

Philosophische Bibliothek

J. Chr. Fr. Hölderlin
Theoretische Schriften

Meiner



JOHANN CHRISTIAN FRIEDRICH HÖLDERLIN

Theoretische Schriften

Mit einer Einleitung und Anmerkungen
herausgegeben von

JOHANN KREUZER

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographi-
sche Daten sind im Internet abrufbar über <http://portal.dnb.de>.

ISBN 978-3-7873-3702-6

ISBN eBook 978-3-7873-3703-3

2., überarbeitete und ergänzte Auflage 2020

© für diese Ausgabe: Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1998.
Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Über-
tragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verar-
beitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54
UrhG ausdrücklich gestatten. Druck: Strauss, Mörlenbach. Bindung:
Josef Spinner, Ottersweier. Werkdruckpapier: alterungsbeständig
nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlor-
frei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

INHALT

Einleitung. <i>Von Johann Kreuzer</i>	VII
Editorischer Hinweis	LIX
Auswahlbibliographie	LXI

Johann Christian Friedrich Hölderlin Theoretische Schriften

FRÜHSCHRIFTEN

Es giebt einen Naturzustand	3
Über den Begriff der Straffe	5
Seyn, Urtheil,	7
Hermokrates an Cephalus	9
Fragment philosophischer Briefe	10
Die Weisen aber	16
Aphorismen	17

AUFSÄTZE

Notiz zum Journalplan	21
Der Gesichtspunct aus dem wir das Altertum anzusehen haben	22
Entwürfe zu Briefen über Homer	24
Zum Plan von Briefen über Homer	24
Mich freut es ... (Über Achill 1)	24
Am meisten aber ... (Über Achill 2)	24
Ein Wort über die Iliade	26
Über die verschiedenen Arten, zu dichten	28
Das untergehende Vaterland	33
Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ist	39

Poetologische Aufzeichnungen	63
Die Empfindung spricht im Gedichte	63
Der Ausdruck, das charakteristische	64
Löst sich nicht	64
Poetologische Schemata	66
Der tragische Dichter thut wohl	68
Das lyrische dem Schein nach	68
Rezension zu Siegfried Schmid's ›Die Heroine‹	74
Von der Fabel der Alten	78
TEXTE ZUR THEORIE DER TRAGÖDIE	
Die tragische Ode ... (Grund zum Empedokles)	79
Die Bedeutung der Tragödien	93
Sophokles-Anmerkungen	94
Anmerkungen zum Oedipus	94
Anmerkungen zur Antigönä	101
PINDAR-FRAGMENTE	111
Anmerkungen	119

EINLEITUNG

1. Die Zusammenfassung von Hölderlins theoretischen Schriften in einem Band der Philosophischen Bibliothek will Hölderlin nicht zu einem Philosophen im Schulsinn machen. Dazu sind seine theoretischen Reflexionen zu fragmentarisch – und sie erfolgen stets im Kontext seiner dichterischen Arbeit wie im Zuge poetologischer Selbstverständigungen. Gegen ihre integrale Edition könnte man so zum einen einwenden, daß Hölderlins theoretische Überlegungen nicht abgelöst von seiner Dichtung zu lesen sind. In der Tat sind sie jeweils mit entscheidenden Einschnitten und Zäsuren in seinem poetischen Werk verbunden. Doch gerade deshalb, weil sie einen Wandel im Verständnis der poetischen Arbeit reflektieren, können diese theoretischen Schriften auch für sich bestehen. Hölderlin versichert sich in diesen Texten mit den Mitteln theoretischer Begrifflichkeit des Anspruchs poetischer Sprache. Er begründet und erläutert darin, daß (und inwiefern) das der begrifflichen Bestimmbarkeit sich Entziehende zum Anspruch des in der Sprache der Dichtung sich Fassenden wird. Genau darin gründet auch die singuläre *philosophische* Bedeutung dieser theoretischen Schriften Hölderlins. Gegen ihre integrale Edition könnte man zum anderen einwenden, daß es sich bei diesen Texten meist um nicht für die Öffentlichkeit bestimmte Theoriefragmente mit bisweilen hermetischem Charakter handelt. Gerade dadurch aber können sie Anstoß zur weiteren Reflexion geben wie (um eine Wendung aus Hegels Vorrede zu seiner »Phänomenologie des Geistes« zu benutzen) zur »Anstrengung des Begriffs« anregen, in der das in ihnen in nuce Angelegte entfaltet wird.

Es waren Einsichten und Denkmotive Hölderlins, die Hegel philosophisch transformiert und systematisch entfaltet hat. Spätestens ab der Peripetie in der Homburger Zeit 1799/1800 weisen aber sowohl Hölderlins poetische Arbeiten als auch seine theoretischen Überlegungen über die Grenzen idealistischer Systembildungen hinaus. Sie formulieren eine Dich-

tungstheorie in dem emphatischen Sinne, daß die Notwendigkeit einer Sprachfindung, die »freie Kunstnachahmung« bedeutet, begründet wird. Zentral sind hier *Das untergehende Vaterland ...* und *Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ist ...*, die beiden wichtigsten der 1799/1800 entstandenen theoretischen Fragmente.¹ Um sie gruppieren sich diverse enger poetologische Aufzeichnungen und Schematisierungen, die insbesondere dem gelten, was Hölderlin »Wechsel der Töne« genannt hat.² Die Sophokles-Anmerkungen formulieren dann, nicht nur wegen der in ihnen entwickelten Tragödientheorie, Perspektiven, die »jenseits des Idealismus« reichen.³ Zunächst aber führt Hölderlins theoretische Arbeit in die Ursprünge dessen hinein, was man nachmalig spekulativer Idealismus genannt hat.⁴

