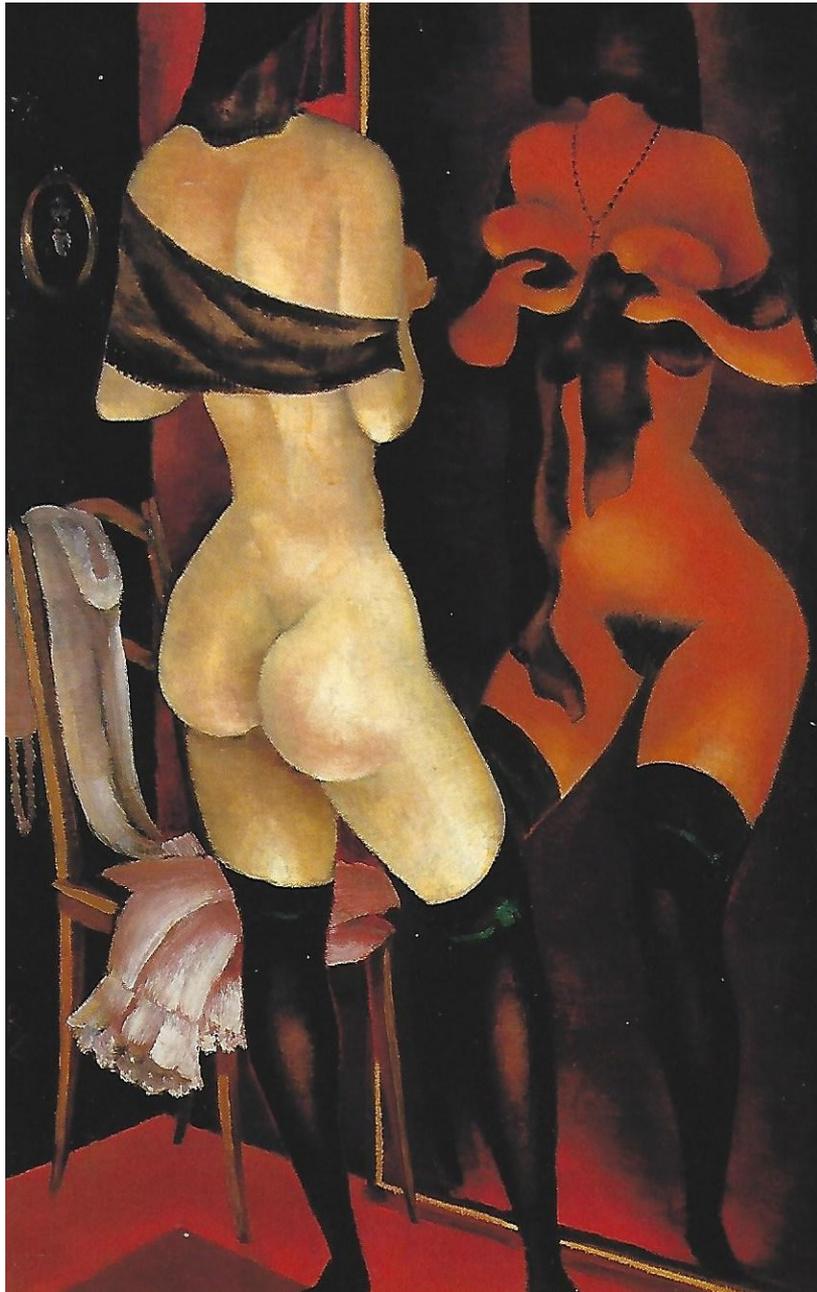


**Karsten Schönwald**

# **Die ursprüngliche Richtung**



***Karsten Schönwald***

**Die ursprüngliche Richtung**

Variationen über den Begriff  
*in intellektueller Anschauung*  
nach Hölderlin

*HS Hölderlin und die Philosophie*  
*Prof. Dr. M. Riedel*

**WS 1992/93**



# Für Barbara

## Editorische Einleitung

Man mag den Autor fragen mögen, wessen Ansicht nach die Veröffentlichung dieses Dokuments mehr berechtigt ist als in Zeiten dessen erster Abfassung. Dann wäre der Schriftsteller dazu aufgefordert, eine Verbindung herzustellen, die neben öffentlicher Meinung (Möglichkeit) und Pressefreiheit (Wirklichkeit) auch die ästhetische Notwendigkeit berührt, Kritik zu äußern. Selbstverständlich bin ich mir heute darüber bewusst, allein des zeitlichen Abstands wegen, dass manche Äußerungen dort unter jetzigen Gesichtspunkten haltlos und vielleicht sogar geschmacklos sind. In meinem studentischen Wahn nach Erkenntnis, Forschung und Verständigung meinte ich in der Zeit damals tatsächlich mit dem Wort-Bild Ur-Sprung als begriffliche Ableitung meiner Arbeit über >Hölderlin und die Philosophie< ästhetisches Neuland betreten zu haben. Selbst der unbegreifliche Fund, das „Buch vom Ursprung“<sup>1</sup> während einer überraschend zeitnah erfolgten Reise auf ein mir zuvor vollkommen unbekanntes Feriendomizil in der französischen Provence, verstärkte mir nur den Eindruck, damit eigentlich richtig zu liegen, da inhaltlich im Grunde wohl Gleiches berührt, aber formal – in der Schreibweise – anders ausgedrückt wurde. Erst durch die zeitnahe Entdeckung heutiger Tage bei der Beschäftigung mit einer Schrift des Professors jener Tage muss ich diese Annahme als haltlos revidieren.<sup>2</sup> Was jedoch bleibt, ist der irritierende Geschmack sichtbarer Zufälligkeiten.<sup>3</sup>

Im Großen und Ganzen habe ich den Wortlaut des Textes in seiner Form so belassen. Orthographische und syntaktische Mängel wurden behoben, zum Teil zeitlich angepasst. Erstmals ausgeführt ist ein Zitat-Register, um dem ursprünglichen Eindruck gerecht zu werden, als Endnoten der Arbeit – hier und jetzt.

---

1 Graf Hermann Keyserling, Das Buch vom Ursprung, Brühl/Baden, 1947. Der Autor war und blieb mir beizeiten im weiteren bislang unentdeckt, bis auf einen kurzen Einblick in dessen Inhaltsverzeichnis und den Recherchemöglichkeiten jener Tage esoterisch verklärt.

2 Manfred Riedel schreibt über „die Ambivalenz des Ur-sprungs: dass sich das logische Denken auf sensualistischer Grundlage entwickelt und im Glauben an die Wahrheit der Sinnes-Urteile entsteht, um sich dann im Absprung von der Sinnlichkeit zu verselbstständigen“. Manfred Riedel, Hören auf die Sprache, S. 331. Frankfurt/Main, 1990. Diese Schreibweise kommt der meinen schon sehr sehr nahe, ist aber nicht absolut identisch mit der seinigen. Der Sprung (in der Großschreibung deutlich) bei mir bleibt erhalten, während sich dieser bei ihm im Absprung beugt. Der Eisprung käme dem in meinem Sinne gleich. Da mir seine Schrift erst dieser Tage in die Hände kam, kann es sich wohl kaum um eine Abschrift handeln.

3 Vgl. Anmerkung Nr. , auf S. XX als Teil dieses Textes. Dort schon wurde ein ursprünglicher Zusammenhang des „Systemprogramms“ mit dem Surrealismus angeführt, der sich hier in Anspielung als >hasard objectif< niederschlägt.

O ewiges Geheimnis, was wir sind  
Und suchen, können wir nicht finden;  
Wir finden, sind wir nicht - wieviel ist  
Die Stunde, Delia?

**Hölderlin,  
Empedokles**

## **Vorrede - heiliges Feuer**

Die Erfassung des Zusammenhangs zwischen Hölderlin und der Philosophie ist schwierig - für mich - vereinfachte Einfachheit *in persona*; schwierig, das heißt: Mühevoll darzustellen! Bin ich nicht Hölderlin, ein Dichter, sondern ein Systematiker antiker Schule, Wissenschaftler des allgemeinen Lebens oder Diener der formalen Logik - so ist dessen Lehre jenem Ich durch die Vorstellung "in intellektueller Anschauung"<sup>1</sup> verborgen - möglich - zugänglich. Jenes Rätsel, das mit der Unmittelbarkeit der Wahrnehmung erwacht, soll im Verlauf dieser Auseinandersetzung zur Lösung der Aufgabe angenommen werden.

Im ersten Teil dieser Arbeit wird der Begriff "in intellektueller Anschauung"<sup>2</sup> nach Hölderlin diskutiert. Daß ich auf die allzu lange

philosophiegeschichtliche Herleitung dieses Begriffes verzichte, soll durch diese kurze Erklärung ausgeglichen werden. Bereits Plato hat versucht, eine Lehre vom Einleuchten zu entwickeln, in der die plötzliche Erfassung des Gerechten in Verbindung mit dem Gefühl: "Ja, so ist es!", zur Konsenstheorie des Guten übergehen sollte; so daß es dann also nicht weiter verwunderlich ist, daß mit Kant und dem deutschen Idealismus sich dieser Begriff einer neuen Beliebtheit erfreute, da die Vorstellung vom "Ding an sich" den Diskurs der Ideen wieder eröffnete<sup>3</sup>. Da es aber meiner Ansicht nach zu weit führen würde, zuerst den geistigen Horizont dieser Epoche abzustecken, als deren Kind Hölderlin zwar durchaus zu sehen ist, schon deswegen, da dieser Schatten vereinzelt in ihm widerscheint, aber im Ganzen als Lichtspiegelung in meinen Augen unbestimmbar bleibt, und um dann - durch die Gegenüberstellung der einzelnen Ideen - aufgrund der Vielfalt möglicherweise doch nichts verbindendes zu entdecken<sup>4</sup>, beschränke ich mich hier auf die Stellen in Hölderlins Werken und Briefen, bei denen er selbst auf den Begriff "in intellektueller Anschauung"<sup>5</sup> zu sprechen kommt, um dadurch den Werdegang dieses Begriffes in Hölderlins ästhetischem Denken aufzuzeigen. Nur wo es unbedingt notwendig ist, wird als Kontrastmittel ein anderer Standpunkt angeführt. So versuche ich also Hölderlins Begriffsentwicklung soweit zu verfolgen, bis der Grund verständlich wird, warum er den Begriff "in intellektueller Anschauung"<sup>6</sup> verwendet, das heißt, bis der Punkt - in dem Methode und Motiv sich kreuzen - ganz klar und deutlich zu Bewußtsein kommt. Im Besonderen dient mir dieser Teil der Auseinandersetzung dazu, Begrifflichkeiten einzuführen, mit denen ich dann später weiter arbeiten werde. Und, um jetzt schon auftretende Mißverständnisse zu vermeiden, möchte ich darauf hinweisen, daß nicht das Gewicht oder die Größe, sondern die Färbung und/oder Tönung dieses oder jenes Begriffes mich dazu veranlaßte, ihn für meine Arbeit auszuwählen. Daß es dann auch noch an einer expliziten Definition der einzelnen Begriffe mangelt, dafür soll zur Begründung beispielhaft der Ur-Sprung, als ein von mir eingeführter Begriff, herangezogen werden. Ich erachte es deshalb als überfällig, diesen Begriff näher zu bestimmen, weil er zum einen in weiter Ferne liegt, und ich zum anderen dem Wort-Bild ganz und gar vertraue.

Im Mittelpunkt des zweiten Teils dieser Arbeit steht ausschließlich *Das älteste Sys-temprogramm des deutschen Idealismus*, an dem Hölderlin als Koautor im Hintergrund beteiligt war.<sup>7</sup> Nachdem zuvor gezeigt wurde, daß

die Entwicklung des Selbstbewußtseins, nach Hölderlin durch die "Ur-Teilung"<sup>8</sup> als ursprünglich entschieden gerichtete, das heißt als einzurichtende Einheit des Individuums verstanden, in intellektueller Anschauung durch sich selbst voraussetzt ist, entfaltet die Autorenschaft des *Systemprogramms* eine Ethik, die vorgestellt wird, als poetische Ästhetik ohne moralische Instanz. Diese Schrift - die den Gegensatz von „Dichtung und Wahrheit“<sup>9</sup> behandelt - kann denn auch als Grundsteinlegung des Übergangs von Hölderlins theoretisch-praktischem Denken und Handeln zu seinem poetischen Schaffen bewertet werden. Ich versuche hierbei zu zeigen, wie die von dem *Systemprogramm* geforderte "Mythologie der *Vernunft*" eine Wissenschaft bedingt, die durch den Ursprung des Daseins mit freiem Willen Kunst- und Natur- Gesetze zu ergründen sucht.

Der Arbeit dritter und letzter Teil mag dann auch der heterogenste sein; zerfällt er doch, ebenso wie diese Arbeit als Ganzes aus einer Vorrede und den drei Hauptteilen besteht, wiederum in eine kurze Einleitung und in die drei Einzelteile.<sup>10</sup> Dies mag wohl dadurch bedingt sein, daß ich nicht unter rezeptions- sondern unter produktionsästhetischen Gesichtspunkten an Hölderlin und sein Werk herangetreten bin. Und da ich mich in diesem Teil der Arbeit auf seine Briefe, seine theoretischen Versuche und sein Trauerspiel *Der Tod des Empedokles* beziehe - was alles insgesamt nur als Fragmente seines Schaffens zu beurteilen ist -, so kann denn wohl auch hier die spröde Bruchstückhaftigkeit nicht gänzlich schwinden.

Bleibt als letztes nur zu hoffen, daß die Irrlichter nicht allzu sehr beim Fortgang hindern werden, sondern sie zu nutzen sind, um den Pfad durch diese Arbeit zu erhellen. Aber ist denn nicht der Umweg mit Geduld sicherlich am spannendsten?

Erlangen, im Frühjahr/Sommer 1993

---

<sup>1</sup> „Urteil ist im höchsten und strengsten Sinne die ursprüngliche Trennung des

---

in der intellektualen Anschauung innigst vereinen Objekts und Subjekts ... da und sonst nirgends kann von einem *Sein schlechthin* die Rede sein, wie es bei der intellektualen Anschauung der Fall ist.“ Friedrich Hölderlin, Urteil und Sein, in: Ders., Sämtliche Werke, Bd. 1, [folgend SW1. od SW2. zitiert] S. 840. München, 1989. Vorliegender Quellenlage zufolge nicht vor April 1795 verfasstes Schriftstück. Nehmen wir seinen Brief an Schiller vom 04.09.1795 und den an Niethammer vom 24.02.1796 als historischen Daten, wäre der Schriftkomplex ‚Urteil und Sein‘, der seinerseits erst 1961 von Friedrich Beißner mit diesem Titel veröffentlicht würde, die Stelle, wo der Begriff in seinem Werk erstmals das Licht der Welt erblickte.

<sup>2</sup> Diese Begrifflichkeit ist als solche unter den Anmerkungen in SW1 aufgenommen und verweist von dort auf weitere Stellen, die dem Nachgang dienlich waren. Siehe dazu: a.a.O, S. 1159.

<sup>3</sup> Es ist bestimmt dem jugendlichen Leichtsinn zu verdanken, dass dieses sprunghafte Übergehen gesetzlicher Leitlinie europäischer Geistesgrößen ohne schwerwiegende Folgen für Leib und Leben blieb. Selbst Schopenhauer beschäftigte sich mit dieser Begrifflichkeit, in Hinblick auf seine Kant Kritik lehnte er den Ausdruck „intellektuelle Anschauung“ ab, vor allem aber gegenüber Hegel mitunter polemisch begründet; dem gegenüber führt sein Begriff der Intuition auf vergleichbare Zustände bzw. Kategorien zurück.

