Aufnahme der Französischen Revolution die Veranlassung und durch die Beschreibung des intellektuellen Austauschs die Grundlagen und Motive für die Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der geistigen Entwicklung der drei ‚Idealisten‘ im Stift sowie in ihrem weiteren Lebensweg nachzuzeichnen.

Gerhard Kurz, Winkel und Quadrat. Zu Hölderlins später Poetik und Geschichtsphilosophie. In: *Hölderlin und die Moderne*, 280-299.

Der Vortrag untersucht im Ausgang von einer Analyse von Hölderlins Brief an Seckendorff (12.3.1804) die Funktion der geometrischen Metaphorik in Hölderlins Spätwerk.

Gunter Martens, „Das Eine in sich selbst unterschiedne“. Das „Wesen der Schönheit“ als Strukturgesetz in Hölderlins 'Hyperion'. In: *Neue Wege*, 185-198.

Das Heraklit-Wort vom „Einen in sich selber unterschiednen“, mit dem Hyperion im sog. Athener-Brief seiner Begleiterin Diotima das „Wesen der Schönheit“

erläutert, faßt eine poetologische Grundfigur, die maßgebend Aufbau und Bildlichkeit des Hölderlinschen Romans bestimmt und darüberhinaus den Bogen schlägt zu den späteren dichtungstheoretischen Reflexionen der Homburger Aufsätze. Die angestrebte „Versöhnung“ des Entgegengesetzten, von Vergangenheit und Zukunft, von Orient und Okzident, von Körper und Geist ist in Hölderlins Werk gedacht und gestaltet als eine höchst spannungsvolle Einheit, in der die Widersprüche nicht zum Ausgleich kommen, sondern wirksam bleiben als Antriebskräfte für einen nicht endenden Prozeß der Veränderung und Neukonstitution von Bedeutung.

Wolfgang Martin, Poetologische Bemerkungen zu Hölderlins Fragment 'Tinian'. In: Hölderlin und Nürtingen, 175-190.

'Tinian' gewinnt sein Thema aus dem Reisebericht der Anson-Weltumsegelung. Es dichtet den Wirkungszusammenhang zwischen den Abendländischen und der entdeckterisch erschlossenen ‚neuen Welt‘, der auch andere Landschaften Hölderlins durchschichtet. Dem Sachverhalt des kolonialistischen Genozids begegnet das Gedicht mit einem warnenden Hinweis, der wie eine reflektierende Vorwegnahme der bis heute irritierenden Geschichte der Südsee-Insel anmutet.

Fernando J.B. Martinho, Ecos de Hölderlin na poesia contemporânea portuguesa. Runa, 227-242.

Der Vortrag beschäftigt sich mit der Rezeption Hölderlins in Portugal zwischen 1938 und 1993. In diesem Zusammenhang wird auf die Tatsache hingewiesen, daß Hölderlins Werk mittels verschiedener Quellen bekannt und rezipiert worden ist, namentlich: die Philosophie Heideggers und die französische existenzialistische Philosophie; einflußreiche Übersetzungen, besonders die Paulo Quintelas und die Jorge de Senas. Dazu noch die konvergierenden Ansätze von Dichtern wie z.B. Cinatti und Sophia. Schließlich wird eine Erzählung von M. Gabriela Llansol erwähnt, die sich von Hölderlins Werk und Biographie inspirieren läßt.

Gottfried Meinhold, Die Deutung des Schönen. Zur Genese der intellectualen Anschauung bei Hölderlin. In: Evolution des Geistes: Jena um 1800 – Natur und Kunst, Philosophie und Wissenschaft im Spannungsfeld der Geschichte, hrsg. v. Friedrich Strack, Stuttgart 1994, 373-392.

Hölderlins Denken erhielt während seiner Jenenser Zeit 1794/95, angeregt durch Fichte und Schiller, Anstöße für einen vereinigungsphilosophischen Ansatz, der in den Jenaer Vorstufen zum Hyperion zutage tritt: Die Suche nach einem Begriff für das, worin Subjekt und Objekt vereinigt sind, nach dem höchsten Vereinigungsgrad, führt in den Jenaer 'Hyperion'-Fragmenten nur bis dahin, das Lächeln des Schönen zu deuten, um das „hohe Urbild aller Einigkeit“ in der Schönheit zu erschließen. Der Deutungsvorgang betrifft vorrangig volle ästhetische Rezeptivität, die als Einheit von offenbarem Erlebnis und Erkenntnis zu begreifen ist. Diese Leistung wird in der nachjenaischen Zeit, in

die auch das Fragment 'Urtheil und Seyn' zu gehören scheint, genauer bestimmt, und zwar als „intellectuale Anschauung“, die bei Hölderlin theoretisches und ästhetisches Vermögen zusammenschließt.

Anabela Mendes, Preceptor, mentor, professor. Variações da acto pedagógico em J.M.R. Lenz, H.v. Kleist e F. Hölderlin. Runa, 145-159.

Der Brief als kulturelle Materialisation und als Ort der Reflexion über Erziehung und Bildung zeigt Aspekte, die andere Quellen nicht vermitteln können. Die drei ausgewählten Autoren teilen sich durch ihre entsprechende Korrespondenz als Pädagogen mit und demonstrieren zugleich die öffentliche und private Komplexität der Erziehungsprozesse ihrer Epoche.

Hans-Ulrich Mielsch, Friedrich Hölderlin in Hauptwil. In: Ders.: Die Schweizer Jahre deutscher Dichter: Christoph Martin Wieland, August Wilhelm von Schlegel, Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Hölderlin, Heinrich von Kleist, Zürich 1994, 200-223, Taf. XVIII-XX.

Im Rahmen seines kulturgeschichtlichen Essays 'Die Schweizer Jahre deutscher Dichter' (Goethezeit) gibt der Autor trotz der spärlichen Quellenlage eine eindruckliche Darstellung von Hölderlins nur 3 Monate währendem Aufenthalt in Hauptwil als Hofmeister bei der Familie Anton von Gonzenbach. Dokumente aus dem Stuttgarter Freundeskreis beleuchten die der Zeit in Hauptwil vorausgegangene Lebenssituation des Dichters. Auf der Grundlage der dort geschriebenen Briefe gewinnt der Leser ein sorgfältig gezeichnetes Bild Hölderlins vor dem Hintergrund der schweizerischen Lebenswelt um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert. Der Anblick der Alpen verdichtete sich in seinem Werk zu einem Topos des Göttlichen, dem man in seiner Dichtung bis hin zu den späten Bruchstücken immer wieder begegnet.

Günter Mieth, Ein Rückblick auf öffentliche Hölderlin-Ehrungen 1970. In: Im Zwielficht des Jahrhunderts. Beiträge zur Hölderlin-Rezeption, hrsg. v. Alfred Klein, Günter Mieth, Klaus Pezold, Leipzig 1994, 49-65.

Der Vortrag geht öffentlichen Hölderlin-Ehrungen aus Anlaß des 200. Geburtstages des Dichters nach und verfolgt dabei besonders die von Pierre Bertaux auf der Düsseldorfer Tagung der Hölderlin-Gesellschaft von 1968 mit der These von Hölderlin als Jakobiner ausgelöste Debatte. Einbezogen werden Hölderlin-Veranstaltungen, auch solche nicht öffentlicher Art, in den damaligen beiden deutschen Staaten.

Rainer Nägele, Schriftverkehr. Hölderlin. Kafka. Benjamin. In: Im Zug der Schrift, hrsg. v. Norbert Haas, Rainer Nägele, Hans J. Rheinberger, München 1994, 171-189.

Was Benjamin den „wolkigen Kern“ von Kafkas Schriften nennt: „Umkehr zur Schrift“ bezeichnet im Unterschied zu konventionellen Modellen von „Erlebnis

und Dichtung“ eine spezifische Produktion von Erfahrung in der Dichtung. Der Essay versucht, in einer intertextuellen Lektüre von Texten Hölderlins, Kafkas und Benjamins das Verhältnis von Schrift und Erfahrung im Modell einer Umkehr als Schrift-Verkehr nachzuzeichnen.

Horst Nalewski, Walter Werners Gedicht 'Hölderlin auf dem Gleichberg'. In: Palmbaum. Literarisches Journal aus Thüringen, Rudolstadt 1995, 39-47.  
Walter Werner (1922-1995), Lyriker aus südwestthüringer Landschaft, schrieb dieses Gedicht 1968. Endpunkt einer langen Annäherung: vom Zufallsfund des 'Hyperion' im Bücherhaufen des Hofes einer Bad Berkaer Villa, 1946; über das Georg-Maurer-Seminar am *Becher-Institut Leipzig* mit der Entdeckung der 'Dichter-Sprache', 1958; den 'Opfergang' im Ringen um das eigene Gedicht – gegen Außen-Anspruch und Innen-Einsicht, 1968; schließlich den scheuen 'Brief an einen Dichter', 1980. Grenzüberschreitendes Verlangen von Thüringen nach Württemberg, von Teilung nach Einheit. Angesichts des 'Gleichbergs' verschränken sich Zeiten und Subjekte; 1794/1968; Hölderlin/Werner. Das Gedicht öffnet sich der Rezeption unterschiedlicher Zeitmomente: einem Verstehen aus Hölderlinscher Biographie, 1970; einem Verstehen aus national-kultureller Sehnsucht, 1988; einem Verstehen aus existentiellem Verunsichert- und Ratlossein, 1994.