2. Die anfänglichen Bezugspunkte seiner theoretischen Überlegungen hat Hölderlin 1794 in einem Brief an Neuffer benannt. Er spricht von einem »Aufsatz über die ästhetischen Ideen« und hält programmatisch fest, daß er als ein Kommentar zu Platons »Phaidros« zu lesen sei. Weiter heißt es: »Im Grund soll er eine Analyse des Schönen und Erhabenen enthalten, nach welcher die Kantische vereinfacht, und von der anderen Seite vielseitiger wird, wie es schon Schiller zum Theil in seiner Schrift über Anmuth und Würde gethan hat, der aber doch auch einen Schritt weniger über die Kantische Grenzlinie gewagt hat, als er nach meiner Meinung hätte wagen sollen.«⁵ Der »Phaidros« also verknüpft mit der Erklärung des Grundes ästhetischer Erfahrung in der »Kritik der Urteilskraft« – das

¹ Vgl. S. 33–62 (der Ausdruck »freie Kunstnachahmung« S. 34).

² Vgl. die Texte S. 63–73.

³ Zu diesem Stichwort vgl. Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804–1806), hg. von Chr. Jamme u. O. Pöggeler, Bonn 1988.

⁴ Darauf hat zuerst D. Henrich hingewiesen, vgl.: »Hölderlin über Urteil und Sein« (zuerst erschienen in: Hölderlin-Jahrbuch 1965–66, 73–96) und »Hegel und Hölderlin« (zuerst in: Hegel im Kontext, Frankfurt/M. 1971, 9–40). Vgl. Anm. 20.

⁵ Brief an Neuffer vom 10. Oct. 1794, zit. nach: Sämtliche Werke und Briefe, hg. v. M. Knaupp, München 1992–93 (im folgenden MA), II, 550/51.

ist das Programm. Dabei steht der »Phaidros« für die Lehre von der ›begeisterten Erinnerung‹, die der Sprache bedarf; der »Kritik der Urteilskraft« dann verdanken sich die Anregungen, mit denen aus den Restriktionen des Erkenntniskonzepts von Kants »Kritik der reinen Vernunft« herauszugelangen sei.

Es ist der Platon in der Tradition Heraklits, zu dem sich Hölderlin emphatisch bekennt. Die bekannte Stelle aus dem »Hyperion« lautet: »Das große Wort, das *εν διαφερον εαυτῷ* (das Eine in sich selber Unterschiedne) des Heraklit, das (...) ist das Wesen der Schönheit, und ehe das gefunden, gabs keine Philosophie. (...) Nun konnte man bestimmen, das Ganze war da.«⁶ Der Grund ästhetischer Erfahrung ist zugleich der Beweggrund philosophischer Reflexion. In der Sprache der Dichtung gelangt er zur Darstellung, in der Philosophie zur Bestimmung und begrifflichen Entfaltung. Den Grund ästhetischer Erfahrung hat Platon mit der Zusammengehörigkeit von Anamnesis und Enthousiasmos gedacht und u.a. mit dem Mythos der Auffahrt zu einem ›überhimmlischen Ort‹ verbunden, den die Seele zugleich qua Präexistenz erinnert habe.⁷ Hölderlin ergänzt dies Denken begeisterter Erinnerung im Anschluß an das »Symposion« um die Innerweltlichkeit ihres Erfahrungsgegenstandes. Die »Vollendung, die wir über die Sterne hinauf entfernen, die wir hinausschieben bis ans Ende der Zeit, die hab ich gegenwärtig gefühlt. Es war da, das Höchste, in diesem Kreise der Menschennatur und der Dinge war es da! (...) Sein Nahme ist Schönheit.«⁸ An der Schönheit begreifen wir, was Erinnern im Grunde bewegt. Diese Einsicht leitet über zum zweiten Ausgangspunkt von Hölderlins theoretischen Reflexionen: zu Kant. »Kant und die Griechen sind beinahe meine einzige Lectüre«, schreibt Hölderlin im Juli 1794 an Hegel und erläutert, daß es ihm dabei um die »ästhetischen Teile der kritischen Philosophie« gehe. Es sind diese »kantisch-ästhetischen Beschäftigungen«, auf Grund derer Hölderlin Fichte die Ein-

⁶ Hyperion, zit. nach: MA I, 685. Vgl. Platon, Symposion, 187a. – Neben »Symposion« und »Phaidros« waren Hölderlin noch der »Timaios«, der »Politikos« und der »Phaidon« von Jugend an vertraut. Auch auf Heraklits ›Harmonie‹-Fragmente (B 8, 10, 51, 54) spielt er des öfteren an.

⁷ Vgl. Phaidros 247c–253c.