<sup>4</sup> Dass ich hiermit einen methodischen Schritt im hermenetischen Zirkel beschrieben hatte, war mir im Moment der Formulierung nicht bewusst; trotz der Nähe zu bzw. von Riedel als Gadamer Schüler, deren gedankliche Tiefe ich in der Zeit verkannte.

<sup>5</sup> „Als Terminus kommt die intellektuale Anschauung lediglich in zwei Briefen vor (an Schiller und an Niethammer); allerdings zuvor zweimal in >Urtheil und Seyn<“. Vgl. Christof Schalhorn, *Intellektuale Anschauung in Hölderlins früher Philosophie*, S. 12. LMU München, 1998-99. © Christof Schalhorn, [www.schalhorn.de](http://www.schalhorn.de). Eine sehr detailreiche Arbeit, vor allem in der chronologischen Thematik des Komplexes.

<sup>6</sup> Hölderlin behält diese Schreibweise bei, obwohl in der Tradition, von Kant, Schelling, Schopenhauer >intellektuell< aufgeführt wurde/wird.

<sup>7</sup> SW1., S. 917f. Neuste Forschungsergebnisse zur Frage der Autorenschaft finden sich bei C. von Wolzogen, *Das Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus - neue Transkription*, [https://www.academia.edu/33129687/Das\\_Älteste\\_Systemprogramm\\_des\\_deutschen\\_Idealismus\\_neue\\_Transkription](https://www.academia.edu/33129687/Das_Älteste_Systemprogramm_des_deutschen_Idealismus_neue_Transkription).

<sup>8</sup> „Diejenige Trennung, wodurch erst Objekt und Subjekt möglich sind, die Ur-Teilung.“ SW1. S. 840.

<sup>9</sup> „Aber es gibt einen viel wesentlicheren Grund, der mit dem Unterschied zwischen Hölderlins und Schellings Begriff des Mythos, d.h. mit dem Unterschied zwischen Dichtung und Wahrheit zusammenhängt.“ C. von Wolzogen, *Das Älteste Systemprogramm*, a.a.O.

<sup>10</sup> In der mathematischen Chaostheorie bezeichnet das Fraktal eine derartige Selbstbezüglichkeit. Ein weiterer Bezugspunkt in dieser Richtung ist das Hyperbolische als gesetzliches Kalkül in Hölderlins „Verfahrensweise des poetischen Geistes“. Siehe dazu: a.a.O., S. 864.

Vom Bösen sich ernüchtern

**Empedokles**

**Teil I** - kaltes Wasser

In seiner Jenaer Zeit schreibt Hölderlin am 26.1.1795 - nachdem er seine Hofmeisterstelle bei der Majorin von Kalb aufgelöst hatte - an Hegel: "Kehrte nun in vollem Frieden nach Jena zurück, in einer Unabhängigkeit, die ich im Grunde jetzt im Leben zum ersten Male genieße und die hoffentlich nicht unfruchtbar sein soll."<sup>11</sup> Unabhängigkeit als Lebensgenuß berührt die Frage nach der Struktur sowie nach der Funktion von Ich und Welt, also die Frage nach dem Aufbau der Aufgabe des Ichs in der Welt. Zur Beantwortung ist daher diese Stelle - das Erleben des Tatendranges - als Schnittpunkt zwischen Ich und Welt anzunehmen, anzuschauen.

In seinem Brief schreibt Hölderlin weiter von Fichtes "spekulativen Blättern - Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre"<sup>12</sup>, die er anfangs des Dogmatismus verdächtigt. Hölderlin zufolge möchte Fichte "über das Faktum des Bewußtseins in der *Theorie* hinaus"<sup>13</sup>. Nach der Sich-selbst-Setzung des Ichs im Sinne des ersten Grundsatzes von Fichtes *Wissenschaftslehre*: "Ich bin Ich"<sup>14</sup>, strebt das Ich dann durch die „Tathandlung“<sup>15</sup> zur Seligkeit des absoluten Ichs fort. Der Körper verläßt die Welt, zurück im Nichts bleibt dann der Geist; Tod wäre folglich die Natur. Das dem Bewußtsein Widerstand leistende Moment ist nach Hölderlin Streben als Idee<sup>16</sup>. Wie kann eine Vorahnung, eine Offenbarung, die seligmachende Vision in eine Handlung gründen, wenn das Nicht-Ich durch das Ich bloß von einem in sich selbst Fremden erzeugt ist? Auffällig hierbei sollte sein, daß Streben zugleich auch den Zustand des Erinnerns beinhaltet, ein sich aus fremdem Gebiet in gewohnte Gegenden zurückrufen, das von einem Zurückkommen, von einer Wieder-in-Besitznahme des Vergangenen begleitet ist, so daß ich mich im Über-mich-hinausgehen mir wieder selbst begegne, da die letzte Strebung des Ichs die Aufgabe des Körpers ist.

Hölderlin erkennt, Fichtes transzendentes, über das Dasein hinauswollende, "sein absolutes Ich (= Spinozas Substanz) enthält alle Realität; es ist alles, außer ihm ist nichts"<sup>17</sup>. Weil aber nichts außer ihm ist, kann das Fichtesche Ich durch seine Strebungen weder aus sich heraus noch zu sich selber kommen; es kann nicht mit sich selbst identisch werden, da Fremdes, Anderes und Gleiches dann die Inhalte, und nicht die unterschiedlichen Formen oder Zustände des Ichs wären. Fremdes ist sich aber seiner Fremdheit nicht notwendig bewußt, um sich selbst - im Unwissen mir - fremd zu sein. Ist das Ich also auf diese Art und Weise mit dem Fremden verquickt, wie soll es dann jemals erfahren können, wer es wirklich ist.

Deshalb schlußfolgert Hölderlin:

"Es gibt für dieses absolute Ich kein Objekt, denn sonst wäre nicht alle Realität in ihm; ein Bewußtsein ohne Objekt ist aber nicht denkbar, und wenn ich selbst dieses Objekt bin, so bin ich als solches notwendig beschränkt, sollte es auch nur in der Zeit sein, also nicht absolut, also ist in dem absoluten Ich kein Bewußtsein denkbar, als absolutes Ich habe ich kein Bewußtsein, und insofern ich kein Bewußtsein habe, insofern bin ich (für mich) nichts, also das absolute Ich ist (für sich) nichts."<sup>18</sup>

Im Gegensatz zu Fichtes Vorstellung vom absoluten Ich geht Hölderlin den "Scheideweg" von der Theorie zur Praxis, den er im Bild von der "exzentrischen Bahn" des Menschen im Fragment von Hyperion veranschaulicht:

"Die exzentrische Bahn, die der Mensch, im allgemeinen und einzelnen, von einem Punkt (der mehr oder weniger reinen Einfeld) zum anderen (der mehr oder weniger vollendeten Bildung) durchläuft, scheint sich, nach ihren wesentlichen Richtungen, immer gleich zu sein."<sup>19</sup>

Hölderlin zeichnet den Menschen hier als ein stetig-geworden-werdendes Wesen, das - die Geburt im Rücken und den Tod vor Augen - "durch die Organisation der Natur [...und...] durch die Organisation, die wir uns selber zu geben imstande sind"<sup>20</sup>, Entwicklung an sich, mit sich und außer sich selbst erfährt. Durch sein Geworden-Sein, durch seine Geburt, ist der Mensch eine Organisation der Natur, ist ein werdendes Wesen durch seinen Tod, durch die Organisation, die er sich selbst zu geben imstande ist (z.B. Selbstmord); und in Beziehung zur Welt ist dem Menschen das Leben ein stetig Daseiendes. Damit wäre - wenn überhaupt - nur insofern von Fremdheit zu sprechen, da die Welt sich selbst nichts Fremdes ist, wenn der Mensch an sich, mit sich oder außer sich selbst etwas als Fremdheit empfindet, was sich ihm als Widerstand entgegensetzt. Diese Fremdheit, die das Ich dann an sich, mit sich oder außer sich selbst vorfindet, erlebt das Ich jedoch als Widerspruch, als Gegensatz von Selbst und Welt, also in bezug auf diese, denn die Welt ist dem Ich fremd und das Ich nicht dieser. Das Erleben dieser Fremdheit, die also zwischen der Welt und dem Ich erfahren wird, ist für Hölderlin eine unaufgelöste Paradoxie des Ichs. Das Ich ist nicht gleich Ich, sondern „Ich ist

ein Anderer“<sup>21</sup> nach Rimbaud, "und wenn ich selbst dieses Objekt bin"<sup>22</sup> nach Hölderlin. Die "Ur-Teilung" des Ichs in Ich (Subjekt) und Ich (Objekt) ist also für die praktisch-theoretisch orientierte Philosophie Hölderlins der Ausgangspunkt.

In seiner Schrift >Urteil und Sein< gebraucht Hölderlin den Begriff der "Ur-Teilung", um damit "die ursprünglichste Trennung des in der intellektualen Anschauung innigst vereinigten Objekts und Subjekts, diejenige Trennung, wodurch erst Objekt und Subjekt möglich wird", zu bestimmen. Durch das Urteil bin ich, ist die Welt, ist Welt und Ich zugleich geteilt. Doch durch das Ur-Teil bin ich auch ein Teil des Ganzen, habe teilweise Gelegenheit, an der Welt Anteil zu nehmen, diese zu erfahren. Aber nicht so, indem ich mich mit der Welt im Urteil auflöse, sondern nur, da die Welt gleichzeitig auch Gegenteil von mir ist, indem ich mich in der Welt als ihr entgegengesetztes wiedererkenne. "Im Begriffe der Teilung liegt schon der Begriff der gegenseitigen Beziehung des Objekts und Subjekts aufeinander und die notwendige Voraussetzung eines Ganzen, wovon Objekt und Subjekt die Teile sind."<sup>23</sup> Dieses Ganze, also das Ur-Teil ist im Urteil von Bedeutung, das heißt Grund der Urteilung.

Grund heißt Ur-Sprung an dieser Stelle.  
Die Mündung der Quelle  
Im Meer ist das Bett des Flusses. Im Grunde  
Also sind wir  
Du und Ich  
Im Ur-Teil einig vereint. Weshalb  
Urteilen den Ur-Sprung deuten meint.

Unser Ursprung ist uns gemeinsam vorausgesetzt, dadurch sind wir in der Welt, Du und Ich, von einander ursprünglich geschiedenes Gleiches, unganzen Ganzes, das teilweise mich, teilweise Dich, teilweise sich selbst als Urteil behandelt; teilweise sind wir für uns, teilweise die Welt und teilweise bin Ich wie Du ein Ganzes. Somit beginnt im Ur-Sprung die Entgegensetzung von Objekt und Subjekt, die im Urteil zum Teil sich verdichtet, zum Teil aufgelöstes Ganzes ist. So zeigt sich also durch die "Ur-Teilung" Hölderlins eine Auseinandersetzung des Ichs mit der Welt, die ihn veranlaßt, die Aufgabe der Identität des Fichtschen "Ich bin Ich" zu bewirken.

"So ist das Subjekt (Ich) und das Objekt (Ich) nicht so vereinigt, daß gar keine Trennung vorgenommen werden kann, ohne das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll, zu verletzen; im Gegenteil: das Ich ist nur durch die Trennung des Ichs vom Ich möglich. Wie kann ich sagen: Ich! ohne Selbstbewußtsein?"<sup>24</sup>

Doch fraglich ist zunächst im Gegensatz zu Hölderlin, ob ich die Trennung des Ichs vom Ich in Wirklichkeit für mich selbst schmerzlos durchführen kann, ob ich durch mein Selbstbewußtsein nicht eigentlich an die Verletztheit meines Wesens erinnert werde, ob nicht die Verbindung von Objekt und Subjekt als Ganzes im Ur-Sprung mich selbst als entgegengesetztes Teil beinhaltet (psychoanalytisch = Urszene), in dem sich dann Objekt und Subjekt als wesentliches Selbst miteinander unterhalten, was sowohl Sein ausdrückt wie austauscht, als auch von sich-selbst-bewußtem-Sein zeugt? Ob nicht im Gegenteil das Ich zur Welt steht wie das Urteil zum Ganzen: ist nicht der Ur-Sprung der Grund unseres Daseins? Hölderlin schlußfolgert, nachdem er gezeigt hat, "daß ich mich mir selbst entgegenseetze, mich von mir selbst trenne, aber ungeachtet dieser Trennung mich im Entgegengesetzten als dasselbe erkenne"<sup>25</sup>, daß also die Vereinigung des Objekts und Subjekts zu einem Wesen, das mir gegenüber steht, das ich als mir entgegengesetzte Identität erkenne, das für sich ein Ganzes ist, eine daseiende Verbindung bezeugt, die "in einer anderen Rücksicht ... sich entgegengesetzt [...ist, so dass (Ein.a.Autors)...] "die Identität keine Vereinigung des Objekts und Subjekts (ist), die schlechthin stattfindet, also ist die Identität nicht = dem absoluten Sein."<sup>26</sup> Hier muß an die Voraussetzung erinnert werden, die Hölderlin der Verbindung des Subjekts und Objekts gibt, welche für ihn das *Sein schlechthin* kennzeichnet:

"Wo Subjekt und Objekt schlechthin, nicht nur zum Teil vereinigt ist, mithin so vereinigt, daß gar keine Teilung vorgenommen werden kann, ohne das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll, zu verletzen, da und sonst nirgends kann von einem *Sein schlechthin* die Rede sein, wie es bei der intellektualen Anschauung der Fall ist."

Nun hat sich aber gezeigt, daß in Wirklichkeit der Ur-Sprung des Daseins im Grunde gegeben ist. Dadurch, daß ich selbst Ich geworden bin - weil Objekt und Subjekt an mir zu scheiden sind - erkenne ich mich im Entgegengesetzten als dasselbe, das heißt, daß das von mir geschiedene

andere Wesen zugleich mit dem Teil von mir identisch ist, für den die Verletzung des Selbst als Grund des Daseins existiert. Dadurch, daß ich mich als ein- und dasselbige erkannt habe - weil Objekt und Subjekt durch mich in der Welt sind - vollzieht sich für mich die Erfahrung des Werdens als gestalthaftes Wesen mit mir, das heißt, daß ich den Teil, der mir in seiner Ganzheit bedingt bewußt ist, den ich mit dem Ur-Sprung verloren habe, den ich als Welt erfahre, mit dem ich an die Trennung des Ichs vom Ich schmerzvoll erinnert werde, durch mich für mich erfinde. Dadurch, daß ich die Aufgabe meiner Identität vollzogen habe - weil Objekt und Subjekt als Ganzes außer sich das Zeugnis eines anderen Selbst sind - bezeugt das Ich die Welt, das heißt, daß der Ausdruck meines In-der-Welt-Seins das verurteilte Ganze ist, das zum Tode hin gerichtete Erlebnis, das in Wirklichkeit sich auflöst, wodurch ich die Möglichkeit erhalte, Urteile für mich zu begründen mit Notwendigkeit, die im Dasein aufgehoben sind, das bedeutet, im Grunde des Daseins ist das Ich in der Welt als Urteil gefällt; und das Du ist ein anderer Fall dieser Welt. Wovon also spricht Hölderlin, wenn er vom "Sein schlechthin" schreibt? Oder anders ausgedrückt, wie kann von einem "absoluten Sein" gesprochen werden, wenn dieses nicht zugänglich, das heißt der Begrifflichkeit, dem Verstand, a priori entgegengesetzt ist? Beziehungsweise, wie stellt sich die Beziehung von Subjekt und Objekt dar, daß der Gegenstand dieser Beschreibung als Ganzes wohl begriffen, aber nicht erkannt werden kann? Inwiefern ist Dasein verteilt in der Mitteilung körperlicher Ausdruck des in intellektueller Anschauung sich selbst vermittelnden Lebens?

