

**Die ontologische Zirkularität**  
Hölderlins Vorsokratiker-Rezeption  
und ihr Einfluss auf seine Poetologie

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des akademischen Doktorgrades

Doctor philosophiae (Dr. phil.)

der Philosophischen Fakultät

der Friedrich-Schiller-Universität Jena

vorgelegt dem Rat der Philosophischen Fakultät  
der Friedrich-Schiller-Universität Jena  
von M. Sc. Márcio dos Santos Gomes  
geboren am 10.07.1972 in Rio de Janeiro, Brasilien

Jena 2004

Gutachter:

Referent: Prof. Dr. Stefan Matuschek

Korreferent: HDoz. Dr. Klaus Vieweg

Tag des Kolloquiums: 19/04/2004

χρεὼ δέ σε πάντα πῦθέσθαι  
ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ  
ἤδ' ἐ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης.

"Es ist nötig aber, dass du alles lernst:  
auf der einen Seite das unerschütterliche Herz der wohlgerundeten Wahrheit,  
auf der anderen Seite die Meinungen der Sterblichen, denen keine wahre Verlässlichkeit innewohnt."  
Parmenides DK B1 Verse 28 ff.

## Danksagung

Meiner Frau verdanke ich die Liebe, die Kraft, die Ermutigung und die Geduld.

Herrn Prof. Dr. Stefan Matuschek (Jena), Herrn HDoz. Dr. Klaus Vieweg (Jena) verdanke ich die Akzeptanz des Themas des Projektes und die Gewährleistung der wissenschaftlichen Betreuung dieser Dissertation. Beiden bin ich besonders dankbar nicht nur für die wichtigen Ratschläge, die sie mir vielfach in persönlichen Gesprächen gewährten, sondern auch für das große Interesse, mit dem sie die Ausführung dieser Rekonstruktionsarbeit begleiteten. Bei Herrn HDoz. Dr. Vieweg möchte ich mich hiermit außerdem ganz herzlich für die mir angebotene Gelegenheit bedanken, bereits im November 2002 Teilergebnisse dieser Arbeit in seinem 'Kolloquium zur Erforschung des deutschen Idealismus' vorzutragen, in welchem ich eine Teilfassung des Kapitels 2.3 dieser Arbeit präsentieren durfte. Ebenfalls bei Herrn Prof. Dr. Dieter Burdorf (Hildesheim) möchte ich mich herzlich für die ersten äußerst wichtigen Hinweise bezüglich des ursprünglichen Dissertationsprojektes bedanken. Die spielten eine bedeutende Rolle bei der Entwicklung der ersten Arbeitshypothesen und beeinflussten letztendlich den 'Inhalt' der endgültigen Fassung der Dissertation sehr stark.

Herrn Prof. Dr. Manuel Antônio de Castro (UFRJ - Rio de Janeiro) und Herrn Prof. Dr. Antônio José Jardim e Castro (UFRJ/UERJ - Rio de Janeiro) danke ich für die freundlichen Empfehlungsschreiben, die mir einen Forschungsaufenthalt in Deutschland ermöglichten.

Dem Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD) verdanke ich die Gewährung eines großzügigen Promotionsstipendiums, das die Forschungsarbeit in Deutschland für dreieinhalb Jahre ermöglicht hat.

Dem Conselho de Aperfeiçoamento do Ensino Superior (CAPES) verdanke ich die Übernahme der Reisekosten nach Deutschland und zurück nach Brasilien.

Oliver Koch (2000), Wiebke Helm (2001), Beate Kunze (2001), Marc Schuler (2002), Stefanie Paulus (2002), Stephanie Hess (2003) und Olivia Hahn (2003) danke ich für die sorgfältigen von ihnen seit meiner Ankunft in Deutschland vorgenommenen sprachlichen Korrekturen meines ursprünglichen Dissertationsprojektes, der unzähligen 'Vorstufen' der vorliegenden Arbeit und der Arbeit selbst.

Den Mitarbeitern der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek, besonders für die Fernleihe Verantwortlichen spreche ich hiermit meine herzliche Dankbarkeit aus. Ebenfalls bei den Mitarbeitern der Abteilung für seltene Drucke der Niedersächsischen Staats-Universität Göttingen, der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, der Herzogin Anna-Amalia Bibliothek Weimar und der Eberhard-Karls-Universität Tübingen bedanke ich mich für den Zugang zu den Manuskripten, Specimina und Disputationen, die zur Erstellung dieser Arbeit genutzt wurden.

Diese Arbeit wurde am Institut für Germanistische Literaturwissenschaft der Friedrich-Schiller-Universität Jena angefertigt und mit Unterstützung des Deutschen Akademischen Austauschdienstes gedruckt.