⁸ Hyperion, a. a. O., 657.

sicht entgegensetzt, daß sich Identität (des Selbstbewußtseins z. B.) nur aus einem nicht egologisch konstruierten ›Sein‹ erklären läßt. In unmittelbarer Reaktion auf Fichte schreibt er an Hegel: »Anfangs hatt' ich ihn ser im Verdacht des Dogmatismus; (...) er möchte über das Factum des Bewußtseins in der Theorie hinaus, (...) und das ist eben so gewis, und noch auffallender transcendent, als wenn die bisherigen Metaphysiker über das Daseyn der Welt hinaus wollten – (...) (E)in Bewußtsein ohne Object ist aber nicht denkbar, und wenn ich selbst dieses Object bin, so bin ich als solches notwendig beschränkt, sollte es auch nur in der Zeit seyn, also nicht absolut; also ist in dem absoluten Ich kein Bewußtsein denkbar, als absolutes Ich habe ich kein Bewußtsein.«⁹ Über das Faktum, daß Bewußtsein auf Akten der Beziehung beruht, deren Bedingung und Form Zeit ist, kann man – und braucht man – nicht hinaus. Diese Einsicht Hölderlins verdankt sich auch seiner Rezeption von Jacobis Spinoza-Interpretation. Aus dessen »Briefen über die Lehre des Spinoza« exzerpiert er den Gedanken des »immanenten Ensoph«: bezeichnet findet sich damit ›Sein‹ als relationaler Prozeß, in dem die »inwohnende Ursache immer und überall ist«. Was als ›Sein‹ gedacht – und emphatisch »das Höchste« genannt – wird, ist weder ein abstrakter Grundsatz noch jenseitig zu erwarten oder bloß moralisch zu postulieren. Es erscheint vielmehr als das »Unauflöslche, Unmittelbare, Einfache« des zeitlich bestimmten Werdens.¹⁰ Dieses Sein ist ein Akt der Beziehung, der über seine begriffliche Bestimmung

⁹ Brief an Hegel vom 26. Januar 1795 (MA II, 568/69).

¹⁰ Vgl. MA II, 40–43. – Bei Jacobi heißt es in den Briefen »Über die Lehre des Spinoza«, daß es »das größte Verdienst des Forschers« sei, »Dasein zu enthüllen, und zu offenbaren ... Erklärung ist ihm Mittel (...) niemals letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt: das Unauflöslche, Unmittelbare, Einfache.« Um diesen Zweck zu erklären, setzt Jacobi die These an, daß »vor dem Denken etwas nicht Denkendes als das Erste angenommen werden (muß); etwas, das, wann schon nicht durchaus in der Wirklichkeit, doch der Vorstellung, dem Wesen, der inneren Natur nach, als das Vorderste gedacht werden muß.« (Zit. nach: Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Auf d. Grundlage der Ausg. v. K. Hammacher u. I.-M. Piske bearb. v. M. Lauschke, Hamburg 2000, 32–35)

hinaus – weil er als Unmittelbares, Einfaches nicht sagbar ist – der sprachlichen (poetischen) Darstellung bedarf.

Von diesen Koordinaten ausgehend setzen Hölderlins theoretische Überlegungen mit dem Entwurf einer relationalen Bewußtseinstheorie ein. Für sie sind neben den genannten Bezugspunkten – Platon, Kant (an Kant anschließend Schiller), Jacobis Spinozarezeption und Fichtes Wissenschaftslehre von 1794/95¹¹ – noch Vorgaben wie Denkipulse von Bedeutung, die sich der Tradition wie dem Amalgam ›mittelalterlichen‹ Denkens zwischen Augustinus und Nikolaus v. Kues verdanken.¹² Der an Kants Überlegungen zur Teleologie in der ›Kritik der Urteilskraft‹ anknüpfende und Jacobis Spinoza-Rezeption verpflichtete Gedanke einer ihren Wirkungen innewohnenden Ursache (s.o.) entstammt dieser Tradition.¹³ Es ist der Grundgedanke einer als ›Schöpfung‹, d. h. als prozeßhafter Entfaltung eines kreativen Prinzips, gedachten Natur. In originärer Weise findet sich dieses Konzept bei Augustinus formuliert, auf den sich Hölderlin – auf die, wie es in doppelter Anspielung heißt, »ich weiß nicht, welche böse Zunge« und deren ideologiekritischen Blick auf die antiken Mythen und Kulte – im

¹¹ Zu erwähnen sind noch der Einfluß Herders (vgl. z. B. die Briefe an Neuffer vom Juli 1794 und Januar 1795, vgl. MA II, 538, 564) und der der stoischen Naturphilosophie und -kosmologie (vgl.: F. Hölderlin, Sämtliche Werke und Briefe. Hg. v. J. Schmidt, Bd. 1, Frankfurt/M. 1992, 641; Bd. 3, Frankfurt/M. 1992, 693, 1001/02).

¹² Die Rede vom »Gott in uns« (zu Beginn des »Hyperion« z. B.: vgl. MA I, 617, 623) verdankt sich der christlichen Fassung des neuplatonischen »unum in nobis«-Gedankens. Eckhart von Hochheim und Tauler haben ihn tradiert. Das »Eine in uns« ist der Grund im Bewußtsein. – Zur Epoche des Denkens zwischen Augustinus und Nikolaus v. Kues vgl. J. Kreuzer, Gestalten mittelalterlicher Philosophie, München 2000; zum ›Grund im Bewußtsein‹ bei Eckhart und Tauler vgl. z. B. ebd., 143–168 (Erinnern: Eckhart und Tauler über den Seelengrund).

¹³ Die Sphäre des Endlichen, die wir als ›Wirkung‹ (effectus) eines ›unendlichen Grundes‹ (als ihrer causa) denken, ist logisch betrachtet nichts anderes als ›gewordene Ursache‹ (causa facta). Zuerst formuliert hat diesen Gedanken Johannes Scot(t)us Eriugena (ca. 810/28–877) in Buch III seines Hauptwerks »Periphyseon (De divisione naturae)«. Ob er jener »Scotus« ist, dessen Namen Hölderlin exzerpiert hat (vgl. die Notiz »Tende Ström-feld Simonetta.«, MA I, 480), sei dahingestellt.