"Wirklichkeit und Möglichkeit ist unterschieden, wie mittelbares und unmittelbares Bewußtsein. Wenn ich einen Gegenstand als möglich denke, so wiederhol' ich nur das vorhergegangene Bewußtsein, kraft dessen er wirklich ist. Es gibt für uns keine denkbare Möglichkeit, die nicht auch Wirklichkeit war. Deswegen gilt der Begriff der Möglichkeit auch gar nicht von den Gegenständen der Vernunft, weil sie niemals als das, was sie sein sollten, im Bewußtsein vorkommen, sondern nur der Begriff der Notwendigkeit. Der Begriff der Möglichkeit gilt von den Gegenständen des Verstandes, der der Wirklichkeit von den Gegenständen der Wahrnehmung und Anschauung."<sup>27</sup>

Hölderlin zufolge folgt die Möglichkeit der Wirklichkeit und geht wie diese der Einsicht in Notwendigkeit voraus. Ich möchte nur kurz auf die Modi von Zeit verweisen, die hier zugleich mitangesprochen werden. Während die von

Vergangenheit und Zukunft umrahmte Gegenwart der linear ausgerichteten, physikalischen Zeit entspricht, versucht Hölderlins Modell die im Selbst tatsächlich wirkende, das heißt erlebte Zeit zu beschreiben, wo Möglichkeit als Zukünftiges zu denken ist, während die in der Alternative erkannte Notwendigkeit an die Vergangenheit erinnert, da sie in Wirklichkeit die Gegenwart des Ur-Sprunges ist. Damit ist für das Verständnis von Hölderlins Begriff "in intellektualer Anschauung" zunächst folgendes gegeben: 1) Gegenstand der intellektualen Anschauung ist innigst vereinigt Objekt und Subjekt. 2) Intellektuale Anschauung begreift die wirkende Wirklichkeit als das im Ur-Sprung gegenwärtige Dasein. 3) Die intellektuale Anschauung ist die Wahrnehmung von sich selbst und der Welt zugleich als wirkliches Wirken.

Nach seiner Flucht aus Jena ist der Brief vom 23.7.1795 an Schiller die erste sicher zu datierende Äußerung Hölderlins, in der er aus seiner Sicht die Gründe für seinen Fortgang darlegt. "Ich hätt es auch schwerlich mit all meinen Motiven über mich gewonnen, zu gehen, wenn nicht eben diese Nähe (zu Schiller) mich von anderer Seite so oft beunruhigt hätte."<sup>28</sup> Diese Nähe hatte für die Entwicklung Hölderlins als Dichter also auch ihre verhängnisvollen Seiten. Man stelle sich vor: Ein junger Mann, der "den Wert des Geistes"<sup>29</sup> achtet, Verehrer Schillers, erlebt die Nähe zu diesem in Verbindung mit einem unlustigen Trieb. "Ich war immer in Versuch, Sie zu sehen, und sah Sie immer nur, um zu fühlen, daß ich Ihnen nichts sein konnte."<sup>30</sup> Das Verspüren dieser ständigen Versuchung läßt sich negativ bewerten, weil dieser Drang vom eigentlichen Schaffensprozeß ablenkt - so daß in dem Gefühl, daß Hölderlin sich selbst vor den Augen Schillers nichts gilt - ein Vertrauensbruch, begangen am eigenen Selbstbewußtsein, zu sehen sein dürfte. "Ich sehe wohl, daß ich mit dem Schmerze, den ich so oft mit mir herumtrug, notwendigerweise meine stolzen Forderungen büße; weil ich Ihnen so viel sein wollte, mußte ich mir sagen, daß ich Ihnen nichts wäre."<sup>31</sup> Hölderlins Schmerz ist durch eine Paradoxie begründet. Da er von Schiller als Dichter beachtet werden wollte, suchte er dessen Aufmerksamkeit zu gewinnen, weswegen er die Achtung vor sich selbst verlor. So steckt das Paradoxon in diesem Falle in der Sehnsucht nach Nähe und Vertrautheit bei gleichzeitiger Angst vor Enge und Selbstaufgabe. Nun ist sich Hölderlin aber "dann doch zu gut bewußt,"<sup>32</sup> was er damit erreichen wollte. Für ihn ist es nicht:

"Eitelkeit gewesen, die so ihre Befriedigung suchte, [... sondern sein

Streben, daß (Ein.a.Autors)...] im Grunde nichts anderes war als der gerechte Wunsch, dem Guten und Schönen und Wahren, sei es unerreichbar oder erreichbar, sich mit seinem Individuum zu nähern; und daß man nicht gerne dabei sein einziger Richter ist, ist gewiß auch menschlich, gewiß natürlich."<sup>33</sup>

Sollte diese Stelle jedoch derart bewertet werden, daß hier ein versteckter Vorwurf an Schiller laut wird, daß Hölderlin sich von jenem vernachlässigt fühlt - Schiller hat auf diesen Brief nicht geantwortet -, so könnten die müßigen Spekulationen über sein fluchtartiges Verlassen Jenas ein Ende finden.<sup>34</sup> Was hätte Hölderlin von jenem, der ihn anscheinend so rüde übersieht, noch zu erwarten, wenn nicht weitere Demütigungen. Denkt man weiter an die in Frankfurt in Aussicht stehende Hofmeisterstelle, auf die er sich sicherlich vorbereiten wollte und daran, daß ihn Fichtes theoretische Wissenschaftslehre nicht wirklich überzeugte, so kann der Aufbruch aus Jena nur als Konsequenz zu all diesen Umständen verstanden werden.

Hölderlins Anmerkungen über die Entwicklung des Individuums hin zum "Guten und Schönen und Wahren, ... und daß man nicht gerne dabei sein einziger Richter ist, ist gewiß auch menschlich, gewiß natürlich", sind aber von weitreichender Bedeutung als es zunächst den Anschein hat. Im Besonderen bezieht sich diese Bemerkung, wie gezeigt, auf sein getrübtes Verhältnis zu Schiller; im Allgemeinen läßt sich in dieser Bemerkung ein vorläufiger Gegensatz zwischen Mensch und Natur erkennen. Vom menschlichen Standpunkte aus betrachtet, ist die Entwicklung des Individuums an ein Gegenüber gebunden, durch dieses bedingt, während sich das Individuelle in der Natur frei entfalten kann. Wie ist es also zu verstehen, daß Hölderlin das "Richter sein" sowohl als Aufgabe des Menschen als auch als Wesen der Natur beschreibt? Im Besonderen - das heißt in bezug auf Schiller - war Hölderlin bei seiner Entwicklung als Dichter auf das Urteil des "großen Mannes"<sup>35</sup> angewiesen ist, daß ihm jener eine einzuschlagende Richtung vorschlug, mit der er sich nach dem Urteil seines Erziehers richtete. Im Allgemeinen, daß der Mensch als Teil der Natur bereits gerichtet ist, das heißt, daß in der Natur die Entfaltung des Individuellen längst einen Weg eingeschlagen hat, auf dem dieselbe in Freiheit zu sich selbst kommt.

In seinem Brief an Schiller vom 4.9.1795 kommt Hölderlin auf den Begriff der intellektualen Anschauung zurück:

"Das Mißfallen an mir selbst und dem, was mich umgibt, hat mich in die Abstraktion hineingetrieben; ich suche mir die Idee eines unendlichen Progresses der Philosophie zu entwickeln, ich suche zu zeigen, daß die unnachlässliche Forderung, die an jedes System gemacht werden muß, die Vereinigung des Subjekts und Objekts zu einem absoluten - Ich oder wie man es nennen will - zwar ästhetisch, in der intellektualen Anschauung, theoretisch aber nur durch eine unendliche Annäherung möglich ist, wie die Annäherung des Quadrats zum Zirkel, und das, um ein System des Denkens zu realisieren, eine Unsterblichkeit ebenso notwendig ist, als sie es ist für ein System des Handelns. Ich glaube, dadurch beweisen zu können, inwieferne die Skeptiker recht haben und inwieferne nicht."<sup>36</sup>

Daß Hölderlin die Tradition des Skeptizismus durchaus nicht fremd war, zeigte sich - ohne an jener Stelle näher darauf eingegangen zu sein - bereits in seinem Brief an Hegel, in dem er seine Zweifel an Fichtes Wissenschaftslehre äußerte. So mag sich "inwieferne die Skeptiker recht haben" deshalb wohl darauf beziehen, daß er wie diese die Möglichkeit der Unterscheidung von Illusion und Wirklichkeit bestreitet, und nur das Wahrscheinliche als praktische Orientierung des Handelns zuläßt. Nun ist das Wahrscheinliche aber auch als das Wahr-Scheinende zu sehen - sicherlich eine aporetische Spekulation, die jedoch schon jetzt den Weg zur Ästhetik eröffnen würde. Was sich dem Verständnis erst einmal widersetzt, ist die Verbindung von Hölderlins Aussage über die Notwendigkeit der Unsterblichkeit für ein System des Denkens und Handelns, die ja ein Absolutes als der Erkenntnis zugängliches beinhaltet, und der Zweifel der Skeptiker, die die wahre Erkenntnis für grundsätzlich unmöglich halten, so daß diese für die völlige Enthaltung des Urteils eintreten. An diesen Punkt mag sich Hölderlins Kritik an der Epoché des Skeptizismus richten, da zumindest für ihn als Dichter das ästhetische Urteil nicht nur möglich, sondern auch notwendig, also wirklich ist. Im Weiteren zeigt sich in seiner Verwendung des Begriffs "in intellektualer Anschauung", daß sich Hölderlin des Anwendungsgebiets dieses Begriffes zunehmend bewußt wird. Während er diesen Begriff in seiner Schrift >Urteil und Sein< noch für die theoretisch-ideale Urteilsgewinnung gebraucht, zeigt sich hier, daß er den Begriff "in intellektualer Anschauung" nun für die Vereinigung des Subjekts und Objekts im ästhetischen Sinne, das heißt als ein in Wirklichkeit wahrnehmbares Dasein gelten läßt. Damit erweitert Hölderlin den Wirkungskreis dieses Begriffes um eine realpraktische Komponente.

An Immanuel Niethammer schreibt Hölderlin am 24.2.1796 aus Frankfurt, daß die neuen Verhältnisse, in denen er jetzt lebt, die denkbar besten sind. Doch ebenso beklagt er sich über seine unstete mentale Leistungsfähigkeit:

"Aber der Nachhall aus Jena tönt noch zu mächtig in mir, und die Erinnerung hat noch zu große Gewalt, als das die Gegenwart mir heilsam werden könnte. Verschiedene Linien verschlingen sich in meinem Kopf, und ich vermag sie nicht zu entwirren. Für ein kontinuierliches angestregtes Arbeiten, wie es die gestellt philosophische Aufgabe erfordert, bin ich noch nicht gesammelt genug."<sup>37</sup>

Mit der gestellten philosophischen Aufgabe - die Vereinigung von Subjekt und Objekt in einem System des Denkens und Handelns - bezieht sich Hölderlin auf die Aufsätze, die er Niethammer "noch in Jena zu schreiben versprach"<sup>38</sup>. Dazu gehört wahrscheinlich auch der Aufsatz >Urteil und Sein<.<sup>39</sup> Im Weiteren spricht Hölderlin von der Abstraktion als einer Gefahr, als Übelkeit, vor der er sich auf Rat von Niethammer hüten möge, und daß er sich in diese verstricken läßt, wenn er uneins mit sich ist. Inwieweit ist die Theoriebildung in Wirklichkeit eine Flucht vor derselben; inwieweit ist also der Wunsch nach Heilung durch den Geist wirklich zu befriedigen? Während sich Hölderlin von der Philosophie möglicherweise zuvor noch Trost und Einigkeit erhofft hat, schreibt er jetzt: "Die Philosophie ist eine Tyrannin, und ich dulde ihren Zwang mehr, als daß ich mich ihm freiwillig unterwerfe."<sup>40</sup> Nach der Uneinigkeit, die er durch das Studium von Fichtes Wissenschaftslehre in dem durch diesen aufgestellten Grundsatz von der scheinbaren Identität des Ichs zu erkennen glaubt, das heißt nach der Kritik an dieser, und der Auseinandersetzung mit Schiller, zeugt diese Aussage Hölderlins von einer neu gewonnenen Vorstellung der Identität des Ichs als ein durch ursprüngliche Entgegensetzung sich selbst-bewußtes wie werdendes Sein, womit er sich von seinem Erzieher als Dichter abgrenzen und sich seinem Lehrer gegenüber als Philosoph bestimmen möchte. Durch das Studium von Fichtes Wissenschaftslehre entwickelte Hölderlin den Begriff des Selbstbewußtseins, mit dem er Fichtes Vorstellung von der Identität des Ichs ablösen wollte; wodurch nach Hölderlin die Theorie in Praxis überwunden wird, da die Trennung des Ichs vom Ich in der Tat eine durch das Leiden erfahrbare Handlung ist, da dem Selbstbewußtsein in Wirklichkeit ein von ihm getrenntes, ehemals mit ihm vereinigt Gegenüber entgegengesetzt ist, welches von der Notwendigkeit zeugt, daß ich die Möglichkeit des Daseins

durch mich selbst erkenne. Diese Erkenntnis von mir im Augenblick der Urteilsfällung bin ich in der Vorstellung vom Gericht als Richter, Täter, Opfer, Zeuge mit selbstbewußtem: Ja!

Das auf diesem Wege gewonnene Selbstbewußtsein, stellt also die individuell gewonnene Erfahrung als das Wesentliche in sein Zentrum. Ohne die Empfindung des körperlichen Schmerzes, der Verletzung - so weit gefaßt bis zur bloßen Kränkung, der Mißachtung öffentlicher Floskeln - des in Einigkeit mit mir selber sein, wodurch würde ich meine Unzufriedenheit überhaupt ausdrücken können, wenn ich nicht die Not erleben würde, mein Verlangen mit Genuß zu sättigen. Wäre mir die Kenntnis meines Ursprungs versagt geblieben, wüßte ich nichts von meinem Tod; ich wäre stumm, wie ein Fisch auf dem Trocknen. Doch da - und sei es einmalig, am Anfang - mein Leben nur zeitweilig von günstigen Sternen gelenkt wird, vertraue ich lieber mir selbst; und dies ist der Moment, an dem ich den Zwist mit mir selbst empfangen. Insofern aber diese Zwietracht durch mein Dasein in der Welt ist, insofern trage ich selbst dazu bei, daß ich diesen mittrage, ertrage oder im Leiden austrage. Glücklicherweise gibt es ja auch noch die schönen Seiten des Lebens! Denn wenn der Zwiespalt durch den Grund unseres Daseins gegeben ist, weswegen jetzt auch vorwiegend Streit unter den Menschen herrscht, so ist doch die Liebe durch den Ur-Sprung unbedingt als Gegenteil notwendig und vorausgesetzt. Diese Notwendigkeit also, daß auch durch mich die versöhnende Macht der Liebe walten kann, gibt mir die Möglichkeit an die Hand, daß ich Wirklichkeit ausdrücke, die für mich notwendig ist. Indem ich mich von mir selbst distanzieren, kann ich mich "in intellektueller Anschauung" als Abstraktum gleichzeitig von zwei Seiten betrachten: ich stelle mich in meinen Schatten. Und ist diese Einheit erst einmal zerrissen, so kann der Dichter das gemeinsam Verlorene wieder herstellen, indem er die Gelegenheit beim Schopfe packt und zusieht, wie aus dem Moment des Anfangs das Ende desselben bleibend an Gestalt gewinnt. Mit seiner Stimme gibt der Dichter dies Ereignis kund; und Stimmen und Stimmungen sind nicht alle gleich bequem oder gar angenehm. So mag es Hölderlin mit Schiller gegangen sein, wo er sich im Angesicht jenes entdeckte, dieser aber kein weiteres Interesse an ihm oder Verständnis für ihn mehr fand und ihn dann unbeachtet ließ. Ohne Resonanz ist jedes Tun vergeblich - Sisyphosarbeit. Demnach läßt sich folgende Äußerung Hölderlins, die er an Niethammer schreibt, durchaus als eine Überwindung Schillers, das heißt als eine Art Schlußstrich unter die didaktische Beziehung zu jenem bewerten.