## INHALTSVERZEICHNIS

1 – EINLEITUNG	7
2 - ÜBER DIE LEBENDIGE TOTALITÄT - DIE GESCHICHTE DES 'HEN KAI PAN' - EIN GRUNDRISS VON HÖLDERLINS REZEPTION DER VORSOKRATIKER IN TÜBINGEN (1788/1793)	
2.1 - Gottfried Ploucquets Erbe - die Vorsokratiker zwischen 1788 und 1793 im Tübinger Stift	11
2.2 - Natur als 'Gott in uns'. Vom 'Hen kai Pan' zum 'Deus sive Natura' in Bardilis 'Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe' (1788)	33
2.3 - Vom Ontischen zum Ontologischen - Heines Rezeption der Vorsokratiker im 'Ardinghello und die glückseligen Inseln' (1787) und die Konstitution seines vitalistischen Anti-Moralismus	60
2.4 - 'Seyn im Dasein und der Geist des Spinozismus' Jacobis Paradigmenwechsel Was liest Hölderlin wirklich in Jacobis 'Über die Philosophie Spinozas in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn'? (1789)	111
3 – ÜBER DIE DIALEKTISCHE FORM DER TOTALITÄT – HYPERION UND DAS ÄSTHETISCHE PARADOXON DES SEINS (1792-1798)	
3.1 – Die Paradoxie des Exzentrischen. Die 'Umbildung von Materialien' in den ersten Vorstufen des 'Hyperion' (1792-1794)	137
3.2 – Der Tod des Übersinnlichen - Die Konstitution von Hölderlins Anti-Fichteanismus aus der Perspektive der von ihm rezipierten anti-spinozistischen Position in der 'Metrischen Fassung', 'Hyperions Jugend', 'Urtheil und Sein' und in der 'Vorletzten Fassung des Hyperion' (1794/96)	168
3.3 – Die Geburt der Schönheit aus dem 'Seyn im Einzigem Sinne des Wortes' – Die Zuspitzung von Hölderlins anti-rationalistischer Position und die Entwicklung seines poetisch-ästhetischen Programms in der endgültigen Fassung des 'Hyperion' (1796-99)	200
4 – ÜBER DIE ONTOLOGISCHE VOLLENDUNG DER TOTALITÄT – DIE DIALEKTIK IN DER 'MYTHE' DER SPHÄRE (1796-1799)	
4.1 – 'Die Dialektik der Sphären' - Über die Entwicklung der Idee einer mythischen Religion in 'Über Religion' (1796)	228
4.2 – "Die exzentrische 'Mitte' als dialektische 'Mythe' " – Die Konstitution des Episch-Mythischen und des Dramatisch-Mythischen in 'Winke zur Fortsetzung' (1796)	256
4. 3 – 'Die Wohlgerundete Wahrheit in der Mythe zwischen Sein und Werden' – Die Konstitution des Tragisch-Mythischen im Fragment das 'Untergehende Vaterland'	266

5 – RESÜMEE	281
6 – LITERATURVERZEICHNIS	284
7 – ANHANG – 'Poiesis Philosophos' (1573) von Henri Étienne und 'Fragmente der Vorsokratiker' von Hermann Diels und Walther Kranz. Eine Konkordanz.	306

## 1 - Einleitung

Die vorliegende Forschung versteht sich als ein Beitrag zur Rekonstruktion der Rezeption der Philosophie der Vorsokratiker bei der Entwicklung von Hölderlins Poetologie. Diese Untersuchung beginnt mit einer historischen Fundierung seiner Rezeption der antiken Philosophie während der Zeit, in welcher Hölderlin in Tübingen als Stipendiat immatrikuliert war. Aus der Thematik der Seminare und aus der Arbeit der Studenten, die zwischen 1788 und 1793 gefertigt wurde, wird die Atmosphäre rekonstruiert, aus der Hölderlin sein Bild der antiken Philosophie gewonnen haben konnte und die ihn dazu brachte, 1790 in seiner Magisterarbeit namens 'Geschichte der schönen Künste unter den Griechen' den Namen des jonischen Philosophen und Rhapsoden Xenophanes zu zitieren. Der Begründer der eleatischen Schule ist der erste Vorsokratiker, der von Hölderlin namentlich erwähnt wurde. Die Tatsache, dass Hölderlin Xenophanes und nicht Anaxagoras oder Zeno in seiner Magisterarbeit erwähnte, erweist sich in diesem historischen Kontext als bemerkenswert, denn 1790 wird die Formel des antiken Pantheismus 'Hen kai pan' im Stammbuch Hegels eingetragen. Obwohl keine historische Rekonstruktion der Rezeption der Vorsokratiker oder des Pantheismus in der deutschen Literatur gefertigt wurde, wird die Verbindung von Xenophanes und die 'All-Einheitsformel' des griechischen Pantheismus häufig im philosophischen Kontext des 'Spinozismus' verstanden und dieses verdankt sich seiner Lektüre des Werkes 'Über die Lehre Spinozas in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn', die Hölderlin unter anderen mit Hegel und Schelling bereits 1790 in Tübingen durchführte. Jacobis Spinozabriefe waren jedoch nicht das einzige Werk, das Hölderlin zu dieser Zeit liest, und ebenfalls nicht das einzige Werk, in welchem die Totalitätsformel des antiken Pantheismus auftaucht. Zwei Jahre nach der Veröffentlichung seines Werkes *Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe nebst den nötigsten Beylagen*, in welchem die Totalitätsformel des Xenophanes auftaucht, bietet der Repetent Christoph Bardili 1790 ein Seminar an, das den Titel *De usu scriptorum profanorum in theologia* trug, in welchem die Thematik des Pantheismus behandelt worden sein könnte. Hölderlin nahm an diesem Seminar Bardilis teil. Im Jahre 1790 las Hölderlin das Werk 'Ardinghello und die Glückseligen Inseln' von Wilhelm Heinse. Die Totalitätsformel des antiken Pantheismus tauchte in einem vom Autor literarisch behandelten Kontext auf, in welchem die Lehre von den unterschiedlichsten Vorsokratikern erscheint, worauf die Heinse-Forschung bereits aufmerksam machte. Im 'Ardinghello' übt die antike Philosophie die Funktion aus,