»Hyperion« anlässlich seiner Gegenwartskritik beruft.¹⁴ Es ist der »Afrikaner« Augustinus (so der explizite Hinweis in »Der Einzige«), der so in sachlicher Hinsicht (zusammen mit der von der mythischen Annahme einer Präexistenz entschränkten Anamnesislehre Platons) der Vorläufer von Hölderlins Konzept der Erinnerung ist, das nicht nur seiner relationalen Bewußtseinstheorie, sondern vor allem auch seiner Dichtung zugrunde liegt.¹⁵

Eng mit der Epoche des Denkens zwischen Antike und Neuzeit verbunden ist weiter die Tradition der Logos-Metaphysik, die im Grunde eine Reflexion des schöpferischen Sinnes der Sprache ist. Hölderlin hat diese schöpferische Natur der Sprache als Grund der Notwendigkeit poetischer Sprachfindung, d. h. als philosophische Begründung poetischer Sprache formuliert und in seinen theoretischen Texten der Sache nach der Reflexion zugänglich gemacht. Ein Indiz für sein Interesse am »christlichen Mittelalter« ist die Vielfalt der sich im »Homburger Folioheft« findenden, mittelalterlichen Daten und Benennungen geltenden Notizen. Gespiegelt findet sich dieses Interesse aber auch in einem Brief Goethes, der an Schiller schreibt, daß Hölderlin »noch einige Neigung zu den mittleren Zeiten zu haben (...)« scheint – eine Neigung, in der Goethe ihn freilich »nicht bestärken (...)« wollte.¹⁶

¹⁴ Vgl. »Hyperion«, a. a. O., 755. – Mit dem »ich weiß nicht« spielt Hölderlin auf das »nescio« in Buch XI der »Confessiones« (vgl. XI.8.10; 14.17; 29.39) an. Zu Augustinus' Kritik antiker Kulte, die die »Tugenden der Alten als glänzende Fehler« decouvriert, vgl. insbes. die Bücher I–VII von »De civitate dei«. Auch die Wendung »(...) nachdenklich, in der Freude der Wahrheit« in (der Dritten und Vierten Fassung von) »Patmos« (vgl. MA, I, 462, 466) dürfte einen Vorläufer bei Augustinus haben: im »gaudium de veritate« (vgl. Confessiones X.23.33).

¹⁵ Vgl. »Der Einzige, Schluß einer zweiten Fassung«: »(...) und die Schrift / Des Barden oder Afrikaners« (MA I, 459). Zu Augustinus' Analyse der Erinnerung wie seiner Analyse unserer Erfahrung von Zeit vgl.: J. Kreuzer, Pulchritudo – Vom Erkennen Gottes bei Augustin, München 1995.

¹⁶ Zit. nach: Friedrich Schiller-Johann Wolfgang Goethe. Der Briefwechsel. Hist.-krit. Ausgabe. Hg. u. komm. v. N. Oellers unter Mitarb. v. G. Kurscheidt, Stuttgart 2009, 456.

In diesen Band nicht aufgenommen wurden Hölderlins Schriften aus der Schul- und Universitätszeit: die »Ansprache über den Hebräerbrief«, die »Geschichte der schönen Künste unter den Griechen«, der »Versuch einer Parallele zwischen Salomons Sprüchwörtern und Hesiods Werken und Tagen«, die Exzerpte »Zu Jacobis Briefen über die Lehre des Spinoza« (die Anregungen, die sie Hölderlin gaben, wurden vorhin erwähnt) und der »Predigtentwurf zum Johannes-Evangelium«.¹⁷ In ihnen zeigt sich sein Denken noch wenig eigenständig. Doch stehen sie wegweisend für die Quellen, aus denen es sich speist: die griechische und christliche Mythologie und das Interesse an einer Zusammensicht beider. Jacobis Spinoza-Rezeption regt dabei zu jener Denkform an, die Hölderlin sowohl über die Dichotomien Kants wie über Fichtes Subjekt- und Schellings Identitätsphilosophie hat hinausgehen lassen.

3. Ausgangspunkt von Hölderlins theoretischer Reflexion ist gleichwohl Kant. Das wird an den beiden Fragmenten »Es giebt einen Naturzustand der Einbildungskraft« und »Über den Begriff der Straffe« deutlich. Ihre Argumentation bewegt sich im Rahmen der Dichotomie von Natur und Freiheit. Der regellosen Empirie »Natur« wird als »Gesetz der Freiheit« eine apriorische Gesetzgebung durch den Verstand entgegengesetzt. Moralität wird der Natur nicht nur entgegengesetzt – sie setzt vielmehr deren Widerstand voraus. Das ist der moralphilosophische Anti-Naturalismus eines orthodoxen Kantianers. Zugleich aber versucht Hölderlin mit dem dieser Position gegenüber systemwidrigen Begriff einer »Moralität des Instinkts« diesen Anti-Naturalismus – der der Natur Freiheit und der Freiheit Natürlichkeit abspricht – zu relativieren. Er versucht – von der Sache her im Anschluß an die »Kritik der Urteilskraft«¹⁸ –, zwischen der Rezeptivität, die wir als Natur denken, und der Spontaneität der Freiheit eine Verbindung zu

¹⁷ Sie sind gut zugänglich in den im »Editorischen Hinweis« genannten Ausgaben.