Margarida Braga Neves, Humanismo e comunicação. Jorge de Sena, tradutor de Hölderlin. Runa, 243-257.  
Für Jorge de Sena (Lissabon 1919 – Santa Barbara, Kalifornien 1978), eine der hervorragendsten Figuren der portugiesischen Kultur dieses Jahrhunderts – Dichter, Erzähler, Romancier, Dramaturg, Kritiker etc. –, stellte die Übersetzung, und besonders die Übersetzung von Poesie, niemals eine ‚Ingres-Violine‘ dar. Die Zeitspanne, die seine Übersetzungen abdecken, umfaßt annähernd 27 Jahrhunderte. Dieses Panorama enthält, ohne anthologische Absicht, westliche Poesie, aber auch chinesische oder arabische u.a.; 1000 Gedichte von 225 Dichtern – diese Zahlen sprechen deutlich von dem Ausmaß seines Unternehmens. Die Beziehungen de Senas zur deutschen Kultur drücken sich vielleicht schon in der Tatsache aus, daß er über 30 Dichter übersetzt hat – von Heine zu Paul Celan, von Angelus Silesius zu Rilke, Novalis, Brecht, Nietzsche oder Hölderlin. Bezeichnender aber mag zum einen sein, daß er Mottos von Goethe, Morgenstern oder Wittgenstein benutzte, zum anderen, daß die Texte Vertrautheit im Umgang mit diesen und anderen aufweisen, wie sein dichterisches Werk zeigt.

Klaus Pezold, So kam ich unter die Deutschen. Stationen und Probleme der Hölderlin-Rezeption im Deutschland des 20. Jahrhunderts. In: Im Zwielficht des Jahrhunderts. Beiträge zur Hölderlin-Rezeption, hrsg. v. Alfred Klein, Günter Mieth, Klaus Pezold, Leipzig 1994, 33-48.  
Druckfassung eines 1993 an der University of Strathclyde, Glasgow, gehaltenen

Vortrags zu Aspekten der deutschen Hölderlin-Rezeption im 20. Jhd. Im Zentrum stehen dabei die Hölderlin-Jubiläen 1943 und 1970 als „polare Kristallisationspunkte für gegensätzliche Entwicklungswege der Hölderlin-Rezeption“, von wo aus einzelne Rückblicke auf deren Vorgeschichte im frühen 20. Jhd. bzw. im Vormärz unternommen werden.

Bart Philipsen, Gedenken und Versprechen in Hölderlins Turmdichtung. In: Tragische Kultur, 123-137.  
Hölderlins späte Ode 'Wenn aus der Ferne' wird einer rhetorischen Analyse unterworfen, von der eine ethisch-performative Dialektik des *Gedenkens* und *Versprechens* („Geständniß oder der Hände Druk“) aufgedeckt wird. Jenseits der Alternative von Vergessen und Erinnern wird hier eine *mémoire involontaire* inszeniert, die das bewußte und gewollte Andenken noch verschärft und ergänzt, letztendlich aber auch durchkreuzt und ‚korrigiert‘.

Hans-Georg Pott, Zur Kulturgeschichte des Deutschlandbildes bis zur Romantik. Mit einem Ausblick auf Hölderlin. In: Poetisierung – Politisierung. Deutschlandbilder in der Literatur bis 1848, hrsg. v. Wilhelm Goessmann, Paderborn 1994, 63-74.  
Ausgehend von der Frage nach der gesellschaftlichen Funktion des Deutschlandbildes (und allgemein: nationaler Ideologien) und einem Aufriß der deutschen ‚Nationalgeschichte‘ werden Herders, Schopenhauers, Jakob Grimms und schließlich Hölderlins Bezüge zum nationalen Gedanken gestreift. Von Hölderlins frühen Gedichten (unter dem Einfluß Klopstocks) über die Elegie 'Der Wanderer' bis zur späten Hymne 'Germanien' erweisen sich Worte wie Deutschland, die Deutschen, Vaterland, Heimat als „gebrochene Namen“, die nur durch stupide Gewalt, vor allem in der national-völkischen Ideologie, vereinnahmt werden können.

Christoph Prignitz, Carl Eugen von Württemberg im Urteil Friedrich Hölderlins. In: Aufklärung, Vormärz, Revolution. Jahrbuch der „Internationalen Forschungsstelle Demokratische Bewegungen in Mitteleuropa von 1770-1850“ an der Universität Innsbruck, Frankfurt am Main 1994, 95-104.  
Der Aufsatz schildert knapp die Übergriffe Carl Eugens gegen die ständische Verfassung Württembergs, die Klage der Stände bei Kaiser und Reich sowie den ‚Erbvergleich‘, mit dem der herzoglichen Macht feste Grenzen gesetzt wurden. Dann geht es darum, wie Hölderlin seinen Landesherrn sah. Kritische Äußerungen des jungen Dichters aus dem Tübinger Stift, seine Bewunderung für Schubart, das wohl prominenteste Opfer Carls, und Hölderlins Opposition gegen die Kontrolle des Stifts durch den Herzog werden analysiert. Hölderlin baute auf die Landesverfassung als Garantie gegen herzogliche Willkürakte. Seine Erfahrungen unter Carl Eugen ließen ihn stets die Beschränkung der fürstlichen Gewalt als notwendig empfinden.

Norbert Rath, Kriegskamerad Hölderlin. Zitate zur Sinngebungsgeschichte. In: Neue Wege, 219-241.

Der Aufsatz befaßt sich mit dem Mißbrauch von Texten Hölderlins für die Durchhaltepropaganda in den letzten beiden Jahren des Zweiten Weltkriegs. Die Hölderlin-Gesellschaft wird 1943 unter der Schirmherrschaft von J. Goebbels gegründet. Im gleichen Jahr kommt eine (sogleich vergriffene) 'Hölderlin-Feldauswahl' in einer Auflage von 100.000 Exemplaren heraus. 1944 wird Hölderlin in der 'Iduna', dem ersten Jahrbuch der Hölderlin-Gesellschaft, zum Beispiel von G. Schuhmann, H. Pongs, H. Burte, H. Haering mit Hilfe von Vereinseitigungen und Verfälschungen in Anspruch genommen für die Rechtfertigung und Sinngebung des Sterbens in beiden Weltkriegen. „Der zum Priester, Seher, Propheten, Stifter, Krieger, Heros stilisierte, ja zum Führer ernannte Hölderlin wird dann zwangsweise in den Krieg eines anderen Führers eingezogen, er soll an der ideologischen Front seine Dienste tun, in der Agonie des Dritten Reiches Opfer und Untergang verherrlichen. Die Dichtung Hölderlins [...], für die der Frieden höchstes Gut ist, schrumpft zusammen zum Material einer Sinngebungsmaschine für den totalen Krieg.“ (Rath, S. 220 f.)

Manuela Ribeiro Sanches, Hölderlin e a „estrada do exílio“. Acerca das interpretações de Lukács e Benjamin. Runa, 161-185.

Lukács' Essay 'Hölderlins Hyperion' und Benjamins Briefauswahl und Kommentare zu den zwei Fassungen von 'Deutsche Menschen', werden erörtert und verglichen. Was uns an diesen Darstellungen interessiert, ist nicht die stets für abgeschlossen gehaltene, doch stets wieder neu aufgeworfene Frage nach Hölderlins 'Jakobinismus', sondern die nach dem Standpunkt, von dem aus Geschichte geschrieben und gedeutet wird. Die Abweichungen in der Bewertung und Deutung Hölderlins treten hier besonders scharf hervor und können als kennzeichnend für die Stellungnahmen beider Autoren gelten, nicht nur in Bezug auf eine Figur, die sie vor der Ausnutzung während des Dritten Reiches schützen wollten, sondern überhaupt hinsichtlich politischer Fragen, die sich nicht in der Debatte um den Nationalsozialismus erschöpfen, sondern uns noch heutzutage zum Nachdenken anregen.

Gerhard Schäfer, Der Spekulative württembergische Pietismus des 18.

Jahrhunderts – Systeme und Ausstrahlung. In: Hölderlin und Nürtingen, 48-78. Die Träger des Spekultativen württembergischen Pietismus (J.A. Bengel, F.C. Oetinger, M. Hahn, Ph.M. Hahn) entwickeln vor allem mit Hilfe von Sensus communis und Kabbala Systeme, die ein konstruktives Gespräch mit Zeitströmungen ermöglichen. Hölderlin kennt besonders das System von Oetinger und läßt etwa vom Ende der Frankfurter Zeit Anregungen daraus in sein Werk einströmen.

Gerhard Schildberg-Schroth, Eigenname und Literarizität. Aspekte zur intertextuellen Interpretation (Hölderlin/Celan). Kieler Beiträge zur deutschen Sprachgeschichte 16, 1995, 303 ff.

Im Zshg. der Anwendung eines Modells zur Abgrenzung und Interpretation literarischer von nicht-literarischer onomastischer Funktionalität wird Hölderlins Gebrauch des Namens *Diotima* thematisiert. Nach der Ode 'Der Abschied' wird dessen Funktion in den Gedichten 'Diotima', 'An Diotima', 'Wenn aus der Ferne' verfolgt, um die dabei erreichten Interpretationen zur Basis eines zweiten, 'spontaneren' intertextuellen Sprunges – zu Celans 'Tübingen, Jänner' – zu machen.

Holger Schmid, Wörtlichkeit Hölderlins. In: Neue Wege, 243-267.

Kritisch geprüft wird, neben einem der Unbrauchbarkeit verdächtigen Textbegriff, eine nach 'Allegorie' forschende Einstellung und der in mancherlei Form geläufige Topos eines 'späten Widerrufs'. Dem folgt eine auf Wörtlichkeit gerichtete Charakteristik des poetischen Werks aus Begriffen der späten Poetik Hölderlins, wie Natur, Orient, Apollonsreich, Geschick, Zäsur, Gleichgewicht.

Jochen Schmidt, Hölderlin im 20. Jahrhundert. Rezeption und Edition. In: Hölderlin und die Moderne, 105-125.