Heinse's ästhetische Konzeption zu vermitteln, die sich auf der Basis der 'Wahrnehmung' und der 'Sinnlichkeit' konstituiert. In Anlehnung an diese Vision werden Elemente der Vorsokratischen Philosophie als Ausdruck einer lebendigen Realität verstanden. Die Formel des griechischen Pantheismus 'Hen kai Pan' entpuppt sich als zusammengefasste Fassung von Heinse's Konzeption einer lebendigen Welt, in welcher eleatisches 'Sein' und jonische 'Elementenlehre' gemischt werden. Das eröffnet für Heinse die Möglichkeit, eine differierende Positionierung gegenüber dem Rationalismus Spinozas aufzubauen.

In den 'Spinozabriefen' Jacobis wird auf der einen Seite eine kritische Position gegenüber der Philosophie Spinozas vertreten, die sich wie bei Heinse's 'Ardinghello' auf der Basis des 'Gefühls', der 'Wahrnehmung' und der 'Sinnlichkeit' konstituiert. Auf der anderen Seite avanciert die Formel des griechischen Pantheismus zum Ausdruck von Spinozas Philosophie, was die ambivalente Position des Autors gegenüber Spinozas Philosophie kennzeichnet.

Vor diesem Hintergrund gewinnt Hölderlin seine Vorstellung der antiken Philosophie. Nicht nur die philosophischen und literatur-historischen Handbücher spielen eine Rolle bei der Konstruktion dieser Vision der Antike, sondern auch die von ihm gelesene Literatur jener Zeit. Da Hölderlin sich ferner bereits 1791 in einem Brief an die Mutter gegenüber dem Rationalismus Spinozas und dem Kritizismus Kants skeptisch äußert, scheinen die Vorsokratiker, die in den 'Spinozabriefen' unter dem Begriff 'Geist des Spinozismus' subsumiert werden, eine außerordentliche Rolle bei seiner Entscheidung gespielt zu haben. Die in 'Ardinghello' als ästhetischer Höhepunkt von Heinse's griechischem Panvitalismus erscheinende Formel des Griechischen Pantheismus wird in den 'Spinozabriefen' Jacobis reinterpretiert. Das eleatische reine 'Sein' gewinnt dort eine starke philosophische Grundlage, die uns ermöglicht zu sagen, dass Hölderlin eine Position gegenüber Spinoza in Anlehnung an diese beiden Werke formuliert hat. Das 'Hen Kai Pan' wird von Hölderlin von Tübingen aus bis zu seiner Jena/Nürtingen Zeit (1795) mit dem Begriff vom 'Sein' identifiziert. Die Formel verkörpert die Idee einer objektiven und lebendigen Welt.

Im zweiten Teil dieser Arbeit wird diese Hypothese im Hinblick auf die literarische Entwicklung des 'Hyperion' entfaltet. Das Ziel ist zu zeigen, inwiefern Hölderlins Verteidigung der 'objektiven Welt', die von ihm als 'Sein' konzipiert wird, mit den Elementen der Vorsokratiker zu tun hat und inwiefern dieses objektive 'Sein' der Eleaten eine Rolle bei der Kritik an Fichtes System in Jena gespielt haben konnte. Diese

Annahme verdeutlicht sich bei der Lektüre der 'Vorstufen des Hyperion' und der Endfassung des Hyperion selbst, in welcher Begriffe wie 'Wahrnehmung', 'Gefühl' und 'Sinnlichkeit' mit Heinses Idee einer 'lebendigen Natur', die die Elemente der Vorsokratiker verkörpern, eine außerordentliche Funktion bei der Konstitution des Textes spielen werden. Die 'Natur' entpuppt sich als 'göttliche Luft', als 'lebenspendende Sonne', als 'Mutter Erde'. Die Naturelemente verkörpern die Idee der äußerlichen Lebendigkeit. Das Bild der vorsokratischen Philosophie präsentiert sich im Gewebe von Hölderlins Texten einerseits sehr stark von seiner vorigen Lektüre geprägt, andererseits als Antwort gegen die Überdimensionierung der Rolle des fichteschen absoluten Subjektivismus, der von Hölderlin mit dem Begriff der 'Substanz' Spinozas und mit der Konzeption des 'absoluten Ichs' Fichtes identifiziert wird.