¹⁸ Vgl. z. B. Kants Feststellung in § 45 der »Kritik der Urteilskraft«, daß ein Produkt der schönen Kunst »von allem Zwange willkürlicher Regeln so frei scheinen« müsse, »als ob es ein Produkt der bloßen Natur sei (...)« – womit »Freiheit« mit dem, was bloße Natur ist, verbunden erscheint (vgl.

finden. Er spitzt die Aporien der Moralität des Bewußtseins zu und läßt deutlich werden, daß weder das moralische Bewußtsein noch Bewußtsein überhaupt in reiner Selbstbezüglichkeit gedacht und expliziert werden können. Dessen Widersprüche werden zu Aporien, sofern nicht erkannt wird, daß die Tätigkeit des Bewußtseins selbst eine notwendige Voraussetzung hat, die genau in den Akten dieser Tätigkeit – und in den Entgegensetzungen, in die sie führt – sich zeigt. »Bewußtsein« ist Moment einer Beziehungsstruktur: es konstituiert seine Gegenstände innerhalb dieser Beziehung. Identität ist ein relationaler (und prozessualer) Zusammenhang, der Entgegensetzung nicht tilgt, sondern auf ihr beruht. Diese Entgegensetzung – formal betrachtet die zwischen »Subjekt und Objekt« – hat den Gedanken einer »Einheit« zur notwendigen Voraussetzung.

3.1 In dem Fragment über »Seyn, Urtheil« und die Modalitäten nennt Hölderlin jene gedachte Einheit »Seyn schlechthin«. Er entdeckt, daß Entgegensetzung die Erscheinung jener Einheit ist, die als Grund des Geurteilten gedacht wird.

Dies erfolgt in der Gestalt dreier thesenhafter Notate, die Hölderlin auf dem herausgerissenen Vorsatzblatt eines gebundenen Buches formuliert hat – und die 1961 zum ersten Mal unter dem Titel »Urtheil und Seyn« veröffentlicht wurden.¹⁹ Der Grundgedanke dieses zwei Seiten umfassenden Fragments hat schnell Epoche gemacht.²⁰ Hölderlins Reflexion über das

Kritik der Urteilkraft §45, B 179; zit. nach: Kant, Werke in zwölf Bänden, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt/M. 1968, Bd. X, 240). Vgl. auch ebd., §42.

¹⁹ Hölderlins Notate dürften in unmittelbarer Reaktion auf das Erscheinen von Fichtes »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)« – an Hegel schreibt Hölderlin im Januar 1795: »Fichtes spekulative Blätter – Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre – auch seine gedruckten Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten werden Dich sehr interessiren« (vgl. MA II, 568) – und Schellings Schrift »Vom Ich als Princip der Philosophie« entstanden sein.

²⁰ Die Bedeutung von »Urtheil und Seyn« hat D. Henrich zunächst in »Hölderlin über Urteil und Sein« und in »Hegel und Hölderlin« (vgl. Anm. 4) hervorgehoben und die Überlegungen zu dem aus diesem Fragment sich ergebenden Denkraum zusammengefaßt in: Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795), Stuttgart 1991 und in: Der Grund im Bewußtsein. Hölderlins

»Seyn«, das nicht mit der Identität verwechselt werden darf, sowie seine etymologische Deutung der Urteile des Selbstbewußtseins als »Ur-theilung«, bilden ein Cento skeptischer Formulierungen seiner Zeitgenossen gegenüber einer sich als Wissenschaft verstehenden Philosophie aus Grundsätzen.²¹ Die Skizze des wechselseitigen Zusammenhangs von ›Urteil und Sein‹ richtet sich gleichermaßen gegen den egologischen Cartesianismus Fichtes wie gegen das Identitätsdenken des frühen Schelling. Selbstbewußtsein ist kein selbstsuffizientes Prinzip. Es bedeutet eine relationale Struktur der Entgegensetzung, als deren »nothwendige Voraussetzung« ein dieser Relation vorgängiges »Seyn« immer schon gedacht wird. Der entscheidende Satz lautet: »Im Begriffe der Theilung liegt schon der Begriff der nothwendigen Beziehung des Subjects und Objects aufeinander, und die nothwendige Voraussetzung eines Ganzen wovon Subject und Object die Theile sind.« (S. 7) Aus der Notwendigkeit dieser Voraussetzung folgt nun aber gerade *nicht*, daß die Sphäre der Entgegensetzung auf jene gedachte Einheit zurückzuführen oder in deren Wiedervereinigung zurückzunehmen wäre. Die Einigkeit, die als Sein gedacht wird, und die Entgegensetzung der Sphäre der ›Urteile‹ schließen sich nicht aus. Die Entgegensetzung der Urteile ist gerade Erscheinung einer Beziehung, als deren Grund jenes Sein gedacht wird. Das ›Ganze vor‹ der bewußtseinstheoretischen Relation von Subjekt und Objekt ist als »Seyn schlechthin« keine positive Behauptung (dies käme einem Rückfall in einen vorkritischen Dogmatismus gleich). Schon die Rede über das in diesem Sein »innigst vereinigte Subject und Object« teilt (oder urteilt es). Dieser unabdingbaren (Ur)Teilung gegenüber werden als

Denken in Jena 1794–95, Stuttgart 1992. – Zu »Seyn, Urtheil, ...« als »Grundriß« von Hölderlins Philosophie vgl. auch M. Franz, Hölderlins Logik, in: Hölderlin-Jahrbuch 1986/87; ders.: Theoretische Schriften, in: J. Kreuzer (Hg.), Hölderlin-Handbuch. Leben–Werk–Wirkung. Zweite, überarbeitete und ergänzte Auflage, Berlin 2020 (überarbeitete Fassung von: Theoretische Schriften, in: J. Kreuzer (Hg.), Hölderlin-Handbuch. Leben–Werk–Wirkung, Stuttgart 2002/2011, 228–232).

²¹ Vgl. M. Frank, Hölderlins philosophische Grundlagen, in: G. Kurz, V. Lawitschka, J. Wertheimer (Hg.), Hölderlin und die Moderne, Tübingen 1995, 186.