"In den Briefen will ich das Prinzip finden, das mir die Trennungen, in denen wir denken und existieren, erklären, das aber auch vermögend ist, den Widerstreit verschwinden zu machen, den Widerstreit zwischen dem Subjekt und dem Objekt, zwischen dem Selbst und der Welt, ja auch zwischen Vernunft und Offenbarung - theoretisch, in der intellektualen Anschauung, ohne daß unsere praktische Vernunft zu Hilfe kommen müßte. Wir bedürfen dafür ästhetischen Sinn, und ich werde meine philosophischen Briefe "Neue Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen" nennen. Auch werde ich darin von der Philosophie auf Poesie und Religion kommen."

Mit dem Ausdruck "Neue Briefe" spielt Hölderlin wohl auf Schillers Schrift >Über die ästhetische Erziehung des Menschen< an, in der sich jener als Hauptproblem mit der Erziehung zum sittlichen Wollen beschäftigt. Der Mensch muß, im Sinne Schillers, "lernen edler zu begehren, damit er nicht nötig habe, erhaben zu wollen". Hölderlin hingegen erteilt der moralischen Ausgerichtetheit des menschlichen Wollens eine klare Absage und überläßt den kategorischen Imperativ der praktischen Vernunft. Für Hölderlin bedarf die Dichtung seiner nicht, denn sie ist zugleich und durch sich selbst gerichtet. "Den Widerstreit verschwinden zu machen ... - theoretisch, in der intellektualen Anschauung", dies ist die Verführung, die in diese Worte impliziert ist. Theoretisch, das bedeutet hier nicht mehr in Abstraktion, sondern konkret das Wesen des ganzen Körpers durch die Sinne erfahrbar werden zu lassen. "Wer bloß an meiner Pflanze riecht, der kennt sie nicht, und wer sie pflückt, bloß, um daran zu lernen", schreibt Hölderlin in der Vorrede des ersten Bandes seines Briefromans Hyperion, "kennt sie auch nicht."

- 
- <sup>11</sup> Friedrich Hölderlin, An Hegel (26.01.1795) SW – Bd.2, S. 638. München, 1989.
- <sup>12</sup> a.a.O., S. 639.
- <sup>13</sup> a.a.O., S. 639.
- <sup>14</sup> Johann Gottlieb Fichte, Über den Begriff der Wissenschaftslehre, S. 61. Stuttgart, 1972.
- <sup>15</sup> „Das Vorstellen ist die höchste und absolut erste Handlung des Philosophen, als solchen; die absolut erste Handlung des menschlichen Geistes könnte wohl eine andere seyn.“. a.a.O., S. 71.
- <sup>16</sup> „Seine Auseinandersetzung der Wechselbestimmung des Ich und Nicht-Ich (nach seiner Sprache) ist gewiß merkwürdig, auch die Idee des *Strebens*“ Friedrich Hölderlin, An Hegel, a.a.O., S. 640.
- <sup>17</sup> a.a.O., S. 639.
- <sup>18</sup> a.a.O., S. 639.
- <sup>19</sup> Friedrich Hölderlin, Fragment von Hyperion, SW1, S. 483ff.
- <sup>20</sup> a.a.O., S.483.
- <sup>21</sup> Arthur Rimbaud, An Paul Demeny (15.05.1871). <https://www.art-rimbaud.de/html/g-lyrics-seherbriefe.htm>
- <sup>22</sup> Friedrich Hölderlin, An Hegel, SW2, S. 639.
- <sup>23</sup> Friedrich Hölderlin, Urteil, SW1, S. 840.
- <sup>24</sup> a.a.O., S. 841.
- <sup>25</sup> a.a.O.
- <sup>26</sup> a.a.O.
- <sup>27</sup> a.a.O., S. 840.
- <sup>28</sup> Friedrich Hölderlin, An Schiller (23.07.1795), SW2, S. 661.
- <sup>29</sup> a.a.O., S. 662.
- <sup>30</sup> a.a.O.
- <sup>31</sup> a.a.O.
- <sup>32</sup> a.a.O.
- <sup>33</sup> a.a.O.
- <sup>34</sup> „Also fliehst du? Du hast recht. Ich fliehe.“ Peter Härtling, Hölderlin, S. 290. Frankfurt/Main, 1989.
- <sup>35</sup> Friedrich Hölderlin, An Schiller, S. 661.
- <sup>36</sup> Friedrich Hölderlin, An Schiller (04.09.1795), SW2, S. 667.
- <sup>37</sup> Friedrich Hölderlin, An Niethammer (24.02.1796), SW2, S. 689.
- <sup>38</sup> a.a.O.
- <sup>39</sup> „Der Text dürfte jedenfalls in die letzten beiden Monate von H.s Jena-Aufenthalt gehören.“ In: Johann Kreuzer (Hrsg.), Hölderlin Handbuch, S. 228. Stuttgart/Weimar 2011.
- <sup>40</sup> Friedrich Hölderlin, An Niethammer, a.a.O.

Unsere höchsten Stimmungen entsprechende Naturerklärung ist  
metaphysisch.

**Nietzsche**

## Teil II - heiße: hohe Luft

Seltsames und viel Streit hat diese Schrift *DAS ÄLTESTE SYSTEMPROGRAMM DES DEUTSCHEN IDEALISMUS* unter die Gelehrten gebracht, bis die Forschung dann als Verfasser Schelling ermitteln konnte, obgleich bislang Hegel als der Urtümer all dieser Schmähungen galt, da das manifestierte Wort aus seiner Feder stammt. Unklar bleibt dagegen im einzelnen, inwieweit Hölderlins Anteil die Gestaltung mitgeprägt hat. Ich möchte als Vergleich kurz nur auf *Die unbefleckte Empfängnis* von Breton/Éluard hinweisen; eine Schrift, die in ähnlicher Weise wie die oben erwähnte, verfaßt wurde, wo die individuelle Autorenschaft hinter den Text zurücktrat. "Dies Buch wurde in vierzehn Tagen geschrieben, zudem widmeten wir ihm nur unsere Mußestunden. Die vollkommene Kenntnis, die wir voneinander hatten, hat uns diese Arbeit erleichtert. Doch vor allem reizte sie uns, diese Arbeit derart zu regeln, daß sich daraus eine poetische Philosophie ergab, die zwar nie die Sprache zum Werkzeug des Verstandes macht, aber trotzdem eines Tags zur Ausarbeitung einer wirklichen Philosophie der Poesie führen könnte", schreiben Breton/Éluard im Vorwort zur japanischen Ausgabe der "Unbefleckten Empfängnis". Durch diesen kurzen Vergleich zwischen Surrealismus und *Systemprogramm* zeigt sich letzteres als eine Vorstufe des vorderen, was nicht heißen soll, daß es sinnvoll erscheint, surrealistische Kategorien auf das *Systemprogramm* zu beziehen, oder dies bei jenem nachzuweisen, noch daß nicht beachtet wird, daß beide Strömungen in ihrer historischen Notwendigkeit zu unterscheiden sind. Die Dichtung als überbegreifliche Ausgesagtheit des ursprünglichen Ganzen verstanden, in dem vereint zugleich die geschiedenen Stimmungen des Daseins erklingen, dies mag der einzige Zusammenhang sein, der zwischen diesen beiden Tendenzen besteht. Zum zweiten möchte ich mich auch nicht in Spekulationen über den Nachlaß der ersten (zweiten, dritten, vierten, ... !) Doppelseite des verbliebenen Fragments treiben lassen, sondern das Gegebene als das lesen, was es ist "... eine Ethik!"

Die Streitschrift von Hegel, Schelling und Hölderlin bezieht sich auf den individuellen Täter des Ichs "als einem absolut freiem Wesen", das heißt an jeden, der mit Selbstbewußtsein von sich sagen kann: ICH! bin es, der Leid antut dem Anderen - Selbst - Mir.

"Da die ganze Metaphysik künftig in die *Moral* fällt (wovon Kant mit seinen beiden praktischen Postulaten nur ein *Beispiel*, nichts *erschöpft* hat), so wird diese Ethik nichts anderes als ein vollständiges System aller Ideen oder, was dasselbe ist, aller praktischen Postulate sein. Die erste Idee ist natürlich die Vorstellung *von mir selbst* als einem absolut freien Wesen."

Der Bezug zu Kant, den die Autoren durch die Verwendung des Begriffs "*Moral* ... mit seinen beiden praktischen Postulaten" herstellen, hat in dieser Hinsicht ästhetische Gründe. Zeigt sich Kants *Metaphysik der Sitten* doch als eine Theorie der "*Beispiele*", nicht der Geschichten. Diese Kritik an Kants Philosophie richtet sich in ihrer Erweiterung an jene Stelle, an der sich der Wille zum Tun verwirklicht, wo ein Wesen eine Handlung vermittelt, das heißt sich völlig frei entfaltet. Diese Freiheit ist natürlich bedingt durch "die Vorstellung *von mir selbst*" als ursprünglichste aller Ideen.

"Mit dem freien, selbstbewußten Wesen tritt zugleich eine ganze *Welt* - aus dem Nichts hervor - die einzig wahre und gedenkbare *Schöpfung aus den Nichts*."

Nun ist aber diese Schöpfung aus dem Nichts in der Tat durch die Handlung bedingt, das heißt, daß sich die Auslesung der Substanz unmittelbar auf die Wahrnehmung durch die Sinne ausgewirkt haben würde. Die in der Tat bedingte Handlung betrifft zudem die Vorstellung von einem (wie auch immer) urteilenden Wesen, das durch die Tätigkeit des Urteilens im Zusammenhang mit seinen Erfahrungen über sich selbst auszusagen gelernt hat, welche Anschauung der Welt es durch diese Fähigkeit auszugestalten gedenkt.

Daß die Autoren im folgenden "auf die Felder der Physik herabsteigen", ist hier als eine urtümliche Beschäftigung des Menschen mit der Welt gemeint, als ein vorsichtiger Rückschritt in die Antike, in der im Atom zum Teil noch Verbindung bestand und die Tat, Handlung, Natur und Notwendigkeit, *poiesis* und *nous*, noch verknüpfte.

"Wie muß eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen sein? Ich möchte unsrer langsamen, an Experimenten mühsam schreitenden Physik einmal wieder Flügel geben. So - wenn die Philosophie die Ideen, die Erfahrung die Data angibt, können wir endlich die Physik im Großen bekommen, die ich von spätern Zeitaltern erwarte. Es scheint nicht, dass

die jetzige Physik einen schöpferischen Geist, wie der unsrige ist oder sein soll, befriedigen könne. Von der Natur komme ich aufs Menschenwerk."

Als Ethik auf das Handeln ausgerichtet und mit dem Wissen um Natur und Kunst - Gesetze läßt sich das *Systemprogramm* durchaus als ein politisch-kritischer Idealismus bewerten, der die Freiheit des Einzelnen im Mit-sich-selbst-einig-Werden zu verstehen sucht. Dabei zeigt sich, so die Autoren, "daß es keine Idee vom Staat gibt, weil der Staat etwas *Mechanisches* ist". Der Staat als Begriff der Vorstellung entwickelte sich nach dem Altertum aus einer aufs Produzieren ausgerichteten Vereinigung, deren gemeinschaftliches Agieren durch sich selbst gesichert war. Auch dabei erweist sich der Blick zurück - wo Sein Bewußt-Sein geworden ist - als dienlich, da somit der Bogen zur Jagd des Überleben-Wollens gespannt werden konnte. Dieser Übergang, hin und im doppelten Sinn des Wortes zurück, fand in der Beschäftigung des Denkens Ausdruck in der Verbindung zwischen der organismischen und der atomistischen Vorstellung. Dieses läßt sich durch die ursprüngliche Nähe der Begriffe: Element, Urstoff und Atom als ein individueller Ausdruck des letztendlich ewigen Wahren verstehen; erst Plato nahm mit sich die Freiheit zur Idee heraus. Damit war der Mensch endgültig als ein der Natur Entgegengesetztes beurteilt, so daß in ihm sein Einwirken auf dieselbe gründet und er vor der Entscheidung steht, ob er handeln sollte oder nicht.

Durch diese Idee "kommen die Ideen von einer moralischen Welt, Gottheit, Unsterblichkeit" einher, die die Freiheit des handelnden Individuums zu begründen suchen als ein Recht, das ihm zu sichern sei. Die freie Entfaltung der Natur steht dann im Einklang mit der freien Entfaltung des Menschen, wenn die Bedingungen des einen erkannt und die Bedürfnisse des anderen befriedigt werden, wobei unter Bedingungen Natur und unter Bedürfnissen Kunst - Gesetze zu verstehen sind, deren Mißachtungen im Gang der Geschichte in der Sühne gestraft und durch Strafe gesühnt werden; Setzungen ins Jenseits einer Welt des Denkens und Handelns.

Deutlich Hölderlinsche Färbung kennzeichnet in diesem Zusammenhang folgender Gedanke: "Absolute Freiheit aller Geister, die die intellektuelle Welt in sich tragen und weder Gott noch Unsterblichkeit *außer sich* suchen dürfen." Auffallend ist hier vor allem die Wendung "*außer sich*", die in Hölderlins Schrift *Urteil und Sein* bei seiner Entwicklung des Selbstbewußtseins-Begriff während der Auseinandersetzung mit einem Anderen-Ich als entgegengesetztes Gegenüber Niederschlag gefunden hat. Diese Vorstellung des Ichs als urteilendes Wesen setzt sich selbst im Akt der Wahrnehmung durch entgegengesetzte Notwendigkeit voraus. Und im

Einklang von Notwendigkeit und Wirklichkeit erzeugt derselbe die Möglichkeit des Widerspruchs zwischen Dasein und Urteil. Damit also das Dasein vom Urteil freigesprochen werden kann, muß die Gesetzgebung bei den Erzeugern, nicht bei den Verwaltern liegen. Die Freiheit der Medien wäre durch das Medium der Freiheit zu ersetzen, während dabei die Achtung vor der Schöpfung voll erhalten wird.

Eine solche Idee der Freiheit bildet anschauungsweise die von sich selbst erfüllte Vorstellung des Daseins im Akt der reinen Wahrnehmung des Schönen, wobei die Qualität des Schönen, das bereits viele Geschichten durchlaufen und manche Epochen hinter sich gelassen hat, sich offenbar dadurch auszeichnet, daß es wie die Liebe von alters her immer wieder neu zutage tritt. Als solches begriffen verweist die Erscheinung des Unerschöpflichen auf eine Reinheit im Sinne des Wertlosen zurück, das von keinem Postulat der praktischen Vernunft geregelt und dennoch in die physikalische Moral des Geschehens eingefaßt ist. Als Ethik auf das Handeln bezogen, führt dieselbe zur Entscheidung für die Freiheit des Individuellen; als Handlung auf die Tat bezogen, geht das Opfer mit der Verwirklichung einher, wodurch die Vermittlung der Idee der Freiheit sowohl Aufgabe der Ethik als auch der Ästhetik wäre, da die Freiheit im Akt der reinen Wahrnehmung des Schönen von der geregelten Trennung gezeugt ist. So fordern die Autoren, denn "die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie", daß "der Philosoph ebensoviel ästhetische Kraft besitzen (muß) als der Dichter ... , sobald es über Tabellen und Register hinausgeht." Die Wissenschaft - vom Menschen selbst betrieben - würde eine Wissenschaft der Natur und eine der Kunst werden können, die bis zur Entäußerung, dem Privatissimum des Autors, der Gemeinheit in der Verständigung, sich hin entfaltet und ihr Gesetz ein Recht des Ur-Sprunges wäre.