Ab Jena und Nürtingen (1795) gewinnt die Formel 'Hen kai pan' der Eleaten eine poetologisch-philosophische Funktion innerhalb Hölderlins Poetologie. Der Begriff 'Hen kai pan' wird als Synonym für 'Sein im einzigen Sinne des Wortes' verstanden und soll eine Abgrenzung von der Notion der Substanz ausdrücken. Das 'Sein im einzigen Sinne des Wortes' versteht sich als noetisch-ästhetisches Ideal und soll die geistige Verbindung mit der Totalität mittels der Wahrnehmung zustande bringen. Das 'Sein' transformiert sich in 'Schönheit', und die ursprüngliche Formel des eleatischen Pantheismus gewinnt den Status dessen, was Hölderlin am Anfang 1796 mit dem Begriff der 'Intellectualen-Anschauung' zum Ausdruck bringt. Das 'Hen Kai Pan' wird von Hölderlin als Synonym für 'Sein im einzigen Sinne des Wortes' und 'Schönheit' in der letzten Vorstufe des 'Hyperion' angewendet. Im Laufe der Endfassung des Romans verkörpert die Formel die Vision eines ästhetischen Programms.

Das  $\tau\acute{o}$   $\acute{\omicron}\nu$  der Eleaten, das sich im 'Ardinghello' Heinses als eine Mischung von 'Sein und Werden' entpuppt und deswegen als der Inbegriff des 'lebendigen Seins' angewendet wird, spielt ab 1796 eine entscheidende Rolle bei der Entwicklung von Hölderlins ästhetischem Programm. Das gilt ebenfalls für die Philosophie Heraklits, mit der Hölderlin in Platons 'Symposion' Kontakt knüpft. Heraklit ermöglicht Hölderlin in Jena im Rahmen der antiken Philosophie eine paradox Konzeption zu entwickeln, die er mit dem Begriff 'exzentrische Mitte' zum Ausdruck bringt. Hölderlin versteht eleatisches  $\tau\acute{o}$   $\acute{\omicron}\nu$  zusammen mit dem  $\nu\acute{o}\upsilon\varsigma$  von Anaxagoras unter der Lupe von Heraklits Paradoxielehre und konstruiert besonders nach seiner Begegnung mit Schelling eine noetische Paradoxie, die der Begriff 'Intellectuale-Anschauung' ausdrückt.

Diese Annahme erweist sich als Basis für die Untersuchung, die im dritten Teil dieser Arbeit durchgeführt wird. Was ursprünglich vorsokratisch ist, entpuppt sich im Kontext der Fragmente 'Über Religion' und 'Winke zur Fortsetzung' als noetisch-ästhetische Lehre vom 'Sein'. In 'Über Religion' entwickelt Hölderlin seine Konzeption der 'Sphäre des Lebens' im Rückgriff auf die Wahrnehmung der lebendigen Welt, die er mit dem Sein identifizierte. Die 'Sphäre des Lebens' avanciert zum Begriff der 'Mythe' im Fragment 'Winke zur Fortsetzung' und beide, d.h. sowohl die 'Mythe' als auch die 'Sphäre des Lebens' entpuppen sich als überarbeitete Version von der Konzeption der 'exzentrischen Bahn'. Diese Formulierung verkörpert die noetisch-noematische Paradoxie der 'Intellectualen-Anschauung', auf deren Basis Hölderlin seine Poetologie des episch- und dramatisch-mythischen im Fragment 'Winke zur Fortsetzung' entfaltet.

Im Fragment 'Das untergehende Vaterland' wird diese Idee von der exzentrischen 'Mitte' stärker auf der Basis von der Idee der Zeit konzipiert. Das eleatische Sein und das heraklitische Werden spielen bei Hölderlins Zeitkonzeption eine entscheidende Rolle. In Anlehnung an diese Zeitkonzeption wird die Idee des Tragisch-Mythischen entwickelt und in Abgrenzung davon die Konzeption des Lyrisch-Mythischen skizziert.