»schlechthin vereinigt« Subjekt und Objekt in einer »intellektuellen Anschauung« gedacht. Die »intellectuale Anschauung« ist eine notwendige Voraussetzung, die wir in der Reflexion über die Struktur des Selbstbewußtseins machen, um die Entgegensetzungen zu erklären, die wir als Selbstbewußtsein bzw. in ihm vorfinden. Sie ist nichts positiv Gegebenes oder theoretisch Bestimmbares. In diesem Punkt hält sich Hölderlin an die Vorgaben Kants. Was als intellektuelle Anschauung gedacht wird, ist die Wirklichkeit ästhetischer Erfahrung. Es gibt keinen Gegenstand intellektueller Anschauung.²² Was es gibt, sind die Gegenstände theoretischer oder praktischer Urteilung – und damit Entgegensetzung als Struktur des Selbstbewußtseins, die wir durch die *negative Präsenz* des »Seyns schlechthin« begreifen. Das mit ihm Bezeichnete wird erfahren, weil es *sich in den Urteilen* über die Gegenstände der Wahrnehmung und Anschauung *mitteilt* (dadurch, daß es sich ›mit teilt‹, mitteilbar wird). Das läßt diese ihrer Modalität nach zu differenzierenden Urteile der Entgegensetzung gleichsam als Palimpseste jener Vereinigung verständlich werden, die nicht zu restituieren, sondern in den Urteilen der Sprache negativ präsent ist.²³

3.2 Selbstbewußtsein bedeutet nicht aufzulösende Entgegensetzung. Die Identität des Selbstbewußtseins ist auf die Beziehung Entgegengesetzter angewiesen. Diesen formalen Grundgedanken einer relationalen Bewußtseinstheorie beginnt Hölderlin mit dem »Fragment philosophischer Briefe« zu konkretisieren. »Weder aus sich selbst allein, noch einzig aus den Gegenständen, die ihn umgeben, kann der Mensch erfahren,

²² Der Grenzbegriff der »intellektuellen Anschauung« – Hölderlin hält sich meist an die lateinische Vorgabe *intuitus intellectualis* – ist theoretisch ein »Noumenon in negativer Bedeutung« (vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 308; vgl. auch B 72, 334 und Kritik der Urteilskraft, §76). An Schiller schreibt Hölderlin, daß »die Vereinigung des Subjects und Objects (...) zwar ästhetisch, in der intellectualen Anschauung, theoretisch aber nur durch eine unendliche Annäherung möglich ist (...)«. (Brief vom 4. Sept. 1795, MA II, 595)

²³ Zu einigen Implikationen dieses Gedankens vgl. J. Kreuzer, »WIR SPRACHEN NICHT IMMER ACCORDIREND MITEINANDER.« Über ein Denkmotiv Hölderlins, in: R. Brandt (Hg.), Die Macht des Vierten. Über eine Ordnung der europäischen Kultur, Hamburg 2014, 281–305.

daß mehr als Maschinengang, daß ein Geist, ein Gott, ist in der Welt (...)« (S. 10).

Die Erklärung der Bedingungen der Möglichkeit, wie der Mensch »in einer lebendigeren, über die Nothdurft erhabnen Beziehung« zu stehen vermag, bereitet jenen entscheidenden Schritt über die Grenzlinie Kants vor, den Schiller in »Anmuth und Würde« und in den »Briefen über die ästhetische Erziehung« nach Hölderlin »nicht gewagt« hat. Die Intention in seinen »philosophischen Briefen« nun war es, die ethische Bedeutung des ästhetischen Sinns zu begründen und daraus die Konsequenzen für das Verhältnis zwischen Philosophie, Religion und Poesie zu ziehen. »In den philosophischen Briefen will ich das Prinzip finden, das mir die Trennungen, in denen wir denken und existieren, erklärt, das aber auch vermögend ist, den Widerstreit verschwinden zu machen, den Widerstreit zwischen dem Subject und dem Object, zwischen unserem Selbst und der Welt (...) –, theoretisch, in intellectualuer 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.«²⁴ Der ästhetische Sinn erweist sich als der Sinn für die Erfahrbarkeit desjenigen, was sich ethisch nur postulieren läßt und als Aufgabe der praktischen Vernunft ein bloßer Denkgegenstand ist. Dabei wandelt sich zugleich der Status des Freiheitsbegriffs. Weder in den Postulaten praktischer Vernunft noch in theoretischer Selbstbeziehung erschöpft sich Freiheit. Sie bedarf einer eigenen Wirklichkeit, die sich in den Akten gelin-

²⁴ Brief an Niethammer vom 24.2.1796, MA II, 614/15. – Die wohl einer gesprächsstrategischen Rücksichtnahme halber erwogene »intellectuale Anschauung« taucht im »Fragment« der »philosophischen Briefe« an keiner Stelle auf (vgl. auch Anm. 22). Vielleicht war es der Dissens in Sachen »intellektueller Anschauung«, der Hölderlin im gleichen Brief schreiben läßt, daß er und Schelling »nicht immer accordirend miteinander« sprachen. Schelling hat sich über Kants Grenzziehung hinweggesetzt (vgl. den § 8 von »Vom Ich als Prinzip der Philosophie«) und aus dem »Noumenon in negativer Bedeutung« eines in positiver Bedeutung gemacht. Zum Echo des Dissenses zwischen Hölderlin und Schelling vgl. auch die Notiz »Die Weisen aber ...« (S. 16). – Vgl. auch Anm. 45.