"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 Wissenschaften und Künste überleben."

Die Poesie als "*Lehrerin der Menschheit*", dieser Gedanke setzt voraus, daß ein urteilendes Wesen sich als frei-gesetzter Geist erkennt. Das heißt, daß diesem individuell und frei handelnden Wesen, das sowohl Bedürfnisse als auch Bedingungen an sich, mit sich und außer sich selbst erfährt, das durch sein Tun eine ganze Welt im Schilde führt, und das während seines Fortgangs im Anderen sich selbst verletzt, durch den Schmerz hindurch das ganze Dasein gebärt, in dem es sich als Daseiendes erlebt und dessen Fremdheit

am Körper sich scheidet, daß diesem Wesen, ein im Grunde vereinzelt Urteil, die Freiheit, vor Gericht auszusagen, gegeben, da es am Geschehen beteiligt ist. Seine Aussage ist dann in jedem Fall von Gewicht, wo Täter und Opfer nahe Anverwandte des Handelns sind. Somit also darf ein jeder Mensch sein Recht, Zeuge, nicht Zufall, zu sein, in Anspruch nehmen, der Kunst und Natur zu scheiden weiß; ein kleiner Zweifel würde schon genügen!

Wenn die Geschichte die Philosophie bloß begleitet und die Philosophie keine Geschichte mehr erzählt, woran würde das stetig-geworden-werdende Wesen sich weiterhin richten, wenn nicht an die Dichtkunst, in deren Gesetzmäßigkeit der Mensch den Zusammenhang zwischen Kunst und Natur achtet. Eine solche Verbindung, wie sie in Schönheit erzeugt ist, läßt darauf schließen, daß das Erlebnis derselben mit dem Verständnis dieser in intellektueller Anschauung zugleich notwendig als auch als wirkliche Wirklichkeit wahrgenommen wird.

Solange ein Kind in rätselhafter Unschuld das Spiel um die Möglichkeit des Daseins betreibt, solange ist für den Betrachter noch nichts gewonnen, nichts verloren. Erst wenn das spielende Wesen sich zunehmend über den Einsatz, den es für diese Unterhaltung entrichtet bewußt wird, gewinnt ein Gespräch über die angewandten Regeln an Bedeutung. Der Betrachter würde jetzt einsehen können, was für Gründe es waren, die das Kind zur Mißachtung irgendeiner Regel bewegt haben, und wodurch jetzt der Streit in seinem Innersten thront - weswegen Krieg herrscht - ursprünglich entstanden ist.

"Monotheismus der Vernunft und des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst, dies ist's, was wir bedürfen." Deshalb darf die Dichtkunst auch nicht ausschließlich auf die engen Gattungsbegriffe der Literatur bezogen bleiben, denn Dichtung und Gedicht sind als Begriffe der Poetik - im Zuge eines Atomismus der Bequemlichkeit - nicht nur im Wort und seinen Buchstaben zugange, sondern auf die Zusammenfügung des Ausdrucks vom *Sein schlechthin* konzentriert, so daß die Ästhetik dem Dasein deutlich näher steht als ihre Schwestern Ethik und Theorie. Das Herz beispielsweise ist ebenso wie die Vernunft ein kaltes, lebloses, aber verwesendes Ding und nur ihr Gegenteil, die Kunst, Poesie, erfaßt die Wirklichkeit, die in dieser Beziehung steckt. Das Herz nämlich ist verschiedenes; zum einem ein Begriff der Medizin, zum anderen allgemeiner Ausdruck einer Organisation des Daseins. In dieser Unterscheidung zeigt sich, daß die Beachtung des Herzens als Organ des Lebens in seiner Behandlung eine Entwicklung vollzogen hat, die in ihrer Eigenart aufdeckt, daß neben der natürlich-objektiv beschaffenen Quantität die künstlich-subjektiv geschaffene

Qualität des Herzens gleichwohl bemerkbar ist. So ist der Pulsschlag dem Neugeborenen noch völlig unbekannt. Diese Fähigkeit zur Wahrnehmung des eigenen Rhythmus: das Taktgefühl! erwirbt es erst dann, wenn es zwischen Subjekt und Objekt zu scheiden gelernt hat, indem es sich selbst entgegengesetzt und so das Maß gewinnt, mit dem es sein Leben erfahren, richten und beurteilen kann. Nun wird von medizinischer Seite allgemein bekannt gegeben, daß das Herz - eingebunden im vegetativen Nervensystem - sich der Regelung durch das Bewußtsein weitgehend entzieht. Doch es soll schon Todesfälle gegeben haben, bei denen das Herz einfach stehen blieb, weil die Wirklichkeit die Wahrnehmung überforderte - sowie der Yogin zu sich selbst zurückgekehrt ...

Die Medizin als Wissenschaft von den Krankheiten, ihrer Verhütung und Heilung kennt als behandelnde Methode sowohl Prävention wie auch Operation, und es soll in keinsten Weise ihr Erfolg geschmälert werden; doch die Transplantation war, bevor sie Realität wurde, bereits den Dichtern und den Liebenden, die ihr Herz verschenkten, wohl bekannt. Was bewegte diese Menschen dazu, diese Aufgabe auf sich zu nehmen, dem Dasein in Zuge des eigenen Todes - denn keine Kreatur auf dieser Erde krecht und fleucht ganz ohne Herz - Eigen-Leben einzuhauchen? Würde die Welt vom Schmerze nicht befreit sein, wenn diese übergücklich Törichten ihr trauriges Geschäft beschließen? Wenn also die Verletzung des eigenen Selbst doch nur ein Ende fände! Die moderne Medizin kann denn auch ein verletztes krankes Herz, von ein paar wenigen Ausnahmen, wie beispielsweise Perikarditis, Myodegeneratio cortis oder Kardiothymie einmal abgesehen, nicht heilen. Denn - so erstaunlich es ist - ein verletztes Herz pulsiert einsam so fort, und kein Schaden ist weiter festzustellen, als daß mit jedem Schlag das Leiden neu und gleich beginnt. Vielleicht ist also dies der Grund, daß manche Menschen ihr Herz in Liebe überreichen, um sich von diesem Leid zu lösen. Wieso aber sollte dann gerade die Poesie über Heilkräfte verfügen, ist sie doch in erster Hinsicht selbst eben jener Quell der Krankheitsqualen? Eben weil die Dichtung wieder vereint, was zusammengehört. Weil das Gedicht über den Ur-Sprung durch Schönheit verfügt; weil die Selbstvergessenheit im Akt der Schöpfung des Herzens heilsam der Verletztheit auf den Grund geht und so die Erinnerung im Dasein vergegenwärtigt, wo die Lust am Ganzen in allen Teilen gemeinsam lebendig war, ist und sein wird.

Nach diesem ausschweifenden Ausflug in die dunklen Gefilde der uferlosen Selbstverständlichkeit, ein Ausflug der notwendig war, da hier der Herzschmerz nicht nur als Liebeskummer, sondern auch als Taktgefühl

bestimmt wurde - Ausdruck für entschiedene Gerichtetheit -, komme ich zurück auf das *Systemprogramm*, denn an keiner Stelle war die Rede davon, daß ich die Brücken zu diesem Boden abbrechen lassen würde. Im Gegenteil, der gedankliche Aufbau dieser Schrift ist es, dessen Grundstein als Ethik keimt und in der Entwicklung, von der theoretischen Praxis Kants ausgehend und die praktische Theorie des Dichters beschreitend, folgende Pflanze nach sich zieht:

"Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen, die soviel ich weiß, noch in keines Menschen Sinn gekommen ist - wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen, sie muß eine Mythologie der *Vernunft* werden."

Diese Forderung ist aufs tiefste mit den Zielen der Aufklärung verknüpft: Ersetzung metaphysischer Werte, die sich nicht unmittelbar durch die Tätigkeit der Vernunft selbst ergeben. Hegel, Schelling und Hölderlin beabsichtigen also keinen Rückschritt in die alte Zeit des Aberglaubens und des Despotismus, sondern diese Vorstellung, die sie an anderer Stelle auch als "*sinnliche Religion*" bezeichnen, soll die Grundlage für ein System bilden, dessen Gesetze in allen Teilen des Ganzen am Wirken sind, wobei die Entfaltung des Einzelnen in Freiheit notwendigerweise vorausgesetzt ist. Schreibt Kant in seiner *Kritik der praktischen Vernunft*: "Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten können", so halten ihm die Autoren des *Systemprogramms* entgegen: "Ehe wir die Ideen ästhetisch, d.h. mythologisch machen, haben sie für das *Volk* kein Interesse, und umgekehrt: ehe die Mythologie vernünftig ist, muß sich der Philosoph ihrer schämen". Auf Kants Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft bezogen heißt das, daß "alle die Ideen vom ewigen Frieden usw. nur untergeordnete Ideen einer höhern Idee sind".

Kants kategorischer Imperativ ist eine Aufforderung der Vernunft, die sich an einen mit Bewußtsein handelnden Täter des Willens richtet, der durch die Notwendigkeit des Tuns hindurch in Wirklichkeit eintritt, um sich selbst am Leben und die durch das Leben selbst aufgestellte Wertrangordnung des Erlebens zu erhalten. Dieser Wille mit seinen Maximen, von der Vernunft als freier Wille erkannt, soll nach Kant "als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten". Vorausgesetzt ist der Begründung des Handelnden die unbedingte Einsicht in die Strebungen des Willens nach Freiheit, daß objektiv die Realisierung desselben Natur, subjektiv Kunst - Gesetze regeln; denn der Mensch allein ist es, der von seinem Handeln berichten kann. Das heißt, daß

die endgültige Aufgabe der Strebung des Willens nach Freiheit, die Bedingungen durch die Natur erfüllend und die Bedürfnisse durch die Kunst befriedigend, augenblicklich in dem Moment der Vermittlung vollbracht ist, in dem der Handelnde im Schönen, das die ursprüngliche Einheit von Sein und Bewußtsein wiedergibt, in der Tat den Grund bezeugt, in dem der freie Wille unmittelbar Gestalt annimmt. Da nun aber der freie Wille - unabhängig waltend von jedweden Neigungen und Pflichten - bis aufs tiefste Innerste amoralisch ist, weist keine Sittengesetzgebung mit dem Glauben an die Gewalt der Moral seine Macht in ihre Grenzen. Nur wer Gesetze *anerkennt*, versteht sie zu *beachten*! So ist die objektiv-subjektive Ausprägung des freien Willens in Wirklichkeit wohl dem Regelwerk der Ethik, nicht aber der Moral vertraut. Da nun aber Natur wie Kunst - Gesetze von Anfang an am Ursprung des Daseins beteiligt sind, dem Dasein der freie Wille zum Dasein entgegengesetzt, so bedarf es einer Wissenschaft, deren Gegenstand es wäre, die am Grunde des Daseins gesetzmäßig wirkenden Kräfte des notwendig freien Willens zu ergründen, um damit der Willkür der Ideen entgegenzutreten. Hegel, Schelling und Hölderlin sehen in der Gesetzgebung einer "*sinnlichen Religion*" diese Aufgabe verwirklicht. "So müssen endlich Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen, die Mythologie muß philosophisch werden, um das Volk vernünftig, und die Philosophie muß mythologisch werden, um die Philosophen sinnlicher zu machen." Ziel dieser Disziplin wäre es, das Werden in Freiheit verkündend zu erreichen. "Dann herrscht ewige Einheit unter uns." Diese Freiheit ist aber nur vollkommen immerdar im schönen Akt der reinen Wahrnehmung des An-sich-Wertlosen. Die Notwendigkeit, daß diese Idee von Freiheit ihre Erfüllung erfährt, indem sie sich durch sich selbst bedingt den Rahmen gibt, in dem sich ihr Wesen entfaltet, setzt voraus, daß diese Wissenschaft gleichzeitig, das heißt die Ergründung der Natur wie Kunst - Gesetze, der Stoff ist, aus dem die Träume sind. Die "*sinnliche Religion*" wäre dann eine Religion der Bilder-Wörter. Bereits "Mythologie" ist ein solches Bild-Wort; mit *mythos* einerseits und *logos* andererseits erinnert sich der Eingeweihte an die "Lehre vom Seienden" des Parmenides; der Erfahrung durch das Tor der Dike hindurch. Nicht "dein Auge, das ziellose, dein Gehör, das brausende, und deine Zunge zu gebrauchen", ist der gute Rat der "Göttin der Vergeltung", da sie die Bräuche überwacht und über die Mißbräuche urteilend richtet. Der Glaube der Gläubigen an eine wortbildlose Religion bräuchte deswegen keineswegs verletzt werden. Im Gegenteil, ganzheitlich wirksam wäre diese Religion erst dann, wenn sich im Bild das Bild vom Bild und im Wort das Wort vom Wort befreien kann. Die

Mythologie als die Wissenschaft von den Mythen würde sich zur Begründung der Natur wie Kunst - Gesetze auf die Ursprungs-Sagen und Taten besinnen, da die objektiv-subjektive Ausgesagtheit des freien Willens nur in Gestalt ästhetisierbar ist. Seiner Kraft, seiner Strebung nach Freiheit, kann sich der Mensch nicht erwehren, solange er die Gesetzmäßigkeit seines Ursprungs mißachtet. Solange für ihn das Erkennen im Beschnupern und/oder Besitzen besteht, stirbt das Leben ihm unter den Händen. Vom Baum der Erkenntnis genascht zu haben, entläßt den Menschen bloß in das Reich der Arbeit und des Leidens durch Geburt; die Dichtung aber, indem sie die Bedingungen und Bedürfnisse der Frucht anerkennend bezeugt, dem Menschen die Süße-Säure des Apfels begreif- und erfahrbar werdend in den Mund legt, bemüht sich heiter wie ein Pflanzer um den Übertopf.

Kunst und Natur  
Sei auf der Bühne Eines nur;  
Wenn Kunst sich in Natur verwandelt,  
Dann hat Natur mit Kunst gehandelt.

*Lessing*

## **Teil III - weiche Erde**

Vereinfachte Einfachheit in persona sei - für mich -, so hieß es in der Vorrede, der Zusammenhang zwischen Hölderlin und der Philosophie. Die abschreckende Wirkung dieser Setzung, daß es nicht angehen kann, im wissenschaftlichen Areal mit Unklarheiten zu jonglieren, und unvermittelt mit Begründungen, Konklusionen, Syllogismen zu beginnen, soll ungefragt als Warnung verstanden werden und lasse Vorsicht walten auf dem Wege der Entdeckung. Damit in diese Sache aber die Vorsicht nicht zur Verstockung gerät und diese zur Manie, ist Bewegung im Spiel zwischen den Begriffen wesentlich.