Es ist zu zeigen, wie Hölderlin die eleatische, jonische und italische 'Philosophie' in den Vordergrund der Entwicklung seiner Poetologie stellt und wie die Rezeption der antiken Philosophie damit bei ihm nicht lediglich auf eine Rekonstruktion der von ihm gelesenen Fragmente reduziert werden kann. Hölderlins literarisch-philosophischer 'parcours' auf der Suche seiner 'Sphäre des Seins' entpuppt sich - mit Parmenides zu sagen - als eine Erfahrung der 'Wohlgerundeten Wahrheit' 'par coeur'.

## **2 – ÜBER DIE LEBENDIGE TOTALITÄT: DIE GESCHICHTE DES 'HEN KAI PAN' – HÖLDERLINS REZEPTION DER VORSOKRATIKER IN TÜBINGEN (1788/1793)**

### **2.1 - Gottfried Ploucquets Erbe: Die Vorsokratiker zwischen 1788 und 1793 im Tübinger Stift**

Eine rezeptionsanalytische Untersuchung des Einflusses der Lehren der altgriechischen Philosophie auf Hölderlins poetologisch-ästhetische Entwicklung muss sich zunächst mit der Frage der historischen Plausibilität dieser Rezeption konfrontieren. Die Bedingung der Rezeption der vorplatonischen Philosophie bei Hölderlin soll deswegen im Hinblick auf die Fragen 'Wann lernte Hölderlin diese altgriechischen Philosophen kennen?' und 'Wie kam er an deren Fragmente?' ihre Plausibilität gewinnen. Nimmt man als Leithypothese an, dass Hölderlin während seiner Stiftszeit in Tübingen Kontakt mit diesen altgriechischen Naturphilosophen knüpfte, so müssen Beweise aufgebracht werden, die letztendlich zu dem Ergebnis führen sollen, dass die Lehre dieser Philosophen auch in Tübingen behandelt wurde. Wenn es nicht möglich sein wird, die ersten Vermutungen in Evidenzen zu verwandeln, bemühe ich mich darum, die Indizien, so weit wie möglich, dokumentativ mit Belegen zu erhärten.

Die Beschäftigung der Professoren und Studenten im Tübinger Stift mit der Philosophie der Vorsokratiker scheint ein Zeichen der Epoche zu sein, in welcher Hölderlin, Hegel und Schelling dort als Stipendiaten des Herzogs immatrikuliert waren. Bevor sie in das Stift eintraten, wurde dort Gottfried Ploucquet (1716-1790) durch seine Schriften und Vorlesungen bekannt, in welchen die altgriechische Philosophie thematisiert wurde. Ploucquet war als Dozent am Tübinger Stift seit 1750 tätig. Er wurde von Herzog Karl Eugen berufen, nachdem er im September 1749 an der Berliner Akademie für Wissenschaft aufgrund einiger Publikationen, besonders der '*Primaria monadologiae capita accessionibus quibusdam confirmata et ab objectionibus fortioribus vindicata*' (1748) als Mitglied aufgenommen worden war. Seit 1782 war er infolge eines Schlaganfalls nicht mehr als Dozent aktiv, und 1790, während der Zeit des Magisterexamens von Hölderlin und Hegel, starb er an den Folgen eines Herzschlages. Er war fast vierzig Jahre Professor für Logik und Metaphysik in Tübingen und schrieb eine Reihe von philosophischen Studien, in erster Linie logische Studien, die die Philosophie von Leibniz und Wolff behandeln, und besonders über sein zweites Lieblingsthema, nämlich die altgriechische Naturphilosophie der Vorsokratiker. Karl

Aner berichtet, dass Ploucquet "wie die stattliche Reihe seiner Dissertationen beweist, in der griechischen Philosophie wohl zu Hause [war]". (ANER 1999, 15)