gender Verständigung zeigt. Es ist »Bedürfnis der Menschen, (...) sich einander zuzugesellen, und so der Beschränktheit, die jede einzelne Vorstellungsart hat und haben muß, ihre Freiheit zu geben, indem sie in einem harmonischen Ganzen von Vorstellungsarten (bzw. von Lebensweisen, JK) begriffen ist«. (S. 11)²⁵ Die Akte gelingender Verständigung bedeuten dem bloßen Postulat der Freiheit gegenüber eine Erhebung über die »physische und moralische (sic!, JK) Nothdurft« (ebd.). Man könnte von einer Einheit von Ethik und Ästhetik sprechen, die sich damit programmatisch formuliert findet.²⁶ Das »höhere Geschick« der Akte gelingender Verständigung, in denen wir »in einem mehr als mechanischen Zusammenhange leben« (vgl. ebd.) unterliegt aber ebenfalls der Bedingung der Zeit. Es geht in ihr vorüber. Deshalb folgt quasi unmittelbar die Frage, wie sich eine Wirklichkeit der Freiheit für uns erhält. Sie wird zu der Frage danach, warum wir uns »eine Idee oder ein Bild machen müssen, von ihrem Geschick, das sich genau betrachtet weder recht denken ließe noch auch vor den Sinnen liege« (S. 11). Hölderlin beantwortet sie mit der Einsicht, »daß der Mensch auch in so fern sich über die Noth erhebt, als er sich seines Geschicks erinnern, als er für sein Leben *dankbar* seyn kann und mag« (ebd.). Das ist das Fundament für den entscheidenden Schritt sowohl über die Kantische Grenzlinie wie über den Cartesianismus Fichtes – die »Luftgeister, mit den metaphysischen Flügeln«, wie Hölderlin am 20. 11. 1796 an Hegel schreibt – hinaus. An die Stelle des absolut gesetzten Ich tritt die Einsicht in Erinnerung und Dank als Weisen

²⁵ Zum »Bedürfnis, sich einander zuzugesellen« vgl. auch Kant (im § 40 der »Kritik der Urteilskraft«): »Die Geschicklichkeit der Menschen, sich ihre Gedanken mitzuteilen, erfordert auch ein Verhältnis der Einbildungskraft und des Verstandes, um den Begriffen Anschauungen und diesen wiederum Begriffe zuzugesellen (...).« (Kritik der Urteilskraft, B 160/161).

²⁶ Ein Programm, das bis in die Formulierungen hinein dem »Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus« affin ist – vgl. z. B.: »Ich bin nun überzeugt, daß der höchste Akt der Vernunft (...) ein ästhe(...)tischer Akt ist, und daß Wahrheit und Güte, nur in der Schönheit verschwistet sind (...).« (zit. nach: Mythologie der Vernunft. Hegels »ältestes Systemprogramm« des deutschen Idealismus. Hg. v. C. Jamme u. H. Schneider, Frankfurt/M. 1984, 12).

praktisch(-ästhetisch)en Verhaltens innerhalb der Grenzen unserer Erfahrung.

»Dank« ist ein Selbstverhältnis von Natur, das Freiheit bedeutet und transitorisch verwirklicht. In ihm reproduziert sich jene »unendlichere Befriedigung«, die »weder bloß in Gedanken, noch bloß im Gedächtniß wiederholt werden (kann)«. (S. 12) Die Wiederholung, die der Dank der Erinnerung bedeutet, unterscheidet sich vom Gedächtnis, in dem, um der Konservierung der »Gedanken« als apriorischer Verstandesbegriffe willen, von der konkreten Erfahrung (Lebensweise) abstrahiert wird. »Jene unendlicheren mehr als notwendigen Beziehungen des Lebens können zwar auch gedacht, aber nur nicht bloß gedacht werden; der Gedanke erschöpft sie nicht«. (S. 12/13) Das Selbstverhältnis gelebten Daseins, das Geschichte bedeutet, ist mehr als nur ein Objekt theoretischer Erkenntnis oder moralischer Postulate. Die Erhebung über die physische und moralische Notdurft muß aus dem »Geiste (...)«, der in jener Sphäre herrsch(t), in der jene Verhältnisse stattfinden« (S. 14), begriffen werden. Der hier angesprochene »Geist« ist nichts Inwendiges, sondern stellt sich in Praxisformen dar. Über die empirischen Beschränktheiten, in denen der »Geist« jeweiliger Praxen geronnen erscheint, erhebt sich das dankende Erinnern. Das ist der Sinn der religiösen Formen, in denen Geschichte geistig wiederholt wird. Das religiöse Vorstellen transformiert die Fakten der Geschichte zu erzählter Geschichte. Dies zu begreifen, motiviert zu jener »höheren Aufklärung«, in der die Beziehungen der Menschen »intellektuell-historisch«, d. h. geschichtlich-konkret, gedeutet werden. Hölderlin nennt sie »Mythe«. ²⁷ Seiner Form nach ist diese Transformation eine Translation von Geschichte in Sprache. »So wäre alle Religion ihrem Wesen nach poetisch.« (S. 15) Der ästhetische Sinn ist

²⁷ Der Ausdruck »Mythe« verdankt sich den Göttinger Altphilologen Chr. G. Heyne (1729–1812) und (dessen Schüler) J. G. Eichhorn (1752–1827), die die Mythen nicht als Fiktionen, sondern – ähnlich wie der von Hamann, Herder und Goethe rezipierte G. Vico (1668–1744) in seiner Schrift über die »Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker« – als zu deutende »wahre Erzählungen« begriffen. Später spricht Hölderlin statt von Mythe von Fabel (vgl. »Von der Fabel der Alten«, vgl. S. 78).

der für das Gelingen geschichtlicher Selbstverständigung in der Sprache, d. h. für die poetische Sinnschöpfung durch Sprache.