Nach einem kurzen Rückblick auf die Hölderlin-Rezeption des 19. Jahrhunderts Darstellung der wesentlichen Stationen, Instanzen und Aspekte der Hölderlin-Rezeption im 20. Jahrhundert. Besondere Betonung der Funktion in der modernen Lyrik, der ideologischen Vereinnahmungen und des 'Hölderlin-Obskurantismus'. Dann folgt ein Überblick über die Leistungen der Großen Stuttgarter Ausgabe und der Frankfurter Hölderlin-Ausgabe – nach der einleitenden Kurzcharakterisierung von Hellingsgraths initiatorischer Edition.

Jochen Schmidt, „Eigenhändig aber verblutete er“. Zur Problematik moderner Übersetzungseditionen am Beispiel der Frankfurter Hölderlin-Ausgabe. Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 39, 1995, 230-249.

Erstmalige Analyse der drei Übersetzungsbände der FHA. Nachweis, daß der Dokumentation immer wieder Ausgaben zugrundegelegt wurden, die Hölderlin nicht benutzte, daß andere Vorlagen unvollständig wiedergegeben und die massenhaften und für die Übersetzung folgenreichen Textverderbnisse in den Vorlagen meistens nicht oder irreführend markiert wurden; ferner, daß die Interlinear-Version systematisch verfehlt und durch Hunderte von Fehlern entstellt ist; schließlich, daß die Textedition durch häufige Fehlkonjekturen und einen Serienfehler die StA weit unterbietet.

J.A. Segurado e Campos, A tragédia de 'Empedokles'. Runa, 85-97.

Zwischen 1797 und 1800 arbeitete Hölderlin an der Tragödie 'Der Tod des Empedokles', ohne sie jedoch zu beenden. Der Grund dafür ist in der Ausein-



andersetzung Hölderlins mit der griechischen Tragödie zu suchen, deren tragischer Held und Konflikt direkt aus der Handlung erwachsen. Empedokles indessen ist kein handelnder Held sondern eher philosophisch-kontemplativ eingestellt, und seine stoisch-pantheistische Haltung prädestiniert ihn kaum zum tragischen Konflikt. Sogar sein Selbstmord ist nicht Folge von Handlungen sondern Endpunkt einer geistigen Entwicklung oder einer nur schwach herausgearbeiteten Hybris. Aus dem ‚Dialog‘ zwischen dem tragischen Sophokles und dem lyrischen Pindar (die er ins Deutsche übertrug) gewinnt Hölderlin schließlich die Einsicht, daß sich sein Thema nicht zur Tragödie eignet. Seine späteren Hymnen bestätigen den ‚Sieg‘ Pindars über Sophokles.

Teresa Seruya, Wilhelm Waiblinger e Hölderlin: aspectos literários duma relação. Runa, 115-129.

Geboren, als Hölderlins geistige Verstörung sich schon ankündigte und lange vor ihm verstorben, entwickelte der schwäbische Dichter W. Waiblinger (1804-30) ein zwar zeitlich beschränktes, aber dennoch intensives Verhältnis zu ihm. Die Beziehung wird hauptsächlich anhand von zwei Texten ausgelegt: dem Briefroman ‚Phaëthon‘ (1823), wohl ein erstes Zeugnis der ‚Hyperion‘-Rezeption, und der biographischen Erzählung ‚Friedrich Hölderlins Leben, Dichtung und Wahnsinn‘ (geschr. 1827, veröff. 1831), einer nach Pierre Bertaux bahnbrechenden Studie des „Falls Hölderlin“. Im ‚Phaëthon‘ werden der Titel aus dem damaligen Kontext heraus und die Figur der Atalanta im Vergleich zu Diotima diskutiert. Der Hölderlin-Text wird mit Döblins Ablehnung des psychologischen Romans in Verbindung gebracht und in die Nähe der ‚Somatiker‘-Periode in der deutschen Psychiatriegeschichte um 1830 gerückt. Der Beitrag möchte auch auf W. Waiblinger als einen der portugiesischen Germanistik unbekanntem Autor aufmerksam machen.

Takako Shikaya, Tragödie und Zeit. Die Theorie der Tragödie in Hölderlins Anmerkungen zur Sophokles-Übersetzung. In: Doitsu-bungaku-kenkyū / Kyōto daigaku Sōgōningengakubu Doitsugo bukai. Kyōto 1994, 67-102.

Ausgehend davon, daß Hölderlin in seiner späten Sophokles-Deutung zu der Einsicht gelangt ist, die Tragödie habe es ausgezeichneterweise mit der *Zeit* zu tun, legt der Verf. als sein Eigentümliches dar, wie die *Zeit* als „müßige“ oder „reißende“, vor allem aber als die im äußersten Leiden empfundene *Zeit*, die sich der Heideggerschen „Sorge“ nähert, eine zentrale Rolle in Hölderlins Theorie des Tragischen spielt.

Takako Shikaya, Hölderlin, Dichter jenseits des Idealismus. In: Idealismus mit Folgen. Die Epochenschwelle um 1800 in Kunst und Geisteswissenschaften. Festschrift zum 65. Geburtstag von Otto Pöggeler, hrsg. v. Hans-Jürgen Gawoll und Christoph Jamme, München 1994, 263-272.

Der Verf. zeigt, inwiefern Hölderlin, der in seiner frühen Fichte-Kritik und

theoretischen Reflexion zur ‚Empedokles‘-Tragödie die Genese des deutschen Idealismus mitbestimmte, selber den Idealismus durch die Erfahrung eines deus absconditus überwand, und mit der sich auf das Kommende beziehenden dichterischen ‚Erinnerung‘ in den Hymnen ‚Andenken‘ und ‚Mnemosyne‘ auf ein *Jenseits des Idealismus* verwies.

Maria Helena Gonçalves da Silva, A Grécia como instrumento de renovação e de afirmação do pátrio. Runa, 71-84.

Überzeugt, daß nur die Geschichte das Göttliche verwirklichen könne, erkennt Hölderlin in einer Zeit der revolutionären Enttäuschung und der nationalen Selbstbehauptung, daß nur das authentisch Vaterländische den Weg zu einer neuen kulturellen Ordnung öffnen, die Finsternis seiner Zeit vertreiben und in Deutschland eine neue Epoche anbrechen lassen könnte. Auf dem Höhepunkt der Klassik stellt Hölderlin sein Interesse für die griechische Kultur hinter die Notwendigkeit einer im Vaterländischen und Nationalen begründeten Kulturrevolution für sein Deutschland. Indem er eine von den freiheitlichen Bestrebungen der Aufklärung geprägte pädagogische Perspektive einnimmt, die auf einer ins Mythische gewendeten Geschichtsauffassung gegründet ist, vergleicht der Dichter das griechische mit dem deutschen Universum und unterscheidet zwei einander entgegengesetzte Linien in den zeitlichen Bewegungen und deren Antriebskräften. Hölderlin schließt daraus, daß Deutschland von den Griechen der klassischen Zeit lernen sollte, sein Schicksal vollkommen zu gestalten, um so die Entstellungen zu vermeiden, deren Opfer die Griechen geworden seien. Denn die Deutschen verfügten über Eigenschaften, die ihnen angeboren, den Griechen aber ursprünglich fremd gewesen seien. Diese Logik der Individuation des Vaterländischen, die eine Wiederbelebung der griechischen Kunst und Kultur voraussetzt und aus der eine neue Sichtweise der Wichtigkeit Hellas‘ für Deutschland hervorgeht, was das Erlernen und die Herausbildung des Angeborenen betrifft, entfernt Hölderlin von den poetologischen Auffassungen seiner Zeit.

Jürgen Söring, Zur Poetologie von Naturerfahrung in Hölderlins Hyperion. In: Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts 1994, 82-107.

Die Auslegung und Deutung einiger Landschaftsbilder als perspektivisch zentrierter Vergegenwärtigung und Verknüpfung der Elemente einer natürlichen Ordnung nach einem bestimmten Baugesetz bringt den ‚Hyperion‘-Roman in Zusammenhang mit einem spezifisch ‚modernen‘ Natur-Diskurs, der sich bei Hölderlin noch im Vertrauen auf die Selbstheilungskraft der Natur als Absage an die exzentrisch fehlgeleiteten Formen neuzeitlich-defizitärer Poiesis, Praxis und Theorie sowie zugleich als Plädoyer für eine naturgemäße Einstellung versteht, die – neben dem praktisch nutzenden Brauchen und ästhetischen Genießen – den Gedanken der ‚kultischen‘ Pflege sowie der poetischen Hervorbringung der Natur als des alles Durchwaltenden in ihr ‚dichterisch wohnendes‘ Anwesen zur Geltung bringt.

Friedrich Strack, Das Ärgernis des Schönen. Anmerkungen zu Dieter Henrichs Hölderlindeutung. In: DVjS 46, 1994, 155-169.

Im Hinblick auf Fichtes Selbstbewußtseinstheorie (und deren Überwindung) sowie die Entfaltung der idealistischen Philosophie hat Dieter Henrich Hölderlins Denken eine zentrale Position eingeräumt. Ob der philosophische Entwurf 'Urtheil und Seyn' dabei als „Schlüsseltext“ gelten kann und ob Hölderlins Schönheitsidee als Explikation des Bewußtseinsgrundes zu begreifen ist, steht zur Diskussion.

Katsumi Takahasi, Hölderlins 'Nacht' (1800). (1) Residenzstadt. In: Forschungsberichte der Universität Kochi, Geisteswissenschaften, Kochi 1994, 1-38.

Der Verfasser ist der erste, der schon in den ersten sechs Versen von Hölderlins 'Brod und Wein' die Anwendung des Paradoxes entdeckt hat, das sich in Hölderlins 'Grund zum Empedokles' findet: „Die fremden Formen müssen um so lebendiger seyn, je fremder sie sind, ...“. Hier geht es m.a.W. um ein ideales „Romantisieren“ des Novalis, „dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Ansehn“ zu geben.