Diese Texte spielen zwei wichtige Rollen: einerseits eine systematisch-philosophische und andererseits eine pädagogische. Durch diese Texte legte Ploucquet auf der einen Seite mit großer Akribie und zahlreichen Quellen Überarbeitungen fest, die in seinen Seminaren diskutiert wurden.<sup>1</sup> Diese sollen ferner als Ergebnis seines Projektes betrachtet werden, in welchem er Logik und Metaphysik mit Hilfe dogmatischer theologischer Prinzipien zu begründen versuchte, anders gesagt, ein logisches System aufzubauen beabsichtigte, das auf einer metaphysischen christlichen Basis garantiert werden könnte. In seiner Antrittsvorlesung, die er in Tübingen am 7. September 1750 hielt, fasst Ploucquet dieses Projekt bereits im Titel zusammen: 'Über die Philosophie Christus'. (CONZ 1790, 11) Auf der anderen Seite besaßen diese Abhandlungen ein wichtiges didaktisches Ziel. Es handelt sich im Grunde um *Dissertationen* und *Disputationen*. Sie wurden von den Studenten in einer öffentlichen Auseinandersetzung debattiert und waren damals die Voraussetzung zur Erlangung des Magistertitels. Wie Wilhelm Jacobs berichtet, waren "nicht die Studenten, sondern die Professoren, [diejenigen] die Dissertationen schrieben; die Leistung der Studenten bestand darin, die Dissertation ihres Doktorvaters zu verteidigen." (JACOBS 1989, 60) Jacobs geht davon aus, dass "welche Gründe aber auch bestimmend gewesen sein mögen [dieser Prozedur zu folgen], so bedeutet doch die Verteidigung einer Dissertation, dass ein Studierender sich in das *Opusculum* seines Doktorvaters so gründlich einarbeiten mußte, dass er es gegen Einwürfe verteidigen konnte." (JACOBS 1989, 63) Eine große Anzahl von Professoren und Repetenten des Stifts, die zur Zeit Hölderlins Vorlesungen und Seminare anboten und im Stift von 1750 bis 1782 studierten, waren darüber hinaus Schüler Ploucquets gewesen. Sie kannten infolgedessen nicht nur die *Disputationen*, die von ihm gefertigt worden waren, sondern waren auch selbst als *Disputanten* von ihm geprüft worden. Dies lässt sich dem Stundenplan des Stifts entnehmen, mit Hilfe dessen die Studenten ihre Vorlesungen organisierten. In den ersten zwei Jahren im Stift mussten die neu angekommenen Stifter ein philosophisches Studium absolvieren. "Im ersten Jahr wurden 3 Lektionen gehört: 1. eine solche bei dem Professor der Logik und Metaphysik [bis 1782 Ploucquet], [...] 2. eine Lektion bei dem Professor der griechischen und hebräischen Sprache [zur Zeit Hölderlins Schnurrer], 3. eine Lektion bei dem Professor der Geschichte [zur Zeit Hölderlins Rößler]." (BETZENDÖRFER

---

<sup>1</sup> ANER 1999, 44-65.

1922, 40) Alle Studenten, die von 1750 bis 1782 im Stift immatrikuliert waren, haben an den Vorlesungen von Ploucquet, die obligatorisch waren, teilgenommen. Sie haben bei ihm entweder nur Logik oder Metaphysik gehabt oder beides, denn Ploucquet wechselte von Semester zu Semester die "Thematik seiner Vorlesungen", behandelte jedoch "beide Wissenschaften". (BOCK 1774, 255) August Böck, damals Professor für Philosophie, bei dem Hölderlin und Hegel ihre Magisterarbeit disputierten, Christian Friedrich Rößler,<sup>2</sup> Christoph Friedrich Pfeiderer,<sup>3</sup> Johann Friedrich Flatt,<sup>4</sup> Gottlob Christian Storr,<sup>5</sup> Johann Friedrich Leuret<sup>6</sup> und Johann Friedrich Märklin waren infolgedessen alle Schüler Ploucquets. Bei Flatt hörte Hölderlin 1789 zwei Vorlesungen. Bezüglich der ersten Vorlesung, die den Titel 'Empyrische Psychologie' trug, hat Michael Franz unlängst darauf hingewiesen, dass "Hölderlins Kommilitone Klüpfel die Vorlesung nachgeschrieben [hat]" und außerdem, dass "seine Nachschrift erhalten ist." (FRANZ 2002a, 66)<sup>7</sup> Sie spielt für die historische Rekonstruktion der Rezeption der Vorsokratiker bei Hölderlin jedoch eine Nebenrolle. Von der zweiten Vorlesung, von der kein Zeugnis erhalten ist, weiß man, dass das Werk Ciceros *De natura deorum* behandelt worden ist. Flatt behandelte außerdem die 'philosophischen Werke Ciceros' noch im Wintersemester 1789/90 und im Sommersemester 1790. Ciceros *De natura* ist ein religionsphilosophisches Werk, in welchem der Verfasser sich mit antiker griechischer Philosophie auseinandersetzt und dabei vieles über die Lehre und das Leben bestimmter Vorsokratiker reproduziert. Im Werk Ciceros gibt es zwar nicht viele echte Fragmente der antiken Vorsokratiker, aber es scheint, dass Hölderlins Interesse für die antike griechische Philosophie aus den Diskussionen, die sicherlich in dieser Vorlesung vorkamen, motiviert wurde. Darüber hinaus ist zu vermuten, dass

<sup>2</sup> Trat ins Stift 1757 als Student ein und wurde 1763 Repetent im Stift. Vgl. LAUBE 1954, 699. Hölderlin erwähnt im Brief 34, dass er die Disputatio mit Prof. Böck disputierte Vgl. HÖLDERLIN KA III, 68.

<sup>3</sup> Trat ins Stift 1755 als Student ein. Vgl. LAUBE 1954, 699 und BETZENDÖRFER 1922, 42.

<sup>4</sup> Trat ins Stift 1775 als Student ein und wurde 1782 Repetent. Vgl. LAUBE 1954, 701 und BETZENDÖRFER 1922, 43.