Im Zentrum des Denkens und Handelns, des Erlebens und Verhaltens, steht bei Hölderlin eine wesentliche, begriffliche Vorstellung, die er als Selbstbewußtsein bezeichnet; und wie ICH dazu komme, gehe und stehe und mich setze, ist die andere Geschichte der Entfaltung des freien Willens, die hinter vorgehaltener Hand zu erzählen in der Öffentlichkeit bestimmt ist durch Gesetz allein. Sein Ausgang, sein Nicht-bei-sich-zu-Hause-sein, sein Außersichsein am Abend einer Feier, sein Ungewöhnlich-sein, ist dem Ich zuwider. Unlust verbreitet sich, verengt das Herz und fesselt ans Heim, an die bequeme Behaglichkeit der Filzpantoffelwärme die Sehnsucht nach dem ANDEREN. So beginnt dann wieder von neuem die Suche nach dem Selbst, das mit sich identisch ist, ohne das Anders-Sein zu vergessen, bis das eigentliche Ich gefunden ist, das mit Bestimmtheit sich verdichtet.

Deswegen unterscheidet Hölderlin in seiner Schrift *Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes* das Selbstbewußtsein auf zweierlei Arten. Zum einen ist da das Ich, welches:

"... bloß mit seiner subjektiven Natur, von der es nicht abstrahieren kann, ohne sich aufzuheben, in Wechselwirkung bleibe, ... sodaß es weder als Entgegengesetztes noch als Vereinendes sich *selbst, seinen* Akt erkennt. In diesem Falle kann es sich wieder nicht als identisch erkennen, weil die verschiedenen Akte, in denen es vorhanden ist, nicht *seine* Akte sind, es kann sich nicht einmal setzen als in diesen Akten begriffen, denn diese Akte hängen nicht von ihm ab, nicht das Ich ist das von sich selber Unterschiedene, sondern seine Natur ist's, in der es sich als getriebenes so verhält."

Dieses Ich bezeichnet Hölderlin als "getriebenes" Ich, weil es von seiner Natur beherrscht wird. Das heißt, dieses Ich ist unfrei, es hat sich selbst noch nicht als frei-gesetzter Geist erkannt, so daß es kein Verständnis für das in Wirklichkeit notwendige Gesetz besitzt, mit seiner Freiheit, der Möglichkeit, nicht umgehen, authentisch spielen, nicht wählen, sich nicht entscheiden kann. Es unterscheidet sich durch nichts von der seelenruhigen Landschaft der Natur, und Kunst ist ihm ein unbewußtes Land. Das Leid des Anderen-Ichs ist ihm bloß ein schöner angenehmer Schein.

Zum anderen setzt Hölderlin diesem Ich ein "poetisches Ich" entgegen, das "zur freien Individualität, zur Einheit und Identität in sich selbst gebracht", erst durch die Wahl seines Gegenstands das reine subjektive Leben wird. Wie diese Unterscheidungsfähigkeit, die Urteilsfällung, mit der Erfassung des Zusammenhangs zwischen Hölderlin und der Philosophie verbunden ist, soll im Folgenden gezeigt werden.

In seinen Briefen um die Jahreswende 1798/99 schreibt Hölderlin:

"Aber ich weiß jetzt so viel, daß ich tiefen Unfrieden und Mißmut unter anderm auch dadurch in mich gebracht habe, daß ich Beschäftigungen, die meiner Natur weniger angemessen zu sein scheinen, z. B. die Philosophie, mit überwiegender Aufmerksamkeit und Anstrengung betrieb, und das aus gutem Willen, weil ich vor dem Namen eines leeren Poeten mich fürchtete. Ich wußte lange nicht, warum das Studium der Philosophie, das sonst den hartnäckigen Fleiß, den es erfordert, mit Ruhe belohnt, warum es mich, je uneingeschränkter ich mich ihm hingab, nur immer um so friedloser und leidenschaftlicher machte; und ich erkläre mir es jetzt daraus, daß ich mich in höherm Grade, als es nötig war, von meiner eigentümlichen Neigung entfernte, und mein Herz schneufzt bei der unnatürlichen Arbeit nach seinem lieben Geschäfte, wie die Schweizerhirten im Soldatenleben nach ihrem Tal und Herde sich sehnen. Nennen Sie das keine Schwärmerei!"

Mit einer Metapher - den infolge der französischen Revolution auf die Schweiz übergegriffenen, tobenden Bürgerkrieg als Bild für den Wunsch nach Freiheit und Selbstbestimmtheit des eigenen Ichs - beschreibt Hölderlin die historische Entwicklung, in der sich der aufgeklärte Geist der unaufgeklärten Masse gegenüberstellt und vom Schafott aus dirigiert. Entgegen der Enthauptung behauptet Hölderlin, sein "Herz schneufzt bei der unnatürlichen Arbeit nach seinem lieben Geschäfte". Er beseelt lebendige Natur!

"Ach! die Welt hat meinen Geist von früher Jugend an in sich zurückgescheucht, und daran leid ich noch immer. Es gibt zwar einen Hospital, wohin sich jeder auf meine Art verunglückte Poet mit Ehren flüchten kann - die Philosophie. Aber ich kann von meiner ersten Liebe, von den Hoffnungen meiner Jugend nicht lassen, und ich will lieber verdienstlos untergehen als mich trennen von der süßen Heimat der Musen, aus der mich bloß der Zufall verschlagen hat."

Als Grund seines Leids führt uns Hölderlin - jenseits der Erfahrung - seine Furcht vor der Annahme des geistig-paradoxen Widerstreits zwischen Welt und Ich vor Augen, dessen Auslöser das Gedächtnis, "Heimat der Musen, aus der (ihn) bloß der Zufall verschlagen hat", darstellt. *Jenseits der Erfahrung*: das heißt jenseits der Vergegenwärtigung des Selbstbewußtseins im Angesicht seiner eigenen Entgegengesetztheit in Objekt und Subjekt zugleich in einem unganzen Ganzen, das trägt, erblickt bei gleichzeitiger Blendung der dann Blinde das entgleisend gestaltlose Licht des Willens, dessen Schwingungen er empfängt, wie der Tänzer den Rhythmus, selbst in Schwingung gerät. Der Zustand seiner Person ist dem *freien* Geist gemäß gestimmt, sodaß sein Körper scheinbar ohne Willen tanzt im Takt des Ursprunges außer sich. Die Angst vor Demütigung und Blöße, reine Nacktheit,

die das Wort im Mund verstummen läßt, den Ton nicht trifft, ist also der notwendige Widerstand, in dessen Schatten das Selbst sich flüchtet vor dem Tag der Feierlichkeit, an dem dem Ohr der Welt verkündet wird: Ich will! Mut zur Überwindung haben, frei sein, fliegen; ich nehme den Weg-Satz vom Grunde mit gutem Willen schwanger gerne *unbefleckt* entgegen, als die veräußerte Erinnerung an Dich.

Das Verloren-Gegangene-Sein, der Mangel an lebendigem Jetzt und zukünftige Not erzeugt vom Dasein des Willens nach Freiheit eine Vorstellung von Vollkommenheit, die zu erreichen *einfach* unmöglich wäre, da sie als Daseiendes in der Welt immer schon vergänglich ist. Und dennoch bin ich von der Idee überzeugt, daß ich allein es zu entscheiden habe, wer? Ich in der Welt sein will, das heißt, daß ich allein sowohl die Notwendigkeit umspiele, mich selbst zu setzen oder von mir aus zu gehen, als daß ich auch dem Widerstand der Möglichkeit zum Trotz ungezwungen Wirklichkeit darzustellen darf, mit meiner Sprache, einem Bild, einem Zeichen der Verständigung und somit auf mich als fixe Orientierung angewiesen bin, Ausgang und Endpunkt außer mir. Das heißt, daß ich allein mein Richter werde, als Versuch mich zu erproben, mich als Kunst-Natur zu regeln, indem ich lerne das GESETZ zu leben, das dem Schoße der Poesie als *Lehrerin der Menschheit* mit Vollkommenheit entspringt. Der Weg zur vollkommenen Freiheit des Willens, die Entfaltung des unbedingt Bedingten, das Weite suchen, findet also ebenso folgerichtig den Gang in die Paradoxien hinein, wie sie aus diesem gekommen ist. *Vollkommene Freiheit* ist daher allenfalls der Name des höchst scharfen und zweiseitigen Schwertes in der richtenden Hand der Justitia, die blind das Urteil fällt, ohne jemals den Sinn für das Gleichgewicht zu verletzen, wie uns die Waage in ihrer rechten anschaulich zu erkennen gibt. Diese absolute Unbeweglichkeit der waltenden Göttin des Rechts auf Zeugung, Dichtung und Wahrheit, wird von uns als Warnung verstanden, als ein Zeichen, was besagt, daß die Urteilskraft, mit der Ich in der Welt bin, komme und gehe, Furcht wie Vertrauen schafft und zerstört, daß der Weg der Philosophie *zwiefach*, nicht nur beschreib- und bestreitbar, sondern auch beschreitbar sei.

Diese beiden ausgewählten Stellen aus Briefen Hölderlins an seine Mutter und an Neuffer zeigen beispielhaft an, wie widersprüchlich und in die Extreme sich steigernd sein Verhältnis zur Philosophie in der Zeit war. Einerseits bezeichnet er sie als "Hospital, wohin sich jeder auf meine Art verunglückte Poet mit Ehren flüchten kann", also als einen Ort der Ruhe und Genesung, und andererseits beschreibt er sie als "Tyrannin", "Unfrieden und Mißmut" stiftend.

Es fällt zudem auf, daß der Ton der Zitate dem bisherigen Interpretationsverlauf entgegengerht, wenn ich hier beispielsweise an Hölderlins Brief an Schiller, "und daß man nicht gerne dabei einzig sein Richter ist", erinnern darf. Sollte dies nicht weitere Nachforschungen nach dem Grund-Satz nach sich ziehen, in dem Hölderlins Existenz entspringt - daß Philosophie und Leben gleich bedeutend sind, damit die Unschärfe zwischen Kunst und Natur nach den Regeln des Paradoxons weiche, so wäre als erstes diese Aussage als widersinnig anzunehmen. Klarer tritt die *Identität des Gegensatzes* nach der Anschauung des nun Folgenden zutage:

"Weißt Du mir einen guten Rat, der mich so schnell wie möglich auf das Wahre bringt, so gib mir ihn. Es fehlt mir weniger an Kraft als an Leichtigkeit, weniger an Ideen als an Nuancen, 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. Ich bin ein rechter Pedant, wenn Du willst. (...) Ich glaube fast, ich bin aus lauter Liebe pedantisch."

Sein Ungewöhnlichsein ist ihm selbst zuwider - "Ich scheue das Gemeine und Gewöhnliche im wirklichen Leben zu sehr": von entgegengesätzlicherer Art, den selben Fall betreffend, könnten zwei Zeugen, ihr Dasein schlichtend, vor Gericht nicht aussagen, als wie in diesem Fall, wo ich, als Interpret der Vorlage, bemüht bin, die freie Wirklichkeit zu schildern, so wie mir, richterlich zuhörend, der Andere, der ich selber bin, das Geschehen anvertraut hat, als sich mir der Täter auch als Opfer zu erkennen gab, und ich in diesem Wissen zu entscheiden habe, mit welchem Recht, nach dieser Wendung in Freiheit, zu richten ist, damit ich mich mit dem Anderen nach der "Ur-Teilung" wieder versöhnen kann.

Diese Gegenüberstellung von Interpretation und Vorlage, die als Urteil Gültigkeit beklagt, ist keine reine Spiegelfechtere. Denn mir persönlich kommt es so vor, daß mit dem Selbstbewußtsein der Selbstzweifel einhergeht, den ich als Unzufriedenheit und Unstimmigkeit in mir, an mir und außer mir verspüre. Da hilft auch kein *Fenster öffnen* oder *Augen zu*, dringt doch gerade frische Landluft durch die Lüftung ins mobile Innerste hinein; nur noch Nase auf und durch fährt weiter! Die Befreiung von der Angst, dem Ekel, dem Gestank, der Pest als phänomenologisches Moment des Gestehens gesehen, daß Ich ein Anderer bin, werde, war, setzt unbedingtes Vertrauen und das Selbstverständnis, in der Welt zu sein, voraus. Geraten denn diese beiden Pole aneinander und weder Krieg noch Frieden löscht sie aus, sondern zeugen dem eigenen Willen zuwider das Wesen des Selbst-Seins als Bestimmtheit in der Welt, so daß von dem Gesetz beraten, wie Bedingungen

und Bedürfnisse mir angehören, von mir aus gesprochen wird: *Ja, Ich will Ich werden, indem das Ich gleich mit dem Anderen ist*, so erscheint das Andere-Ich als Spiegelbild vom ganzheitlichen In-der-Welt-Sein stehend vor mir, dem ich mich in Nacktheit offenbare. Damit aber das Ich als Interpret der Vorlage mit dieser nicht identisch wird und schweigt, muß das Ich, um objektiv zu werden, von sich ausgehen, sich vergessen, das heißt, das Ich muß sich selbst aufgeben als Subjekt. Und damit das Andere-Ich als Vorlage des Interpreteten mit diesem nicht gemein wird und aus nächster Nähe schreit, muß es, um typisch individuell zu bleiben, von sich aus kommen, sich an sich erinnern, das heißt, es muß sich selbst annehmen als Objekt. Wie können also Objekt und Subjekt jemals in einer Aussage vereint werden, mit dem die freie Willensäußerung als oberstes Gebot und zugleich als richtend Grundsatz gilt? Ungefragt bleibt dieses Zeichen stehen. Im Selbst-Mit-Leid beweint der Interpret das grauenhafte Spiegelbild in voller Anbetracht der tollen Vorlage und kümmert sich, daß er im Augenblick des höchsten Glücks die Milde vom Gericht erfährt. In diesem Falle möchte das Ich sagen: "*Mir* tut es leid, daß Ich ein Anderer bin", und erwartet dann kein Entschuldigt-Sein von außen mehr. Als Selbst-Sein vergibt Ich sich dem Anderen - Selbst - Mir und ist durch das Gesetz gerächt befreit.

Hölderlins Aussage: "Ich scheue das Gemeine und Gewöhnliche im wirklichen Leben zu sehr", ist somit durchaus als Zeugnis seines Selbstbewußtseins zu verstehen. Sein Satz begründet, warum er fürchtet, "das warme Leben in mir (sich selbst) zu erkälten an der eiskalten Geschichte des Tages".

„Weil ich zerstörbarer bin als mancher andre, so muß ich um so mehr den Dingen, die auf mich zerstörend wirken, einen Vorteil abzugewinnen suchen, ich muß sie nicht an sich, ich muß sie nur insofern nehmen, als sie meinem wahrsten Leben dienlich sind. Ich muß sie, wo ich sie finde, schon zum voraus als unentbehrlichen Stoff nehmen, ohne den mein Innigstes sich niemals völlig darstellen wird. Ich muß sie in mich aufnehmen, um sie gelegentlich (als Künstler, wenn ich einmal Künstler sein will und sein soll) als Schatten zu meinem Lichte aufstellen, um sie als untergeordnete Töne wiederzugeben, unter denen der Ton meiner Seele um so lebendiger hervorspringt.“

Eben darum, weil Hölderlin, wenn er, von sich ausgehend, schreibt, daß er "zerstörbarer als mancher andre" ist, so daß sich zugleich derselbe mit- und angesprochen fühlt, erschallt in dessem Ohr die ungewohnte Stimme, die ans Ur-Teil mahnt - von mir gefällt als Recht der Interpretation. Ohne die Vorlage, den Körper, dem Objekt, ohne den Gegenstand der Betrachtung (in diesem Fall Hölderlin), würde das Ich als Interpret grundlos in der Welt sein; weswegen das Wesen, das sich nach Hölderlin als Selbstbewußtsein vorstellt,

mir so sehr mit meinem Herz zu leben gibt. Leer und hohl der Philosoph, der nicht aus Rücksicht auf sich selber lachen kann. Hölderlin scheut "das Gemeine und Gewöhnliche im wirklichen Leben zu sehr". Warum? Weil er zerstörbarer "als mancher andre" ist. Weil er fürchtet, sein "Herz ... voreilig, mit den Menschen und den Dingen unter dem Monde sich zu verschwistern", sucht er danach, der Zerstörung, die in der Selbstbestimmung, der Selbstaufgabe, keimt, behutsam auf den Grund zu gehen, "als sie (seinem) wahrsten Leben dienlich" ist. Das *Selbstbewußtsein* als persönliche Institution der eigenen Vorstellungskraft, als psychologische Instanz wie als philosophischer Begriff ist bei Hölderlin "nicht fest und unzerstörbar genug organisiert", als das es nicht des Anderen bedarf, um als Ganzheit zu sich selbst zu kommen, indem es das Stetige-Gewordene-Werden an sich, mit sich und außer sich selbst erkennt, indem es sich selbst als ursprünglich Innigstes im Gegensatz wieder vereinigt.