Katsumi Takahashi, Gedanken über Hölderlins 'Hälfte des Lebens' (1805) – Pensées sur 'Moitié de la vie' (1805) de Hölderlin. In: Forschungsberichte der Universität Kochi, Geisteswissenschaften, Kochi 1994, 55-70.

Wie Eibl (1983) ist zwar der Verfasser derselben Meinung: Wer in der winterlichen Hälfte des Lebens ein „Ende des Dichtertums“ finde, dem fehle eben das „Poetische“ (HJb 23, 1982/83, S. 187). Aber nicht Eibls „Blick hinter den Spiegel“, sondern der in die spiegelreine Wahrheit vollende des Dichters ‚heilignüchterne‘ Einsicht. Dies zeige u.a. der Gang der Farbvorstellungen (Vertiefung ins Blaue).

Peter Utz, „Es werde Licht“. Die Blindheit als Schatten der Aufklärung bei Diderot und Hölderlin. In: Der ganze Mensch, Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. DFG-Symposium 1992, hrsg. v. Hans-Jürgen Schings, Stuttgart 1994, 371-389.

Hölderlins Ode 'Der blinde Sänger' wird in diesem Beitrag auf dem Hintergrund des anthropologischen Aufklärungsdiskurses über Blindheit gelesen. In ihm markiert sie einen ästhetischen Eckpunkt und Grenzwert: Der Umschlagspunkt von Blindheit und Sehen, von „Nacht“ und „Licht“, wird in Hölderlins Ode zum geschichtsphilosophischen Ort der poetischen Rede selbst, zum Ort, an dem diese in ihren spannungsvollen Metaphern aufblüht.

Freyr Roland Varwig, Rhetorik und Sprachunterricht im Umkreis des jungen Hölderlin. In: Hölderlin und Nürtingen, 152-174.

Der Aufsatz argumentiert zu den folgenden Thesen: 1) Hölderlin erwarb sein

Wissen um Redekunst und Sprachkultur zunächst am Muster des Lateinischen und Griechischen; 2) Sein Lehrbuch der Rhetorik in Denkendorf war Kaldenbachs 'Compendium rhetorices' mit der Besonderheit einer poetologisch begründeten Metaphern- und Sinnfigurenlehre; 3) Sein Rhetoriklehrbuch in Maulbronn waren J.A. Ernestis 'Initia rhetorica' mit der besonderen Intention sprachpsychologisch begründeter ‚Wortwahl‘ und ‚Periodenlehre‘; 4) Das Neue eines ‚analytischen‘ Sprachunterrichts im Umkreis des jungen Hölderlin bestand im Aufsuchen von ‚Wurzelwörtern‘ des Latein (de Brosses/Hissmann) wie des Deutschen (Fulda/Adelung); 5) Entsprechend der traditionellen Methode eines ‚synthetischen‘ Sprachunterrichts an den zeitgenössischen Klosterschulen lernte Hölderlin lateinische ‚Versifikation‘ mit Hilfe des ‚Gradus ad Parnassum‘ und übertrug solche bildungsgeschichtlichen Erfahrungen auch auf das Deutsche.

Hent de Vries, Theotopographies: Nancy, Hölderlin, Heidegger. In: MLN 109, 1994, 445-477.

This article takes its point of departure in Jean-Luc Nancy's intriguing essay, entitled 'Des Lieux divins' ('Of Divine Places'). It seeks to elaborate some remarkable features of Hölderlin's engagement with the problem of *space* and of *place*. More specifically, it raises the question as Hölderlin's word „Es fehlen heilige Namen“ („Holy names are lacking“) is misunderstood when it is interpreted in terms of yet another contribution to the tradition of apophatic theology or as centered around the problem of the sayable and the unsayable. It is suggested that Hölderlin's use of ‚Winke‘ hints at a singularity is at once *ineffable* and *irrepresentable* yet preoccupied with ‚le lieu‘, the place, the situation, in which or from which words are spoken or sent.

Uwe Jens Wandel, Drei Griechen in Stuttgart 1791 – drei Lebensformen von Griechen in der Fremde. In: Der Philhellenismus in der westeuropäischen Literatur 1780-1830, hrsg. v. Alfred Noe, Amsterdam 1994, 73-85.

Es handelt sich um Panagiot Wergo (1767-1843), Kaufmann in Stuttgart seit 1791; Hölderlin durch Neuffer bekannt. Nikolaus de Gajus (1766-1815), Student der Militärwiss. in Stuttgart, 1796 nach Rußland. Demetrios Nikolides (1766-1798), Student der Medizin in Stuttgart, 1798 als Revolutionär von Wien an die Türkei ausgeliefert, hingerichtet. Durch Hegel, in dessen Stammbuch sich N. eintrug, könnte Hölderlin von ihm gehört haben.

Susanne Ziegler, Hölderlin unter dem Anspruch der Aletheia? In: Heidegger studies – Heidegger Studien 10, 1994, 163-182.

Martin Heidegger hat sowohl der griechischen Aletheia als auch Hölderlins Dichtung geschichtsbildende Kraft zuerkannt. Wenn, wovon Heidegger überzeugt war, ein zukünftiger, bei Hölderlin vorgezeichneter Geschichtsbeginn zuinnerst auf den ersten – griechischen – Anfang bezogen ist, dann müßten maßgebende Phänomene im Werk Hölderlins sich als Antwort auf die Aletheia verstehen

lassen. Dieser Vermutung wird nachgegangen. Sie bestätigt sich hauptsächlich an Hölderlins spätesten Gedichten.

### Entstehende Arbeiten

Ursula Brauer, Monographie über Hölderlins Briefe an seine Mutter, mit dem Arbeitstitel: „Ich bin glücklich und unglücklich durch Ihre Güte.“  
Außer diesen Briefen werden alle anderen sowie die Dokumente und, soweit nötig und möglich, auch die Werke einbezogen.

## Bericht des Präsidenten über die 25. Jahresversammlung in Bad Homburg v.d.H. 30. Mai bis 2. Juni 1996

Von

Gerhard Kurz

Das Programm der Jahresversammlung 'Hölderlin und die Natur' zusammen mit dem Reiz des schönen Städtchens am Fuße des Taunus hatten über 250 Teilnehmer nach Bad Homburg v.d.H. gelockt. Dieses Programm konzentrierte sich auf die Naturauffassung Hölderlins, umfaßte aber auch die Naturphilosophie und, bislang eher vernachlässigt, die Naturwissenschaften seiner Zeit.

Die Stadt Bad Homburg v.d.H. hatte die Jahresversammlung großzügig unterstützt und die Teilnehmer aufs gastfreundlichste empfangen. Wo kommt es noch vor, daß der Kulturausschuß des Stadtrats eine Sitzung auf die Eröffnung verlegt, und der Oberbürgermeister die Teilnehmer der Jahresversammlung nicht nur offiziell begrüßt und empfängt, sondern auch an den Veranstaltungen, einschließlich einer Arbeitsgruppe, teilnimmt? Die behutsam für kulturelle Veranstaltungen umgebaute ehemalige Englische Kirche war die Stätte für die Hauptvorträge, das Tagungsbüro und die Ausstellung. Im Tagungsbüro war noch eine kleine, bezaubernde Ausstellung mit Bildern von Hermann Rapp zu sehen. Auf handgeschöpftem blauem Papier Sätze aus 'Hyperion' unter dem Titel 'Verloren ins weite Blau'.

Am Donnerstag nachmittag wurden die Teilnehmer vom Oberbürgermeister der Stadt, Herrn Wolfgang R. Assmann, in der Englischen Kirche empfangen. In seiner Begrüßungsrede skizzierte er die Beziehungen Homburgs zur Literatur. Vorher hatten Vorstand und Beirat getagt. Nach der Begrüßung eröffnete der Präsident die Ausstellung '»Die Gestalten der Welt«. Friedrich Hölderlin: Jena – Frankfurt – Homburg'. Der Titel geht zurück auf einen Brief Hölderlins an Neuffer aus dem Jahr 1797. Erarbeitet wurden die achtzehn Bildtafeln der Ausstellung und der begleitende dritte Band der Texturen-Reihe '»Gestalten der Welt«. Frankfurt 1796-1798' – von Ulrich Gaier, Valérie Lawitschka, Stefan Metzger, Wolfgang Rapp und Violetta Waibel. Ellen Eisele und Hermine Ellwanger halfen bei der Herstellung der Schautafeln. Ulrich Gaier führte auch in die Ausstellung ein.

Abends trafen sich die Mitglieder in einem Restaurant mitten im alten Homburger Stadtpark. Das Wetter erlaubte es, sich auch draußen noch lange im geselligen Kreise aufzuhalten.