<sup>5</sup> Trat 1762 als Student ins Stift ein und von 1772-1775 war er dort als Repetent tätig. Vgl. LAUBE 1954, 700 und BETZENDÖRFER 1922, 54.

<sup>6</sup> Trat 1752 als Student ins Stift ein. Vgl. LAUBE 1954, 699.

<sup>7</sup> Marshall Montgomery hat bereits in seiner Arbeit über den Hellenismus in Deutschland darauf hingewiesen, dass Flatt 'who perhaps first aroused his strong and permanent interest in natural theology', bereits 1785 eine Dissertation namens 'De theismo Thaleti Milesio abjudicando' geschrieben hatte (vgl. MONTGOMERY 1923, 208f), was offensichtlich ein Beleg dafür zu sein scheint, dass er das, was er bei Ploucquet gelernt hatte, nochmals den Studenten im Rekurs auf eine Lektüre von Ciceros 'De natura deorum' als seine 'naturale Theologie', wie Montgomery es nennt, vermitteln wollte. Ploucquet baut seiner Argumentation im §14 und in den darauf folgenden Paragraphen des 'Specimina', 'De dogmatibus Thaletis' im Rekurs auf Ciceros 'De natura deorum' auf, ein Werk, mit dem Flatt in seiner Vorlesung arbeitet. Christoph Jamme berichtet, dass "[Flatt zusammen mit seinem Lehrer Storr] die Offenbarungsreligion mit Mitteln der Kantischen Postulatenlehre zu verteidigen [versuchte]" JAMME 1983, 34.

Hölderlin, von diesen Diskussionen ausgehend, andere literarische Schriften, philosophische Werke oder Compendiae nachschlug, wie jeder andere Student es machen würde, um die philosophisch-religiöse Diskussion nicht nur besser zu verstehen, sondern auch sich ein eigenes Bild der Problematik zu verschaffen. Durch die von Hölderlin im Jahre 1790 durchgeführte Lektüre von drei anderen Werken werden die ersten Konturen seiner Rezeption der antiken griechischen Philosophie viel stärker. Es wird noch in den nächsten Kapiteln über drei von diesen Werken zu sprechen sein, die in dieser Arbeit als Vorbedingung der im zweiten und dritten Kapitel durchgeführten Diskussionen verstanden werden sollen. Die noch zu behandelnden Werke erweisen sich als minimales 'Corpus', aus dem sich die Diskussion um die Rezeption der Philosophie der Vorsokratiker in Bezug auf die poetologische Entwicklung Hölderlins artikulieren soll.

Hinsichtlich Ploucquets Nachwirkung im Stift, die eigentlich als Vorbedingung der Rezeption der griechischen Philosophie im Stift verstanden werden soll, haben ihn folgende Repetenten als Professor erlebt: Christian Dann,<sup>8</sup> Christoph Bardili,<sup>9</sup> Johann Friedrich Gaab,<sup>10</sup> Karl Phillip Conz<sup>11</sup> und Friedrich Gottlieb Süßkind.<sup>12</sup> Es ist daher nicht überraschend festzustellen, dass zu der Zeit, in welcher Hölderlin, Hegel und Schelling dort als Stifter waren, der Einfluss von Ploucquets Lehren, die von seinen ehemaligen Studenten vertreten wurden, weiterhin spürbar war. Einen ersten Beleg dafür, dass Ploucquet nach seinem Tod immer noch gelesen wurde und unter den Studenten, Professoren und Repetenten beliebt war, findet man in einem von dem Repetenten Karl Phillip Immanuel Conz ihm gewidmeten Büchlein namens 'Andenken Gottfried Ploucquets, Professors der Logik und Metaphysik in Tübingen' (1790). "Wer kennt seinen Namen nicht?" (CONZ 1790, 2), fragt sich Conz noch am Anfang seiner Widmungsschrift. Conz war für Hölderlin, neben Christoph Gottfried Bardili, eine der einflussreichsten Personen im Stift, was die Rezeption der Literatur und Philosophie Griechenlands anbetrifft. In Bezug auf Hölderlins Rezeption der Vorsokratiker jedoch spielt Conz nicht die zentrale Rolle, sondern Schellings Vetter Christoph Bardili, wie im nächsten Kapitel in Anlehnung an ein von ihm 1788 veröffentlichtes Buch zu zeigen sein wird. Den zweiten Beleg dafür, dass die Nachwirkung von Ploucquets Lehrtätigkeit

---

<sup>8</sup> Kam 1777 ins Stift, war als Repetent in der Zeit von 1788-1793 tätig. Vgl. LEUBE 1954, 701 und BETZENDÖRFER 1922, 19.

<sup>9</sup> Trat ins Stift als Student 1778 ein und wurde 1788 Repetent im Stift. Vgl. dazu LEUBE 1954, 701.