Wie läßt sich also das Paradoxon in der Gegenüberstellung von Interpretation und Vorlage auflösen, damit die scheinbare Widersinnigkeit ertragen werden kann? Zweifach - als vereinfachte Einfachheit in persona und spielerisch im Wort *Gewöhnung*. In diesem Wort ist das Verb *wohnen* als Wortstamm enthalten, welches eine Tätigkeit beschreibt, mit der die Existenz des Menschen zunächst einmal vordergründig gesichert sei. Im weiteren bezeichnet *wohnen* auch einen Zustand, der ein gemeinschaftliches Zusammenleben ermöglicht. "Du kannst bei mir wohnen", "Meine Wohnung steht Dir zur Verfügung", "Fühl´ Dich ganz wie zuhause", all dies sind Redewendungen, in denen der Wunsch nach Heimeligkeit zum Ausdruck kommt, was mit dem Wohnen, als Nähe zu vertrauten Dingen erlebt, in enger Verwandtschaft steht. Dem gegenüber erscheint das *Ungewöhnlich-sein* als ein Zustand, der per se dem Vertrauen entgegengeht, das heißt durch sich jegliche Heimat, das Gewöhnliche, negiert. Hölderlin schreibt, er "scheue das Gemeine und Gewöhnliche im wirklichen Leben zu sehr", das heißt, er meidet es, er versucht es zu umgehen. Das heißt, daß sich Hölderlin "im wirklichen Leben" unabhängig, heimatlos erfährt. Es wurde ja auch schon an anderer Stelle innerhalb dieser Arbeit gesagt, daß sein zuhause die Vergessenheit, die "Heimat der Musen" ist. Zugleich schreibt Hölderlin aber auch, sein "Herz ist doch so voreilig, mit den Menschen und den Dingen unter dem Monde sich zu verschwistern". Demnach bewirkt die vom Mondlicht hell und zauberhaft durchtränkte Nacht die herzliche Verschwisterung. So gesehen lassen sich Interpretation, daß ihm selbst sein Ungewöhnlich-sein zu wider ist, und Vorlage, daß er das "Gewöhnliche im wirklichen Leben scheut", in einem

Punkt zusammenführen. Es sind die zwei Seiten von ein und derselben Medaille, die in der Vorstellung geprägt wurde durch die Erfahrung der *Identität des Gegensatzes* im Selbstbewußtsein.

Hölderlins Vorstellung vom "Selbstbewußtsein", als ein "im wirklichen Leben" erfahrbares Dasein, ist demnach Grundstein wie Prüfstein seines "Systems des Denkens ... und Handelns". Es ist durch die *Identität des Gegensatzes* vorausgesetzt, um "den Widerstreit verschwinden zu machen, den Widerstreit zwischen dem Subjekt und dem Objekt, zwischen unserem Selbst und der Welt, ja auch zwischen Vernunft und Offenbarung" wie sich Hölderlin ehemals an Immanuel Niethammer mitteilte, daß das Ich durch das Andere-Ich, mit dem es reziprok zusammenhängt, sich selbst erlebt, aus der Erfahrung dieser Wechselwirkung als Selbst heraustritt, und sich dann - durch die Erkenntnis seiner Freiheit im Zustand der Ekstase - als Selbst-bewußtes-Sein verhält. Es ist Schnittpunkt, Kreuzung, Marktplatz, manches mehr; und doch ist das Selbst allein, das sich des Anderen erinnert, ein Wesen von lebendiger Gestalt, ein Herz und eine Seele.

Mit der "tragischen Ode", dem *Tod des Empedokles*, betritt Hölderlin literarisches Neuland. Es ist sein erster und letzter, inwieweit gescheiterte Versuch mit seiner Stimme öffentlich, als Mit-Mensch - Bürger - Freiheit, Einheit und Einigkeit verkündend, in realer Wirklichkeit zu wirken und poetische Gesetze zu ergründen. Hatte er mit einfachen Gedichten, "Klagen an Stella", Reden und Aufsätzen begonnen und sich durch die Auseinandersetzung mit der "Theorie" in Jena für seinen *Hyperion* eine prosaische Sprache errungen und seine lyrische Zunge verfeinert, so widmet er sich jetzt mit ganzer Aufmerksamkeit dem Tragischen in Bild und Wort. Als hätte das Eine zum Anderen gefunden und als wäre aus dieser Verbindung ein freier Geist mit frischem Wind entsprungen, als hätte sich Hölderlin besonnen, noch einmal mit ganzer Kraft den Dasein seine Sprache zu verleihen, sich auszudrücken in der Sprache des Poeten, der "dem armen Volk in Gesängen die Seufzer wandelt", so erklingen, "wenn sein Granatbaum reift, wenn aus grüner Nacht die Pomeranze blinkt, und der Mastixbaum von Harze träuft ... Pauk und Cymbel zum labyrinthischen Tanze".

In Anbetracht der politischen wie historischen Lage der Epoche als auch der persönlichen Situation Hölderlins, der die Hofmeisterstelle in Frankfurt, die er bis zuletzt gehalten hat, aufgegeben und nun - niemandem als sich selbst verpflichtet - das Freilos der Arbeit gewählt hatte, so könnten also die

Faktoren untersucht werden, die Anteil in, an und außerhalb seiner Entwicklung im Dasein hatten, um so die Eigentümlichkeit seines Werkes vor der Welt zu sichern. Doch dieser klare Zutritt erscheint am Tage, bei Hitze und sommerlichem Spiegellicht von ganz besonderer Gefahr. Denn es sind die Zeichen, Wegweiser, die den Sinn der Sinne stören und das Ziel verdecken - mit dem Tuch der Blindheit vor den Augen des Anderen auftretend. Sollte also an der Idee des Nutzens der Analyse der Entwicklungsfaktoren weiter festgehalten werden, so müßten die Spekulationen auf Letztbegründbarkeit sich auflösen, wie die Trübheit des Morgennebels durch den Sonnenstrahl; es wären die Funktion und die Struktur des Selbstbewußtseins zu entdecken, mit denen das Ich sich in der Welt verfestigt. Da nun aber ein auf die Spitze gestellter Kegel nur im absoluten Vakuum in dieser Position beharrt, während es für ihn in der Welt in Zeit und Raum unendlich viele Möglichkeiten gibt, in die er stürzt, ist nicht die Direktion, sondern das zu Grunde liegende Motiv, die zufallende Schwerkraft, von ausschlaggebender Bedeutung.

Interessanterweise taucht bei Hölderlin der Begriff "in intellektualer Anschauung" in seiner Auseinandersetzung mit dem Tragischen wieder auf. In seiner Schrift *Über den Unterschied der Dichtarten* bezeichnet er das "tragische, dem Schein nach heroische Gedicht" als "die Metapher einer intellektualen Anschauung".

"Die in der intellektualen Anschauung vorhandene Einigkeit versinnlicht sich in ebendem Maße, in welchem sie aus sich herausgeht, in welchem die Trennung ihrer Teile stattfindet, die denn auch nur darum sich trennen, weil sie sich zu einig fühlen, wenn sie im Ganzen dem Mittelpunkt näher sind, oder weil sie sich nicht einig genug fühlen der Vollständigkeit nach, wenn sie Nebenteile sind, vom Mittelpunkt entfernter liegen, oder der Lebhaftigkeit nach, wenn sie weder Nebenteile im genannten Sinne noch wesentliche Teile im genannten Sinne sind, sondern weil sie noch nicht gewordene, weil sie erst teilbare Teile sind."

Diese Aussage bedingt, daß das "tragische Gedicht" nur als Theater-Vorstellung verstanden werden kann, wo - sowie im Traume die lebendigen Toten aus dem Grab steigen - raum- und zeitlose Gestalten leibhaftig auf der Bühne in Erscheinung treten. So vollzieht sich in der Vorstellung der Übergang vom Unendlichen zum Endlichen, indem das Wesen des freien Willens durch den Körper seinen Ausdruck findet. Das Tragische ist demnach der Schmerz, der erlitten wird, weil sich mit der Erinnerung an den Ur-Sprung zugleich der zerrissene Zusammenhang zwischen dem Ganzen und seinen Teilen als unbedingte Bedingung des Daseins vergegenwärtigt. Das heißt, daß im tragischen Erleben dem Einzelne durch das Mitleid die notwendige

Vergänglichkeit des Ganzen widerfährt. Verweigert sich das Individuum dem Erlebnis des Leidens, findet es im Allgemeinen keinen Trost. Deswegen läßt sich die Tragik - im Gegensatz zur Epik und Lyrik - nicht wesentlich als eine *techné* begreifen; sie ist keine künstliche Lebendigkeit, sondern eine Lebenskunst.

Im Trauerspiel *Der Tod des Empedokles* greift Hölderlin auf den Mythos zurück, der sich um den vorsokratischen Philosophen und dessen Schicksal rankt; denn nach der Legende soll sich Empedokles in den Krater des Ätna gestürzt haben. Es bleibt daher zu fragen, wie dieser Selbstmord bei Hölderlin motiviert ist. Hölderlin schreibt dazu, nachdem er die 1. und 2. Fassung seines Trauerspiels beendet beziehungsweise abgeborchen hatte, im *Grund zum Empedokles*:

"Das Schicksal seiner Zeit ...erforderte ein *Opfer*, wo der ganze Mensch das wirklich und sichtbar wird, worin das Schicksal der Zeit sich aufzulösen scheint, wo die Extreme sich in *einem* wirklich und sichtbar zu vereinigen scheinen, aber eben deswegen zu innig vereinigt sind und in einer idealischen Tat das Individuum deswegen untergeht und untergehen muß, weil an ihm sich die vorzeitige, aus Not und Zwist hervorgegangene, sinnliche Vereinigung zeigte, welche das Problem des Schicksals auflöste, das sich aber niemals sichtbar und individuell auflösen kann, weil sonst das Allgemeine im Individuum sich verlöre und ... das Leben einer Welt in der Einzelheit abstürbe."

Wenn auch noch recht schwach und unterbelichtet, so läßt sich dennoch schemenhaft jenes Verhältnis wiedererkennen, das für Hölderlin in der Beziehung zwischen dem Ganzen und seinen Teilen, zwischen dem Ich und der Welt, besteht, und das er an einer anderen Stelle dieser Schrift in der Auseinandersetzung der Zusammenfügung zwischen dem Allgemeinen und dem Individuellen als "die Gegensätze von Kunst und Natur" behandelt sieht.

"Je mächtiger das Schicksal, die Gegensätze von Kunst und Natur waren, um so mehr lag es in ihnen, einen festen Punkt, einen Halt zu gewinnen, und eine solche Zeit ergreift alle Individuen so lange, fordert sie zur Lösung auf, bis sie eines findet, in dem sich ihr unbekanntes Bedürfnis und ihre geheime Tendenz sichtbar und erreicht darstellt, von dem aus dann erst die gefundene Auflösung ins Allgemeine übergehen muß. So individualisiert sich seine Zeit im Empedokles, und je mehr sie sich in ihm individualisiert, je glänzender und wirklicher und sichtbarer in ihm das Rätsel aufgelöst erscheint, um so notwendiger wird sein Untergang."

Hölderlins Aussage, daß der Untergang des Empedokles notwendig wird, zeigt auf, daß jenem der Zusammenhang zwischen der Freiheit und dem Gesetz bewußt ist; anderenfalls könnte der Selbstmord des Empedokles nicht als allgemeine Notwendigkeit anerkannt werden, sondern wäre individueller

Zwang und somit kein geschenktes, sondern ein verschenktes, weggeworfenes Gut. Wie, oder besser wodurch, konnte Hölderlins Empedokles diese Erkenntnis gewinnen?

In der 1. Fassung des *Empedokles* bedient sich Hölderlin des Gerüchtes, Empedokles "sei entschwunden", um damit die Suche nach jenem, den Wunsch nach Anteilnahme, zu motivieren. Diese Suche könnte aber auch als Neugier, Schaulust der Masse am Elend, Leid des Einzelnen verstanden werden. Nachdem Hölderlin in der ersten Szene des ersten Aktes zwei junge Mädchen hat auftreten lassen, von denen die eine, Panthea, der fremden Delia das Haus und den Garten des Empedokles zeigt, und dieser durch Bericht den Empedokles vorstellt: als Arzt "als der Herrliche den Heiltrank mir gereicht", als Philosoph "der Geist in seinem Wort", als Dichter "seine Lust ist himmlischer Gesang" und als Politiker "da herrscht er dann, der herrliche Pilot", kommen in der zweiten Szene des ersten Aktes Hermokrates und Kritias zu eben derselben Stelle, da auch sie die "wunderbare Sage" von dem Entschwinden des Empedokles überprüfen, das heißt bewiesen sehen möchten.

"KRITIAS

Wo ist er wohl?

HERMOKRATES Nicht fern von hier, da sitzt  
Er seelenlos im Dunkel. Denn es haben  
Die Götter seine Kraft von ihm genommen,  
Seit jenem Tage, da der trunkne Mann  
Vor allem Volk sich einem Gott genannt.

KRITIAS

Das Volk ist trunken, wie er selber ist.  
Sie hören kein Gesetz und keine Not  
Und keinen Richter; die Gebräuche sind  
Von unverständlichem Gebrause gleich  
Den friedlichen Gestaden überschwemmt.  
Ein wildes Fest sind alle Tage geworden,  
Ein Fest für alle Feste und der Götter  
Bescheidne Feiertage haben sich  
In eins verloren, allverdunkelnd hüllt  
Der Zauberer den Himmel und die Erd  
Ins Ungewitter, das er uns gemacht,  
Und siehet zu und freut sich seines Geiste  
In seiner stillen Halle.

HERMOKRATES Mächtig war  
Die Seele dieses Mannes unter euch."

Während dieser Unterhaltung reflektieren Kritias und Hermokrates nochmals das Vergehen des Empedokles, das jener an der gemeinschaftlichen Ordnung begangen hat. Er hat "vor allem Volk sich einen Gott genannt". Diese blasphemische Entäußerung hat bewirkt, daß das Volk

nunmehr auf "kein Gesetz und keine Not und keinen Richter" hört. Es regiert das Chaos, es herrscht geschellschaftliche Unzucht, "ein wildes Fest".

Als Metapher für allgemeine Unordnung, Ungleichgewicht und Krankheit verstanden, ist es von hier aus nur ein Katzensprung, um hier die selbe Ausgangssituation wie beim *Ödipus* zu erkennen, in dessen Stadt durch seine Verfehlungen die Pest nun wütet. Der unverschuldigte Mord des Vater und die in Unwissenheit geschlossene Ehe mit seiner Mutter haben die Seuche ausgelöst, von der die Stadt nur durch den im tragischen Leid zur Besinnung kommenden Ödipus geheilt werden kann.