Am Freitag eröffnete der Präsident die Jahresversammlung mit der folgenden Ansprache:

*Sehr geehrter Herr Oberbürgermeister, verehrte Frau Stadtverordnetenvorsteherin, sehr geehrte Mitglieder des Kulturausschusses, liebe Mitglieder der Hölderlin-Gesellschaft, sehr geehrte Gäste, zur 25. Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft heiße ich Sie herzlich willkommen. Wir freuen uns sehr, daß wir nach langen Jahren wieder Gäste der Stadt Bad Homburg vor der Höhe sein können. Nicht nur der Bedeutung Homburgs für Hölderlin wegen hat der Vorstand diese Stadt zum Ort der 25. Jahresversammlung gewählt, sondern auch als Geste des Danks für ihre freundschaftliche Verbundenheit mit der Hölderlin-Gesellschaft, für all das, was die Stadt für Hölderlin und für die Hölderlin-Gesellschaft getan hat und tut.*

*Als Thema für diese Jahresversammlung hat der Vorstand, auch auf den Wunsch vieler Mitglieder hin, 'Hölderlin und die Natur' bestimmt. Dieses Thema muß nicht eigens begründet werden. Wir wissen, welche Schlüsselbedeutung das Konzept der Natur in der Epoche um 1800 hat, von Herder, dem jungen Goethe, Heinse bis zu Alexander von Humboldt. Bei keinem der Dichter, Philosophen und Naturforscher kommt jedoch dem Konzept der Natur eine so zentrale Stellung zu wie bei Hölderlin, angefangen von den Tübinger Hymnen bis zur Alterslyrik im Turm, in seinem Roman, in seinen poetologischen Reflexionen und im Empedokles-Projekt, an dem er in seinem ersten Homburger Aufenthalt arbeitete. Die Themen der Vorträge und Arbeitsgruppen behandeln Hölderlins Naturkonzeption in einzelnen Werken, die Spannungen dieser Konzeption, ihre antiken Voraussetzungen und ihren Ort im zeitgenössischen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Kontext. Auch hier zeigt sich Hölderlins Verbindung des Alten und des Modernen. Die Verbindungen seines Denkens auch zu den naturwissenschaftlichen Theorien seiner Zeit, zum Beispiel zur Medizin, zur Biologie und Astronomie, waren uns wichtig, weil sie noch kaum erforscht sind. Wir versprechen uns von dieser Jahresversammlung, daß von ihr ein Anstoß für die Forschung ausgehe.*

*Für uns heute ist die Trennung zwischen Natur und Geist, Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften eine Selbstverständlichkeit geworden. Ebenso treffend wie schonungslos hat man von den zwei*

*Kulturen gesprochen, deren Trennung in eine geistlose Natur und einen naturlosen Geist die gegenwärtigen ökologischen Probleme mitverursacht habe. Erst in letzter Zeit beginnt man zu erkennen, daß diese Trennung für die Epoche um 1800 nicht galt, daß in dieser Epoche Natur und Geist, Naturwissenschaft, Ästhetik, Naturphilosophie und Literatur noch zusammen gedacht wurden. Hier wie dort ging es um die Einheit der Natur und um den Zusammenhang geistiger und natürlicher Welt. In dieser Epoche waren die Schriftsteller noch auf der Höhe der naturwissenschaftlichen Theorien ihrer Zeit, sie konnten es auch noch sein, und sie haben diese Theorien in ihre Literatur aufgenommen. Dies gilt auch für Hölderlin. Um z.B. zu verstehen, was bei ihm 'Bildungstrieb' bedeutet, muß man auch die Bedeutung dieses Begriffs in der Medizin und Biologie seiner Zeit berücksichtigen.*

*Ich freue mich darüber, daß wieder eine studentische Arbeitsgruppe im Programm vertreten ist und daß wir nicht nur heute abend Rezitationen hören können, sondern daß morgen auch eine Arbeitsgruppe mit praktischen Übungen zur Rezitation stattfinden wird. Natürlich: Hölderlins Gedichte wollen nicht nur gelesen, sondern laut gesprochen werden. Wir wollen uns bemühen, daß solche Veranstaltungen einen festen Platz im Programm der künftigen Jahresversammlungen erhalten.*

*Ursprünglich sollte diese Jahresversammlung gestern abend mit einem Vortrag von Walther Killy eröffnet werden. Mit seinem Vortrag verbundenen sich große Erwartungen. Er wollte über die ungeheure Intensität der Naturerfahrung bei Hölderlin nach 1800 reden und ihren Gründen nachgehen. Und er wollte auch über sein eigenes Verhältnis zu Hölderlin reden. Am Jahresende ist Walther Killy unerwartet gestorben. Uvo Hölscher wird nachher seiner und seiner Bedeutung für die Hölderlin-Forschung gedenken.*

*Viele haben geholfen und sich persönlich engagiert, damit diese Jahresversammlung gelinge. Vielen haben wir daher zu danken.*

*Mein erster Dank gilt der so gastfreundlichen Stadt Bad Homburg vor der Höhe und ganz besonders Ihnen, verehrter Herr Oberbürgermeister, lieber Herr Assmann, für Ihre Sympathien und die tatkräftige Unterstützung, mit der Sie die Arbeit der Hölderlin-Gesellschaft begleiten. Gerade diese Jahresversammlung haben Sie mit Ihrem persönlichen Engagement gefördert. Wir sind Ihnen dafür sehr verbunden. Wir sind, wenn ich dies hier sagen darf, froh, daß Sie in Homburg geblieben sind. Auch die Stadt Bad Homburg vor der Höhe mußte und muß sparen. Aber anders als andere Städte, nahe Beispiele drängen sich auf, hält die Stadt*

*unter den gegebenen schwierigen Bedingungen an der Notwendigkeit und an der Förderung von Kultur fest. Wir können nicht wollen, daß sich unser Land nur noch als ein Standort versteht! Daß es dieses Beispiel Bad Homburg vor der Höhe gibt, dafür danken wir diesem Oberbürgermeister, den Stadtverordneten, besonders den Mitgliedern des Kulturausschusses, der Stadtöffentlichkeit.*

*In dieser Stadt ist der Name Hölderlins lebendig: die Hölderlin-Wohnung in der Dorotheenstraße war schon für viele Hölderlin-Forscher aus dem In- und Ausland ein gerühmter Ort der Konzentration und Produktivität. Der Stadtöffentlichkeit stellen sich diese Bewohner jeweils mit einem Vortrag vor, der in der Reihe der Homburger Hölderlin-Vorträge gedruckt wird. Die aktive Ortsvereinigung der Hölderlin-Gesellschaft veranstaltet regelmäßige Tagungen und Vorträge, der Homburger Hölderlin-Preis, jährlich verliehen, in diesem Jahr an Martin Walser, gehört inzwischen zu den großen Preisen der deutschen Literatur. Hölderlins Name möge in dieser Stadt lebendig bleiben! Engagiert, kompetent und immer bewundernswert ruhig hat der Leiter des Kulturamtes, Herr Zöll, die organisatorische Vorbereitung der Jahresversammlung mit übernommen. Ihnen, lieber Herr Zöll, und Ihren stets hilfsbereiten und freundlichen Mitarbeiterinnen Frau Ihle und Frau Zervos danke ich sehr.*

*Neben der Stadt Bad Homburg vor der Höhe, die diese Jahresversammlung organisatorisch und finanziell unterstützt, haben uns bedeutende Homburger Unternehmen und Institutionen mit einer finanziellen Zuwendung gefördert. Dankbar nenne ich ihre Namen:*

- Die Basler Versicherungs-Gesellschaften
- Die Commerzbank Bad Homburg
- Die Deutsche Bank
- Die Dresdner Bank
- Die Frankfurter Volksbank
- Die Hoessrich Verwaltungsgesellschaft
- Die SAAB Deutschland
- Die Spielbank Bad Homburg
- Die Taunus-Sparkasse.

*Einige Förderer wollten ungenannt bleiben. Auch ihnen danke ich herzlich, ebenso dem Hessischen Ministerium für Wissenschaft und Kunst, das trotz der finanziellen Schwierigkeiten des Landes gerade diese Tagung nicht ungefordert lassen wollte. Dem Kurhaus und der Volkshochschule danke ich, daß sie uns ihre Räume zur Verfügung gestellt*

*haben; ebenso der Altana AG, daß wir im Sinclair-Haus tagen dürfen. Gestern durfte ich mich schon bedanken bei all denen, die die Ausstellung '„Gestalten der Welt“. Friedrich Hölderlin: Jena – Frankfurt – Homburg' mit dem Begleitband konzipiert und erarbeitet haben. Stellvertretend nenne ich noch einmal Ulrich Gaier, Violetta Waibel, Valérie Lawitschka, Stefan Metzger, Wolfgang Rapp, Ellen Eisele und Hermine Ellwanger. Unsere Geschäftsführerin, Valérie Lawitschka, hat nicht nur an der Ausstellung und am Begleitband intensiv mitgearbeitet, sondern auch zusammen mit den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern im Turm Christiane Wittkop, Ellen Eisele, Mauro Bozzetti, Klaus Bruckinger, Niels-Christian Engel und aus Homburg Frau Ritter, unermüdlich für die gute Vorbereitung und den guten Ablauf der Tagung gesorgt. Ihr und ihnen allen danke ich herzlich.*

*Ich freue mich sehr, daß viele Mitglieder, gerade viele junge Mitglieder, zu dieser Jahresversammlung nach Homburg gekommen sind. Viele waren verhindert zu kommen. Viele haben von der Ferne gutes Gelingen für die Tagung gewünscht. Ich nenne nur stellvertretend Werner Weber und Lothar Kempter, die Oberbürgermeister von Stuttgart, Heidelberg, Jena und Weimar und die Erste Bürgermeisterin von Tübingen, den Bürgermeister von Lauffen. Ich freue mich, daß heute unter uns auch der Präsident der Goethe-Gesellschaft, Professor Werner Keller, ist. Seien Sie willkommen!*

*Liebe Mitglieder, verehrte Gäste, die Hölderlin-Gesellschaft trifft sich zu ihren Jahresversammlungen nicht nur, um Texte von Hölderlin zu lesen, zu interpretieren, zu diskutieren, um neue Forschungsergebnisse zu hören und zu prüfen, sondern auch um sich in geselliger Sphäre kennen zu lernen, alte Bekanntschaften und Freundschaften zu bekräftigen und neue zu knüpfen, kurz um sich auszutauschen. Dies wünsche ich nun uns allen: anregende, fruchtbare Diskussionen und einen geselligen Austausch.*

Die Hauptvorträge und die Berichte der Arbeitsgruppen bzw. die aus den Arbeitsgruppen hervorgegangenen Aufsätze sind in diesem Jahrbuch abgedruckt, mit Ausnahme der Berichte über die Arbeitsgruppen von Justus Fetscher (Astronomie), Wolfgang Riedel (Organismus-Vorstellungen) und Lawrence Ryan ('Chiron'). Wie immer wurde in den Arbeitsgruppen lebhaft diskutiert. Sie fanden viel Lob; bei einigen Arbeitsgruppen wurde allerdings auch kritisiert, daß die Zeit für Diskussionen zu knapp war. Auch wurde angeregt, daß über die

Hauptvorträge im Plenum diskutiert werden solle. (Dieser Vorschlag soll bei der Planung der nächsten Jahresversammlung berücksichtigt werden.)