3.3 Die folgenden »Aphorismen« Hölderlins stellen gleichsam einen Nachhall der persönlichen Gespräche (mit Hegel und Sinclair vor allem) im Frankfurt-Homburger »Philosophenbund« dar. Sie kreisen um die Differenz und die Affinität zwischen dem Anspruch der Dichtung und der Systematik philosophischer Reflexion.²⁸ Von der logisch demonstrierenden Art der Darstellung, deren Stil die philosophische Hypotaxe ist, unterscheidet Hölderlin das sich der Inversionen bedienende Verfahren der Poesie. Deren parataktischer Stil ist nicht a-logisch. A-logisch wäre eine von der Nüchternheit und Besinnung des Gedankens – oder des Verstandes, den Hölderlin seiner produktiven Seite nach mit einem schönen Wort als »durch und durch organisirtes Gefühl« bezeichnet (vgl. S. 19) – verlassene »Begeisterung«. »Da wo die Nüchternheit dich verläßt, ist die Gränze deiner Begeisterung.« (S. 17) Die zur Sprache drängende Begeisterung, die Hölderlin im Anschluß an Platons »Phaidros« und »Symposion« für das poetische Tun reklamiert, ist die »nüchterne Trunkenheit«, die »νηφᾶλιος μέθη« bzw. »sobria ebrietas«.²⁹ Den Fehler, »in die Höhe zu fallen«, verhindere die »Schwerkraft, die im nüchternen Besinnen« liegt (vgl. ebd.). Das unterscheidet Hölderlins Verständnis von Dichtung von einer Religion der Kunst bzw. einer ästhetisierenden Rechtfertigung der Welt und verbindet es mit dem hellen Bewußtsein philosophischer Reflexion. Gerade in Rücksicht auf die physische und moralische Notdurft realer Geschichte reproduziert die Sphäre der Dichtung eine ästhetische Verhaltensweise zu den »Taten« und den Antagonismen in der realen Welt. Die Erfahrung des Schönen bedeutet keine Versöhnung jenseits des Streits. Sie enthält Entgegensetzung – oder betonter gesprochen: Zerrissenheit – in sich. Sie bildet

²⁸ Sie enthalten freilich auch den degoutanten Vergleich von »Beruf und Wonne des Dichters« mit der »Begeisterung und Besonnenheit des Feldherrn, der mitten in der Schlacht steht« (vgl. S. 17).

²⁹ Diese Formulierung geht über Augustinus (Confessiones V.13.23) auf Philon v. Alexandrien zurück (in der Schrift über die »Freiheit des Weisen«, § 12).

sich durch diese Zerrissenheit. »Deswegen sollte alles Erkennen vom Studium des Schönen anfangen – denn der hat viel gewonnen, der das Leben verstehen kann, ohne zu trauern«. (S. 19) Hier artikuliert sich eine Denkweise, in der konkrete Geschichte nicht als bloßes Beispiel eines theoretisch zu konstruierenden Modells fungiert, sondern dem Menschen (auch) »das tiefe Gefühl der Sterblichkeit, des Veränderns, seiner zeitlichen Beschränkungen« bedeutet (vgl. ebd.). Dazu gehört ein »Wirken und Dulden« aus »leidenschaftslos« zu erkennender »Distanz« (vgl. S. 20). Diese neue Sichtweise geschichtlichen Daseins wird Hölderlins Poetologie und ihren geschichtsphilosophischen wie lebenspraktischen Anspruch mit dem Ende des Empedokles-Projekts grundlegend verändern. Wenn dem Leben in der Zeit, das Geschichte ist, Unumkehrbarkeit eignet, dann kommt es darauf an, daß sich die Erfahrung des Lebendigen in bestimmter Gestalt erhält. Dies wird zum (nicht zuletzt ethischen) Anspruch *freier Kunsts Nachahmung* (vgl. S. 34).

4. Noch vor Beendigung des »Hyperion« beginnt Hölderlin mit der Arbeit am Trauerspiel »Der Tod des Empedokles«. Die Arbeit an diesem Projekt dauert bis Ende 1799. Sie wird begleitet von theoretischen Überlegungen zu Trauerspiel und Tragödie (»Die tragische Ode ... (Grund zum Empedokles)«, vgl. »Texte zur Theorie der Tragödie«, S. 79–92). Daneben beschäftigt Hölderlin den Plan für ein »Journal«: eine poetische Monatsschrift, die er herausgegeben (und damit seine materielle Existenz sichern) wollte (vgl. »Notiz zum Journalplan«, S. 21).³⁰ Auch dieses Projekt gibt er mit der Jahrhundertwende 1799/1800 auf.

³⁰ »Ich habe im Sinne, eine poetische Monatsschrift herauszugeben. (...) Die ersten Stücke werden von mir enthalten ein Trauerspiel, den Tod des Empedokles (...). Die übrigen Aufsätze werden enthalten 1) charakteristische Züge aus dem Leben alter und neuer Dichter (...), den eigentümlichen Kunstcharakter eines jeden. (...) 2) Darstellung des Eigentümlichschönen ihrer Werke, oder einzelner Parthien aus diesen. (...) 3) Räsonnirende populärdargestellte Aufsätze über Deklamation, Sprache, über das Wesen, und die verschiedenen Arten der Dichtkunst, endlich über das Schöne überhaupt.« (Brief an Neuffer vom 4. Juni 1799, MA II, 764/65)