Wodurch läßt sich das ausgebrochene Chaos im Falle des Empedokles begründen? Inwiefern verlangt die wiederkehrende Ordnung einen tragischen Untergang des Bestehenden? Empedokles setzte die bestehenden Dogmen außer Kraft. In dem zuvor bestehenden, religiösen Systemen des Denkens und Handelns waren und sind die Götter ideale Wesen, die, hinter der sichtbaren Welt waltend, die wirklichen Vorgänge betreiben. Indem sich also Empedokles, der Mensch, als einen Gott bezeichnet, befreit er das Volk von diesen alten Glaubenssätzen und von der damit verbundenen Ohnmacht und Unterwürfigkeit. Denn für jeden ist Empedokles, der Mensch als solcher, sichtbar und wirklich gerade dann, wenn er sich durch seine Handlungsfreiheit im Ganzen als unabhängiges Individuum bestimmt. Dadurch erkennt jeder Einzelne im Volke sich selbst im Empedokles als Menschen wieder. Das gesamte Volk identifiziert sich also mit seiner göttlichen Unabhängigkeit, was den Grund ausmacht, warum sie feiern. Das Volk feiert die ihm und ihnen offenbarte Freiheit. Sie feiern diese, "ein Fest für alle Feste", aber nicht als vergehende Menschen, sondern als ewige Götter. Das Volk war noch nicht bereit, um sich vom alten Glauben ganz und gar zu lösen, alte Werte total zu verabschieden. Deswegen mußte Empedokles untergehen, da die kommende Zeit, die er selber eingeläutet hat, nicht mehr die Zeit der Götter, sondern die der Menschen ist. Indem er sich als Gott der berauschten Masse opfert, erinnert er diese an sich selbst, an die Sterblichkeit des Menschen, so daß die ursprüngliche Richtung wiederkehrt, die das Volk im Zustand des Außersichseins vergaß. Demnach ist die Ekstase ein Zustand, der notwendig ist, um sich - im Rückblick auf denselben - wirklich selbst in seiner entgegengesetzten Ganzheit zu erkennen. Erst dadurch erlangt der Einzelne im Ganzen aufgehoben, mit dem er sich allein im Rausch der Sinne vereinigt fühlt, die Vorstellung von der möglichen Freiheit in Einheit als Ich-Selbst-Sein. Erst dadurch sieht der Mensch den Anderen, mit dem er in der Welt zusammen lebt.

Ist hierdurch das Schicksal des Empedokles als allgemein tragisch geklärt, so verlangt es nun noch nach dem Grund, dem Verständnis des individuellen Zusammenhangs, durch den die Tragödie des Empedokles im lebendigen Dasein verwurzelt ist. Wodurch konnte Empedokles zu der Erkenntnis seines göttlichen Ursprungs gelangen? Hölderlin schreibt hierzu im Fragment der 3. Fassung, die sich dramaturgisch von den vorhergehenden darin unterscheidet, daß der Eingangsmonolog des Empedokles in der jeweils folgenden um eine Szene vorgezogen ist, sodaß die letzte nun mit seiner Rede beginnt:

"EMPEDOKLES *vom Schlaf erwachend* Euch  
ruf ich über das Gefild herein  
Vom Langsamen Gewölk, ihr heißen Strahlen  
Der Mittags, ihr Gereiftesten, daß ich  
An euch den neuen Lebenstag erkenne. (...)  
Das dacht er nicht, daß in der Fremde mir Ein anders Leben blühte, da  
er mich

Mit Schmach hinweg aus unsrer Stadt verwies,  
Mein königlicher Bruder. Ach! er wußt es nicht,  
Der Kluge, welchen Segen er bereitete,  
Da er vom Menschenbände los, da er mich frei  
Erklärte, frei, wie Fittiche des Himmels.  
Drum galt es auch! drum ward es auch erfüllt!  
Mit Hohn und Fluch drum waffnete das Volk,  
Das mein war, gegen meine Seele sich  
Und stieß mich aus, und nicht vergeben gellt'  
Im Ohre mir das hundertstimmige,  
Das nüchterne Gelächter, da der Träumer,  
Der närrische, des Weges weinend ging.  
Beim Totenrichter! wohl hab ich´s verdient!  
Und heilsam war´s; die Kranken heilt das Gift,  
Und eine Sünde straft die andere. (...)  
Lebendig wirst du mir und offenbar,  
Mir birgst du dich, gebundner Geist, nicht länger,  
Mir wirst du helle, denn ich fürcht es nicht.  
Denn sterben will ich ja. Mein Recht ist dies."

In seinem Anruf an den Geist vergangener Zeiten resümiert Empedokles, bevor er sich entscheidet, tätig zu werden, das Geschehene. Im Licht der "heißen Strahlen des Mittags", das heißt nicht in umnächtiger Dunkelheit, sondern klar und in vollkommener Besinnung seiner Passion, erkennt Empedokles die einzuschlagende Richtung seines Lebensweges. Diese Erkenntnis entspringt aus der Einsicht in den paradoxen Zusammenhang zwischen ihm selbst als bedingtem Einzelnen und der Welt als unbedingtes Ganzes, so daß im *Empedokles* der Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit als leidvolles In-der-Welt-Sein erscheint. Diesen Widerstreit betreffend schreibt Hölderlin im *Grund zum Empedokles* weiter:

"Der organischere, künstlichere Mensch ist die Blüte der Natur; die aorgischere Natur, wenn sie rein gefühlt wird vom rein organisierten, rein in seiner Art gebildeten Menschen, gibt ihm das Gefühl der Vollendung. Aber dieses Leben ist nur im Gefühl und nicht für die Erkenntnis vorhanden. Soll es erkennbar sein, so muß es dadurch sich darstellen, daß es im Übermaße der Innigkeit, wo sich die Entgegengesetzten verwechseln, sich trennt, daß das Organische, das sich zu sehr der Natur überließ und sein Wesen und Bewußtsein vergaß, in das Extrem der Selbsttätigkeit und Kunst und Reflexion, die Natur hingegen, wenigstens in ihrer Wirkung auf den reflektierenden Menschen, in das Extrem des Aorgischen, des Unbegreiflichen, des Unbegrenzten übergehen, bis durch den Fortgang der entgegengesetzten Wechselwirkung die beiden ursprünglich einigen sich wie anfangs begegnen, nur daß die Natur organischer durch den bildenden, kultivierenden Menschen, überhaupt die Bildungstriebe und Bildungskräfte, hingegen der Mensch aorgischer, allgemeiner, unendlicher geworden ist. Dies Gefühl gehört vielleicht zum Höchsten, was gefühlt werden kann, ... was der Mensch erfahren kann. (...) So ist Empedokles ein Sohn seines Himmels und seiner Periode, seines Vaterlandes, ein Sohn der gewaltigen Entgegensetzungen von Kunst und Natur, in denen die Welt vor seinen Augen erscheint. Ein Mensch, in dem sich jene Gegensätze so innig vereinigen, daß sie zu *einem* in ihm werden."

Für Hölderlin verkörpert die Gestalt des Empedokles jenen Prototypen des Philosophen-Dichters, wie er im *Systemprogramm* vorgestellt wurde. Philosophiegeschichtlich betrachtet gehört denn auch Empedokles zu jenen ersten Denkern, die, der aufklärenden Macht der Vernunft vertrauend, sich dennoch zur Vermittlung ihrer Lehre einer poetischen Sprache bedient haben. Diogenes Laertius schreibt in seiner Schrift *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* - eine Doxographie, die bereits Hölderlin zugänglich war - hierzu:

"Theophrast sagt, er sei ein eifriger Verehrer des Parmenides gewesen und habe sich dessen Gedichte zum Vorbild genommen; denn auch jener habe im epischen Versmaß seine Lehre von der Natur vorgetragen. Hermippos dagegen meint, er sei nicht des Parmenides, sondern des Xenophanes Nacheiferer gewesen, mit dem er auch in engem Verkehr gestanden habe als Nachahmer seiner Dichtungsweise."

Daß Diogenes Laertius mit diesen Quellenangaben zugleich bemüht ist, Empedokles den verschiedenen Denktraditionen zuzuordnen, kann als Anregung für besondere Nachforschungen gesehen werden, die aber an dieser Stelle nicht weiter interessieren. Hier geht es allein darum, aufzuzeigen: "Empedokles habe eine homerische Ader und eine große Gewandtheit in der Darstellung gehabt".

Empedokles greift bei seinen kosmogonischen Darstellungen auf Überlegungen der milesischen Naturphilosophen zurück, doch erklärt er im Gegensatz zu diesen den Weltprozeß nicht durch einen einzigen Urstoff, aus dem alles weitere dann als Entstehen und Vergehen abzuleiten ist, sondern

durch das gleichzeitige Zusammenwirken der vier Elemente: Feuer, Erde, Wasser, Luft, und durch die beiden Prinzipien: Liebe und Haß. Dadurch kann zum erstenmal in der Geschichte der Wissenschaft eine Grundbedingung der Entwicklung als Verbindung und Trennung von Urteilchen dieser vier Elemente begrifflich gemacht werden. Möge mir eine spekulative Annahme - daß sich Hippokrates mit seiner Lehre von den vier Körpersäften auf Empedokles bezieht - an dieser Stelle vergönnt sein.

Empedokles stellt sich also das Weltgeschehen als eine Abfolge von Zuständen vor, mit der nur einen Moment dauernden Beschaffenheit des *Sphairos*, "kein Zwist und kein ungebührlicher Streit herrscht in seinen Gliedern", als Ausgangspunkt und dem von Späteren so genannten *Akosmía*, jenem Zustand als Endpunkt, in dem der Streit obsiegt hat und sich alle Urteilchen der vier Elemente völlig getrennt haben und so fort ins Unendliche. Ebenso denkt sich Hölderlin diesen "*Untergang oder Übergang*", aber in einem Moment zugleich.

"Aber diese idealische Auflösung unterscheidet sich auch dadurch von der wirklichen, auch wieder, weil sie aus dem Unendlichgegenwärtigen zum Endlichvergangenen geht, daß 1. auf jedem Punkt derselben Auflösung und Herstellung, 2. ein Punkt in seiner Auflösung und Herstellung mit jedem andern, 3. jeder Punkt in seiner Auflösung und Herstellung mit dem Totalgefühl der Auflösung und Herstellung unendlich verflochten ist und alles sich in Schmerz und Freude, in Streit und Frieden, in Bewegung und Ruhe, und Gestalt und Ungestalt unendlicher durchdringt, berührt und angeht und so ein himmlisches Feuer statt irdischem wirkt."

Im weiteren Fortgang der eben zitierten Schrift *Das Werden im Vergehen*, jener Schrift, die im näheren Umfeld der Entstehung des Trauerspiels *Der Tod des Empedokles* anzusiedeln ist, zerlegt Hölderlin den Begriff des "Unendlichgegenwärtigen" und den Begriff des "Endlichvergangenen" so weit, bis er endlich den einen als "das Ganze", den anderen als "das Einzelne" benennt. Hölderlin kommt dann also durch die Auseinandersetzung des Gegensatzes von "Ich" und "Nicht-Ich" wieder auf die Vereinigung "in einem mythischen Zustande" zu sprechen, den er als tragisch bezeichnet. Tragisch deshalb, weil "das Unendlichneue als Lebensgefühl (als Ich) sich zum Individuellalten als Gegenstand (das Nicht-Ich) verhält", das heißt, daß die Paradoxie, die widersinnige Annahme, daß das Ich, um zu sich zu kommen, des Anderen bedarf, nur im Selbst-Mit-Leid aufgelöst werden kann.

So komme ich nun endlich am Schluß dieser Arbeit zu der entscheidenden Frage, die sich mir durch mein Dasein stellt, die zu beantworten einfach mühevoll ist, die ich verstehe durch die Urteilsfällung und ich mich so notwendigerweise mit Anderen durch den aufzulösenden Widerspruch erlebe, wovon ich ausgegangen bin, ohne es zu wissen, und ungefragt zurückgeworfen werde, ohne es zu wollen: Was ist der Mensch? Wer bin ich? Wie komme und gehe ich mit meinem Ich-Selbst-Sein um? Jede Meinung, mag sie wahr oder falsch sein, was zu prüfen gilt, auch die öffentliche Meinung ist eine persönliche Meinung, denn es ist die Persönlichkeit eines jeden Einzelnen, durch den die Meinung sich äußert, wodurch, auch wenn sich vereinzelt ein Ganzes gestaltet, was man dann die Meinung des Volkes oder auch die Volksseele p.p. nennt, die wahre Meinung niemals an sich selbst, sondern immer nur das Wesen der Persönlichkeit des Einzelnen als unganzen Ganzes vermittelt in Erscheinung zutage tritt, so daß es also bei der Auflösung der von mir aufgeworfenen Fragen nicht darum gehen kann, letztendliche Antworten, ewige Wahrheiten zu suchen oder zu erwarten, sondern vielmehr soll durch die Mitteilung der individuellen, persönlichen Meinung, im Gespräch, der Unterhaltung, das Wesen des Menschen entdeckt werden, welches ihm als spezifische Lebensform im Dasein zu eigen ist, ihn kennzeichnet, auszeichnet, durch das er in der Welt als Mensch bestimmbar ist. Warum also nicht gleich, durch den Satz vom Grunde kommend, den Schritt ins Unbekannte wagen, daß dem Einzelnen, jedem Selbst, ein Lebensweg von der Wiege bis zur Bahre beschieden ist, auf dem der Mensch vom Leben zum Tod über-untergeht, und daß sich die Menschheit als Ganzes auf ewiger Wanderschaft befindet, bei der nicht das unsichtbare Ziel, sondern die Blume links und rechts der Brücke, die es zu erhalten gilt, von essentieller Kraft geschaffene Bedeutung ist, die Sinne hell erleuchtet, solange sie sich selber in Bewegung setzt und wiederfindet. So ist denn die Kunst des Schauspielers, als die Metapher vom vollendeten Menschen gedeutet - weil die Güte seiner Darstellung daran zu messen ist, inwieweit er das Wesen seiner Rolle erschöpft, das durch ihn hindurch als Selbst-Bestimmtes-Sein wirklich Wirklichkeit zum Ausdruck bringt, was nur geschehen kann, wenn sich der Schauspieler von sich selbst befreit und so mit entschiedener Notwendigkeit ein Anderer wird, der in Freiheit möglich ist - das Bild, in dem sich der Ur-Sprung des Ichs als wesentliche Qualität des Menschen im Dasein vergegenwärtigt. Deswegen erreicht allein das Theater, in dessen Mittelpunkt die Kunst des Schauspielers sich entfaltet, und somit als Wesensschau begriffen, die Vorstellung des vollendeten Menschen, die als Utopie ersehnt

mit heißer Leidenschaft den jetzigen Moment erfüllt, so daß die Furcht des Einzelnen vor dem Ungewissen in Freiheit sich verklärt und in der Gemeinschaft die tatenfrohe Hoffnung auf die in Vergessenheit geratene Einheit hinterläßt, in der der Mensch sein Leben wahrnimmt ohne Angst. Bevor all dies geschieht, hat der Schauspieler, in öffentlicher Einsamkeit auf der Bühne stehend, zu erlernen, die Aufgabe der Rolle bloß vor- und nicht sich selber darzustellen. Er sollte lernen, ursprünglich Verinnertes zu äußern, indem er aus seiner Haut die Präsenz des Anderen erfährt, damit die Vorstellung dem vereinzelt Selbst das Herz erwärmt. So hätte sich dann der Theaterschaffende als Wissenschaftler zu verstehen, der die Bedingungen und Bedürfnisse des Ur-Sprunges in der Welt ergründet, damit die Schöpfung zur Geschichte sich ereignishaft verdichtet.