Es sei auch darauf verwiesen, daß kurz dargestellte Forschungsbeiträge zu den Vorträgen oder Arbeitsgruppen den Herausgebern des Jahrbuchs eingesandt werden können. Hinsichtlich der Zitierweise des Jahrbuchs hat der Vorstand beschlossen, vom nächsten Jahrbuch an nicht mehr nur nach der StA und FHA, sondern auch nach der Ausgabe von Michael Knaupp (MHA) und der Ausgabe von Jochen Schmidt (KHA) zu zitieren.

Das „Forum“, auf dem vor allem jüngere Hölderlin-Forscher ihre Ergebnisse vorstellen sollen, war, im Unterschied zu seinem Verlauf auf der Jahresversammlung 1994 in Tübingen, ein Erfolg. Man wollte voneinander lernen. Konzentriert trugen vor einem vollen Saal die jungen Forscher die Ergebnisse ihrer Dissertationen vor. Konzentriert war auch die Diskussion und von Fairneß getragen, auch da, wo kritisiert wurde. So soll das „Forum“ weitergeführt werden! Abends, ebenfalls in der Englischen Kirche, rezitierten Uta Kutter und Felicitas Barg Gedichte von Hölderlin. Langer, begeisterter Beifall für beide, besonders für den bewunderungswürdigen Auftritt von Frau Barg.

Am Samstagnachmittag eröffnete der Präsident vor einem vollen Saal im Kurhaus die ordnungsgemäß einberufene Mitgliederversammlung. Unter den Gästen befand sich auch Oberbürgermeister Assmann.

Nach der Tradition der Mitgliederversammlungen stand am Anfang die Ehrung der verstorbenen Mitglieder. Zwei von ihnen wurden ihrer großen Verdienste um die Hölderlin-Forschung und um die Hölderlin-Gesellschaft wegen besonders geehrt: Alfred Kelletat und Ulrich Hötzer. Bernhard Böschstein sprach Worte des Gedenkens an Alfred Kelletat. Alfred Kelletat war viele Jahre Geschäftsführer der Gesellschaft, Mitherausgeber des Jahrbuchs und Mitglied des Beirats. Ulrich Hötzer engagierte sich ebenfalls viele Jahre im Beirat und in den letzten Jahren bei den Schüler-Tagungen des Turms. Worte des Gedenkens an Ulrich Hötzer sprach Bernhard Zeller.

Gestorben sind 1994:

Dr. Christel Brust, Idar-Oberstein  
Walter Eckhardt, Feldafing  
Annie Hauer, Tübingen  
Willi Modrow, Sonthofen  
Kurt Heinz Öking, Düsseldorf  
Marie Siebeck, Heidelberg

Dr. Rudolf Treichler, Buchenbach  
Dr. Hans Zöbelein, Forchheim

Gestorben sind 1995:

Roland Laurentius Berghausen, Bergisch-Gladbach  
Wilhelm Hans Braun, Neu-Anspach  
Prof. Dr. Ulrich Hötzer, Tübingen  
Alexander Huber, Kaiserslautern  
Prof. Dr. Alfred Kelletat, Jameln  
Dr. Erika Kramer, Büdingen  
Dr. Erich Studer, Thun / Schweiz  
Prof. Dr. med. Rolf Wetzel, Bad Säckingen  
Dr. Johannes Zeidler, Marbach a.N.  
Erich Zölffel, Ußlar

Gestorben sind 1996:

Prof. Dr. Hans Heinrich Bosshard, Andelfingen / Schweiz  
Uwe Fleischle, München  
Dr. Joachim Gill-Rode, Düsseldorf  
Prof. Dr. Ulrich Hausmann, Tübingen  
Dr. Hans Ningel, Nürtingen  
Karl Rahmann, Düsseldorf  
Peter Saam, Tittmoning

Der Präsident berichtete sodann über die Arbeit von Vorstand, Beirat und Geschäftsstelle. Neben den laufenden Aufgaben, den Turmveranstaltungen waren vor allem die Vorbereitung der Jahresversammlung und die Beratungen über die Beitragserhöhung zu nennen. Weitere wichtige Aktivitäten:

– Die Vorbereitung der nächsten Jahresversammlung im Jahre 1998. Sie soll vom 4. - 7. Juni in Frankfurt am Main stattfinden. Das Freie Deutsche Hochstift hat seine Mitwirkung zugesagt. Vorstand und Beirat haben über mögliche Themen beraten. Im Mittelpunkt werden natürlich Hölderlins philosophische und dichterische Pläne und Arbeiten stehen, daneben die kulturelle und intellektuelle Szene Frankfurts, die Familie Gontard.

Die folgende Jahresversammlung im Jahre 2000 wird wieder in Tübingen stattfinden. Für die Jahresversammlung 2002 sind bereits Hamburg und Bordeaux vorgeschlagen worden.

– Die Erarbeitung der Wanderausstellung, die im Herbst 1998 in Bordeaux gezeigt werden soll. Das Goethe-Institut in Bordeaux hatte gewünscht, sein neues Domizil mit dieser Ausstellung zu eröffnen. Anschließend soll die Ausstellung in anderen Städten gezeigt werden. Die Kosten am Ort werden vom Baden-Württembergischen Ministerium für Forschung, Wissenschaft und Kunst getragen.

– Zur Nutzung des Hölderlin-Hauses in Lauffen am Neckar haben wir der Stadt Vorschläge gemacht.

– In Cleebornn wurde am 30. September 1995 eine 'Friedrich Hölderlin-Schule' eingeweiht. Der Vizepräsident, Herr Weinmann, sprach für die Gesellschaft ein Grußwort.

– Der Präsident und der Vizepräsident haben die Gesellschaft auf verschiedenen Veranstaltungen vertreten, u.a. auf dem Deutschen Germanistentag in Aachen und bei der Hundertjahr-Feier der Deutschen Schillergesellschaft in Marbach am Neckar.

– Im Turm feierte die Arbeitsstelle für Literarische Museen, Archive und Gedenkstätten in Baden-Württemberg ihr 15jähriges Bestehen.

– Den Tübinger 'Friedrich-Hölderlin-Preis', der alle zwei Jahre vergeben wird, erhielt 1995 Dieter Henrich. Martin Walser erhielt 1996 den Homburger 'Hölderlin-Preis'.

Darauf erläuterte der Präsident den Kassenbericht für das Jahr 1994. Nach kurzer Aussprache wurde der Antrag auf Entlastung des Vorstands und der Geschäftsführung gestellt. Bei einer Enthaltung ohne Gegenstimme wurde die Entlastung erteilt.

Die Beitragserhöhung war der wichtigste Tagesordnungspunkt. Die Frage der Beitragserhöhung hatte die Mitgliederversammlung schon auf der letzten Jahresversammlung in Tübingen beschäftigt. Ausführlich und durchaus kontrovers war sie im Vorstand und Beirat beraten worden. Eine Beitragserhöhung erschien schließlich unumgänglich, da die Kosten allgemein gestiegen waren und Zuwendungen reduziert oder ganz gestrichen wurden. So hatte die Stadt Stuttgart ihre jährliche Zuwendung an die Gesellschaft von DM 5.000,- gestrichen.

Vorstand und Beirat stellten nun den Antrag zur Diskussion und zur Abstimmung, den Beitrag ab 1. Januar 1997 auf DM 70.-, für Schüler und Studenten auf DM 30.- zu erhöhen. In der Diskussion appellierte der Präsident an die Mitglieder, wenn möglich einen höheren Beitrag zu leisten. Niemand solle allerdings wegen dieser Erhöhung die Gesellschaft verlassen müssen. Diejenigen, die diese Erhöhung nicht tragen zu können glauben, mögen sich an den Präsidenten oder an die Gesellschaft wenden.

Bei fünf Gegenstimmen und fünf Enthaltungen wurde der Antrag nach ausführlicher Diskussion angenommen. Der Präsident dankte den Mitgliedern für diesen Beschluß.

Unter dem letzten Tagespunkt 'Verschiedenes' wurde nach der Finanzierung der Reihe 'Hölderlin Texturen' gefragt und eine bessere Information über das Projekt angemahnt. In diesem Jahrbuch wird darüber ausführlich berichtet.

Ein Mitglied unserer Gesellschaft, Frau Ute Fritsch, wünschte hier ihre „bitteren Erfahrungen und Enttäuschungen“ im Zusammenhang mit der Ausstellung 'Hölderlin in Jena' mitzuteilen. Diese Ausstellung war auf der Jahresversammlung in Jena 1992 gezeigt worden.

Gegenüber Vorstand, Herausgeber und Verfasser des Bandes 'Hölderlin Texturen 2. Das »Jenaische Project«' erhob Frau Fritsch nun den Vorwurf, gegen ihr Urheberrecht verstoßen zu haben. Diesen Vorwurf hatte Frau Fritsch schon in einem Werbeblatt für ihr Buch '»In der Nähe großer Geister und mutiger Herzen«. Hölderlin in Jena. 1794/95', das sie an die Teilnehmer verteilt hatte, schriftlich formuliert.

Den Verfassern warf Frau Fritsch vor allem vor, die Konzeption der Ausstellung 'Hölderlin in Jena. 1794/95', einzelne Exponate der Ausstellung und einzelne Kapitel aus „ihren unveröffentlichten Manuskripten“ im Band 'Hölderlin Texturen 2' übernommen zu haben und die Ausstellung trotz großen Erfolgs nicht mehr zu zeigen.

Diese Vorwürfe wies der Präsident entschieden zurück und bat die Versammlung um Verständnis, wenn er darüber hinaus jetzt keine ausführliche Darstellung des Sachverhalts gebe. Frau Fritsch habe 1995 durch einen Rechtsanwalt urheberrechtliche Ansprüche geltend gemacht. Der Vorstand habe deshalb anwaltlichen Rat einholen müssen, ein anwaltlicher Schriftwechsel sei noch im Gange. Daher bat er, so unbefriedigend dies wegen der Schwere der Vorwürfe auch sei, von einer Diskussion abzusehen. Der Sachverhalt solle im nächsten Rundschreiben und in diesem Bericht dargelegt werden. So wurde schließlich, nachdem einige juristisch versierte Mitglieder diese Bitte unterstützten, verfahren.

Zum Sachverhalt also: Auf der Grundlage eines Werkvertrags, der aus Mitteln des Bundesministeriums des Inneren finanziert wurde, hatte Frau Fritsch im Auftrage des Vorstandes für die Jahresversammlung 1992 in Jena die Ausstellung 'Hölderlin in Jena' unter Mitwirkung von Gerd Klapetz und Klaus Schwarz erarbeitet. Nach der Jahresversammlung wurde die Ausstellung 1993 noch einmal im Romantiker-Haus in Jena und in der Universität München gezeigt. Im Vorwort des Bandes

‘Hölderlin Texturen 2’ hatte der Präsident darauf ausdrücklich hingewiesen.

Aus Anlaß des 200jährigen Jubiläums des Wintersemesters 1794/95 in Jena hatte der Vorstand beschlossen, die Jenaer Epoche mit ihrer Vor- und Nachgeschichte in einem Band als Teil einer ‘Texturen’-Reihe zu Hölderlins Leben und Werk darzustellen. Diese ‘Texturen’-Reihe sollte zusammen mit einer Wanderausstellung konzipiert werden. Ursprünglich sollte Frau Fritsch an diesem Projekt mitarbeiten. Doch konnte keine gemeinsame Arbeitsbasis zwischen ihr und den übrigen Beiträgern des Bandes gefunden werden. Der Präsident hatte sich in Gesprächen mit Frau Fritsch sehr bemüht, einen vernünftigen Ausgleich zu finden, der auch die Interessen von Frau Fritsch berücksichtigt.

1994 beschloß der Vorstand, die Ausstellung ‘Hölderlin in Jena. 1794/95’ solle für eine eventuelle ständige Ausstellung der Stadt Jena zur Verfügung gestellt werden (die Stadt Jena ist daran sehr interessiert, hat aber aus finanziellen und räumlichen Gründen bislang keinen Ausstellungsraum gefunden). Zu dieser Ausstellung will Frau Fritsch ihr Buch ‘»In der Nähe großer Geister und mutiger Herzen«. Hölderlin in Jena. 1794/95’ verfassen.

Die Plagiatsvorwürfe, die Frau Fritsch erhoben hat, sind gänzlich unhaltbar. Der ‘Texturen’-Band geht weit über die Ausstellung ‘Hölderlin in Jena’ hinaus und ist thematisch und argumentativ anders angelegt. Wo es zu, sachlich zwangsläufigen, Überschneidungen kam (Porträts, Stadt- und Landschaftsansichten, drei Briefe), so waren diese Dokumente der Forschung schon bekannt und anderswo, z.B. in Monographien, Katalogen und Stadtführern, bereits reproduziert worden. Auch von den Textvorschlägen, die Frau Fritsch zum ‘Texturen’-Band eingesandt hatte, wurde von den Verfassern nichts übernommen. Frau Fritsch ist es gelungen, Hölderlins Wohnung in der Zwätzengasse nachzuweisen. Dieser Fund wurde selbstverständlich mit Nennung ihres Namens zitiert.

Der Anwalt des Vorstands hat daher Frau Fritsch aufgefordert, ihre Behauptungen zu unterlassen.

Soweit der Sachverhalt. Es ist sehr zu hoffen, daß diese bedauerliche Auseinandersetzung damit beendet ist.

Am Ende der Mitgliederversammlung dankte der Präsident den Mitgliedern noch einmal für die Aussprache und den Beschluß zur Beitragserhöhung. Er schloß dann die Sitzung.

Ein konzentriertes, begeistertes Publikum fand abends Heinz Holligers Vorstellung eigener Hölderlin-Vertonung. Sein lebendiger, unpräntentöser

Vortrag beeindruckte ebenso wie die meditative Ruhe dieser Kompositionen.

Regenwetter am Sonntag morgen hielt viele Teilnehmer nicht davon ab, unter sachkundiger Leitung von Ursula Brauer, Gerta Walsh und Frau Krüger-Stohlmann einen Gang durch Bad Homburg auf Hölderlins Spuren zu gehen oder das Landgrafenschloß zu besichtigen.

Alle Gruppen trafen sich wieder in der Erlöserkirche, wo Hajko Siemens den Mitgliedern auf der Sauer-Orgel ein Konzert gab. Ein wunderbarer Abschluß der Jahresversammlung!

Zahl der Mitglieder Stand 1. Juni 1996: 1545.

Nun möchte ich all den Mitgliedern danken, die mit großzügiger Spende die Aufgaben der Gesellschaft gefördert haben und fördern. Alle die genannten Spender und die Spender, die ungenannt bleiben wollen, haben der Gesellschaft sehr geholfen. Auf solche Förderung bleibt die Gesellschaft angewiesen!

Gespendet haben:

*Margarethe Anz, Bielefeld*  
*Hildegard Bachmann, Bad Homburg v.d.H.*  
*Dr. Karl Heinz Bauersfeld, Geuensee/Schweiz*  
*Elisabeth Beck, Düsseldorf*  
*Prof. Dr. Anke Bennholdt-Thomsen, Berlin*  
*Dr. Ursula Brauer, Hamburg*  
*Lore Bilhuber, Mühlheim/Ruhr*  
*Gerhard Böltz, Berlin*  
*Dr. Helmut Brünner, Hanau*  
*Dieter Bunte, Braunschweig*  
*Edda Cremer, Strub*  
*Prof. Dr. Emery George, Trenton/USA*  
*Rolf Georgi, Köln*  
*Gerhard Goes, Tübingen*  
*Prof. Dr. Karolina Fahn, Landshut*  
*Dr. Corinna Falk, Buchenbach*  
*Prof. Dr. Christian Farenholtz, Hamburg*  
*Dr. Helmut Franz, Schiffweiler*  
*Klaus Furthmüller, Bamberg*  
*Dr. Ulrich Graf, Arlesheim/Schweiz*



*Hartmut Groth, Bergen/Rügen*  
*Prof. Keji Ihara, Tokyo/Japan*  
*Marita Jacobs-Herfeld, Andernach*  
*Dr. Manfred Koch, Tübingen*  
*Dr. Maria Kusserow, Heidenheim*  
*Prof. Dr. Gerhard Kurz, Gießen-Allendorf*  
*Valérie Lawitschka, Tübingen*  
*Elfriede Madlener, Bad Homburg v.d.H.*  
*Dr. Peter Moosmayer, Leinfelden-Echterdingen*  
*Hans Mühleisen, Ottobeuren/Allgäu*  
*Dietwald Ost, Hamburg*  
*Günther Poser, Bonn*  
*Pier Carlo Premoselli, Turin/Italien*  
*Prof. Dr. Friedrich Strack, Heidelberg*  
*Gerhard Rexin, Köln*  
*Alfred Richterich, Laufen/Schweiz*  
*Luise Riedmann, Würzburg*  
*Eggert Schmidt, Preetz*  
*Walter Leo Schwarz, Aachen-Soers*  
*Johannes Seiler, Holzminden*  
*Rosemarie Ulsamer, Oberursel*  
*Stefan Wächtershäuser, Frankfurt/Main*  
*Günther Weinmann, Stuttgart*  
*Ingeborg Weinmann, Stuttgart*  
*Prof. Dr. Hanna Weischedel, Tübingen*  
*Dr. Hartmut F. Weisert, Frankfurt/Main*  
*Dr. Reinhilde Wiegmann, Elm Grove/USA*  
*Dr. Gerd Artur Wild, Neuried*

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 Hölderlinforschung 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, Bursagasse 6, D-72070 Tübingen, Tel. 07071/22040, Fax 07071/22948, anzumelden. Der Jahresbeitrag beträgt 70 DM, für Schüler und Studenten 30 DM, für Institutionen 100 DM. 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)

*Präsident*

Prof. Dr. Gerhard Kurz, Gießen

*Stellvertretender Präsident*

Oberlandesgerichtspräsident a.D. Günther Weinmann, Stuttgart

*Die weiteren Vorstandsmitglieder*

Prof. Dr. Anke Bennholdt-Thomsen, Berlin

Prof. Dr. Bernhard Böschstein, Genf / Schweiz

Prof. Dr. Ulrich Gaier, Konstanz

Prof. Peter Härtling, Mörfelden-Walldorf

Dr. Jean-Pierre Lefebvre, Paris / Frankreich

*Beirat*

Der Oberbürgermeister der Stadt Tübingen

Der Rektor der Universität Tübingen

Der Direktor der Universitätsbibliothek Tübingen

Der Direktor der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart

Dr. Ursula Brauer, Hamburg

Dr. Dieter Burdorf, Jena

Dr. Michel Espagne, Paris / Frankreich

Prof. Dr. Gerhard Fichtner, Tübingen

Privatdozent Dr. Michael Franz, Bremen

Dr. Maria Teresa Dias Furtado, Lissabon / Portugal

Dr. Ulrich Gauß, Waiblingen

Prof. Dr. Cyrus Hamlin, New Haven / USA

Prof. Dr. Dieter Henrich, München

Prof. Dr. Ulrich Hötzer, Tübingen †

Prof. Dr. Christoph Jamme, Lüneburg

Maria Kohler, Tettnang

Prof. Dr. Hans Joachim Kreutzer, Regensburg

Prof. Uta Kutter, Stuttgart

Egbert-Hans Müller, Stuttgart

Dr. Ute Maria Oelmann, Stuttgart

Prof. Dr. Lawrence Ryan, Tübingen

Dr. Dietrich Uffhausen, Tübingen

Privatdozent Dr. Freyr Roland Varwig, Frankfurt/M.

Prof. Dr. Werner Weber, Zürich / Schweiz

*Geschäftsführung*

Valérie Lawitschka, Tübingen

*Sekretariat*

Christiane Wittkop, Tübingen

*Ehrenmitglied*

Prof. Dr. Lothar Kempfer, Winterthur / Schweiz

*Verstorbene Ehrenpräsidenten*

Prof. Dr. Uvo Hölscher, München

Professor Dr. Paul Kluckhohn, Tübingen

Professor Dr. h.c. Theodor Pfizer, Stuttgart

*Verstorbene Ehrenmitglieder*

Professor Dr. Adolf Beck, Tübingen

Professor Dr. Friedrich Reißner, Tübingen

Professor Dr. Wilhelm Hoffmann, Stuttgart

Professor Carl Keidel, Stuttgart

Professor Dr. Carlo Schmid, Bonn

Prof. Dr. Anke Bennholdt-Thomsen, Lohmeyerstr. 23, 10587 Berlin  
 Dr. Theresia Birkenhauer, Wartburgstr. 2, 10823 Berlin  
 Prof. Dr. Bernhard Böschstein, 34 rue Saint-Jean, CH-1203 Genève  
 Dr. Henning Bothe, Kohlenweg 16, 31655 Stadthagen  
 Privatdozent Dr. Karl Braun, Konstanzerstr. 57, 10707 Berlin  
 Prof. Dr. Dieter Bremer, Adelheidstr. 23, 80798 München  
 Dr. Ulrike Enke, Universität Gießen, Institut für Geschichte der Medizin,  
 Jheringstr. 6, 35392 Gießen  
 Privatdozent Dr. Michael Franz, Ansbacher Str. 76, 28215 Bremen  
 Prof. Dr. Ulrich Gaier, Haydnstr. 17, 78464 Konstanz  
 Prof. Dr. Gerhard Kurz, Ehrensamer Weg 30, 35398 Gießen-Allendorf  
 Valérie Lawitschka, Lange Gasse 46, 72070 Tübingen  
 Vasilis Lazanas, Miaouli 6, 14343 N. Chalkidona, GR-Athen  
 Christiane Lehle, Georgenstr. 109, 80798 München  
 Prof. Dr. Jürgen Link, Kampstr. 11, 45529 Hattingen  
 Prof. Dr. Manfred Lossau, Universität Trier, Klassische Philologie, 54286 Trier  
 Prof. Dr. Walther Ludwig, Reventlowstr. 19, 22605 Hamburg  
 Dr. Sigrid Oehler-Klein, Soemmerring-Edition und -Forschungsstelle  
 Jheringstr. 6, 35392 Gießen  
 Sibylle Peters, Eggerstedtstr. 28, 22765 Hamburg  
 Prof. Dr. Peter Pörtner, Theresienstr. 43, 85333 München  
 Dr. Christoph Prignitz, Nikolausstr. 8, 26135 Oldenburg  
 Martin J. Schäfer, Bogenstr. 24, 20144 Hamburg  
 Prof. Dr. Volker Schäfer, Aspenweg 9, 72127 Kusterdingen  
 Prof. Dr. Wilhelm Schmidt-Biggemann, Feldstr. 28, 12207 Berlin  
 Prof. Dr. Jürgen Söring, Chaussée de la Boine 20, CH-2000 Neuchâtel  
 Dr. Dietrich Uffhausen, Keplerstr. 5, 72074 Tübingen  
 Privatdozent Dr. Freyr R. Varwig, Römerstr. 14, 61352 Bad Homburg v.d.H.  
 Dr. Klaus Vogel, Weserstr. 6, 35274 Kirchhain  
 Dr. Violetta L. Waibel, Elly-Heuss-Knapp-Str. 23, 72074 Tübingen  
 Dr. Manfred Wenzel, Soemmerring-Edition und -Forschungsstelle,  
 Jheringstr. 6, 35392 Gießen  
 Prof. Dr. Bernhard Zeller, Kernerstr. 45, 71672 Marbach a.N.

Kerstin Keller-Loibl

**»... gib ein Bleiben  
im Leben, ein Herz  
uns wieder.«**

Der Frieden in Hölderlins Werk

1995, 241 Seiten,  
DM 68,-/ÖS 496,-/SFr 65,-  
ISBN 3-7720-2155-7

Angesichts der kaum mehr übersehbaren, aber bibliographisch hervorragend erschlossenen Hölderlin-Literatur ist es erstaunlich, daß sich zu einer für Hölderlin derart zentralen Thematik keine grundlegende Untersuchung findet. Die Studie geht erstmals der Entwicklung der Friedensvorstellung in Hölderlins Werk nach und behandelt auch die literarischen und religiösen Traditionen des Friedens-Denkens, in die sich Hölderlin stellte. Ein Vergleich mit der zeitgenössischen Friedensdichtung sowie mit bedeutsamen Konzeptionen der philosophisch-theoretischen Friedens-Debatte der Zeit erhellt die Spezifik von Bild und Idee des Friedens bei Hölderlin.

Ziel der Untersuchung ist es, sowohl die Genese als auch die außerordentliche Vielschichtigkeit und Komplexität der Friedens-„Idee“ in Hölderlins Werk zu ermitteln und an exemplarischen, dichternahen Einzelinterpretationen sichtbar zu machen. Die Verfasserin behandelt dazu verschiedene Stufen in der Entwicklung von Hölderlins Friedenskonzeption, von den Tübinger bis zu den späten Hymnen, Elegien und Gesängen.

Gert Hofmann

**Dionysos Archemythos**

Hölderlins  
transzendente Poiesis

1996, XII, 264 Seiten,  
DM 78,-/ÖS 569,-/SFr 74,-  
ISBN 3-7720-2159-X

Im Mittelpunkt der Studie steht Hölderlins Aufnahme des Dionysos-Mythologems nicht als literarisches Motiv, sondern im Sinne einer poetischen Struktur. Auf der Grundlage seiner produktiven Auseinandersetzung mit mythischen Deutungen und philosophischen Positionen zum Dionysos-Phänomen wird Hölderlins einzigartige Stellung im philosophisch-ästhetischen Diskurs der Zeit und die Verwirklichung seiner eigenwilligen transzendentalen Poiesiskonzeption vom „Hyperion“ bis zu den Sophokles-Schriften untersucht.

Ulrich Gaier

**Hölderlin  
Eine Einführung**

1993, 450 Seiten, div. Abb.,  
DM 36,80/ÖS 269,-/SFr 34,-  
UTB-ISBN 3-8252-1731-0

„Mit den Kernkapiteln dieser Einführung läßt sich trefflich arbeiten. Sie erweisen sich als überaus lohnendes philologisches Abenteuer. Die Forscher werden in Zukunft um den Beitrag Gaiers nicht herkommen.“

*Jahrbuch für Internationale Germanistik*

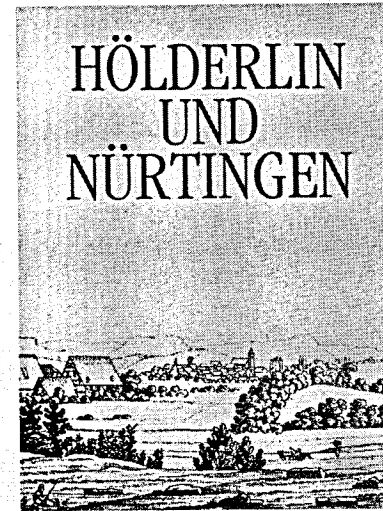


**franke  
verlag**

A. Francke Verlag  
Tübingen und Basel

PF 2560 · D-72015 Tübingen · Fax (07071) 7 52 88

Peter Härtling / Gerhard Kurz (Hrsg.)



**VERLAG**  
**J. B. METZLER**

**Hölderlin und Nürtingen**

Herausgegeben von  
Peter Härtling und Gerhard Kurz  
Schriften der Hölderlin-Gesellschaft, 19  
1994. VIII, 272 Seiten, 28 Abb., kart.,  
DM 58,- / öS 453,- / sFr 58,-  
ISBN 3-476-01253-0

Dieser Band enthält die Vorträge der in der Öffentlichkeit viel beachteten Jahresversammlung 1993 in Nürtingen und Tübingen, mit der die Hölderlin-Gesellschaft des 150. Todesjahres von Friedrich Hölderlin gedachte. Die Hauptvorträge behandeln die Landschaftserfahrung Hölderlins, die soziale und religiöse Welt der württembergischen Kleinstadt, in der Hölderlin aufwuchs, wohin er 1795 von Jena floh und wo er 1801 und 1802 bis 1803 wieder lebte. Zwei Vorträge behandeln den Imaginationsraum und die poetische Struktur zweier Gedichte, die nach der Rückkehr aus Bordeaux entstanden sind, »Patmos« und »Kolomb«. Den Abschluß der Vorträge bildet eine kritische Besinnung auf die Wirkungsgeschichte Hölderlins in diesem Jahrhundert und auf die Gründung der Hölderlin-Gesellschaft am 7. Juni 1943. Der Band dokumentiert auch Vorträge und Diskussionen von Arbeitsgruppen während der Tagung.

**Verlag J.B. Metzler**  
Postfach 10 32 41  
D-70028 Stuttgart