<sup>10</sup> Seit 1779 Repetent im Stift und wurde 1798 Professor der Philosophie. Vgl. dazu LEUBE 1954, 17.

<sup>11</sup> Conz studierte seit 1781 im Stift, wurde ab 1788 Repetent. Vgl. dazu LEUBE 1954, 701.

<sup>12</sup> Kam 1783 ins Stift und wurde 1791 Repetent. Vgl. dazu LEUBE 1954, 702.

im Stift selbst nach seinem Tod immer noch stark war, findet man in der Resonanz seines philosophischen Gedankengutes, das sich durch die Beschäftigung der Studenten und Professoren mit der Leibniz/Wolffschen Philosophie und mit der Philosophie verschiedener Vorsokratiker feststellen lässt.<sup>13</sup> Der ehemalige Stifter Thomas Winzenmann berichtet später in einem Brief an J. G. Hamann vom 4. Juli 1786 zusammenfassend, wie wichtig Ploucquet für sein philosophisches Studium war: "In Tübingen habe ich studiert, und durch den subtilen Ploucquet Geschmack an der Philosophie [...] bekommen." (HAMANN Briefe VI, 455)<sup>14</sup>

Diese noch spürbaren Nachwirkungen von Ploucquets Lehren zu Hölderlins Zeit im Stift kann man in drei Bereiche unterteilen. Erstens in den Bereich der Logik, zweitens in die Thematisierung der Philosophie Leibniz' in den Seminaren und drittens in die Beschäftigung der Studenten und Professoren mit altgriechischer Philosophie, altem Skeptizismus und, für diese Arbeit der entscheidende Punkt, mit der Philosophie der Vorsokratiker.<sup>15</sup> Den Einfluss von Ploucquets Logik kann man beispielsweise in Schellings Philosophie feststellen. Michael Franz erwähnt in seiner Habilitationsschrift, dass der junge Schelling nicht nur Ploucquets Theorie des affirmativen Urteils kannte, sondern in 'Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie' und in 'Vom Ich' Ploucquets Form des logischen Kalküls verwendete: "Das verrät sich freilich daran, dass er das von Ploucquet für seinen Kalkül kreierte Zeichen ">" benützt". (FRANZ 1996, 113) In Ploucquets Logik: "Das Zeichen '⊂' bedeutet die Identität, '⊃' die Nichtidentität". (ANER 1999, 22) Diese logische Symbolik Ploucquets war schon seit 1763 in seiner Schrift 'Methodus calculandi in logicis' festgelegt worden und wurde 1766 von August Bök in der 1766 erschienenen 'Sammlung der Schriften, welche den logischen Calcül Herrn Prof. Ploucquets betreffen' wiederbelebt. Hölderlin und Hegel werden später bei Bök ihre Magisterarbeit disputieren. Hegel wird später den *logischen calcül* Ploucquets in seiner 'Wissenschaft der Logik' (1812) kurz problematisieren und zwei schwere Vorwürfe gegen die Erfindung Ploucquets äußern. Der erste Vorwurf bezieht sich auf die Besonderheit bestimmter Qualitäten der universellen Prädikate in seiner syllogistischen Denkstruktur. Nach Hegels Konzeption dürften bestimmte universelle Qualitäten der Prädikate nicht auf bestimmte Subjekte reduziert werden,

---

<sup>13</sup> Vgl. dazu JACOBS 1989, 88.

<sup>14</sup> Hamann antwortete im Brief vom 22. Juli. 1786, dass er den Ruf und Namen von dem "subtilen Ploucquet" kennt, obwohl er zugibt, nichts von ihm gelesen zu haben. Vgl. HAMANN Briefe VI, 491.

<sup>15</sup> Vgl. dazu FRANZ 1996, 113 ff.

weil damit der Raum für abstruse Konklusionen eröffnet werden würde.<sup>16</sup> Anders gesagt, man sollte keine universellen Modelle auf Basis der logischen Universalität bestimmter Prädikate proponieren und sie auf besondere empirische oder bedingte Subjekte reduzieren. Hegel geht von der Hypothese aus, dass Ploucquet von der Hypothese ausgegangen sei, dass Partikularitäten des Prädikats oder des Subjekts im Urteil erhalten geblieben seien. Im Urteil wären diese Partikularitäten in einem Verhältnis zueinander, das den Status einer 'mathematischen Gleichheit' besitzt. Sie erweist sich aber als 'abstrakte Identität', denn auf dieser mathematischen Gleichheit die syllogische Struktur basieren zu lassen, hat als Konsequenz, dass "gehaltleere und tautologische Sätze" generiert werden würden.

Der zweite Vorwurf bezieht sich auf den 'pädagogischen Charakter' von Ploucquets logischer Erfindung. "Ploucquet", so berichtet Hegel, "gibt als eine Folge seiner Erfindung an [...], daß Ungebildeten durch den Kalkül *mechanisch* die ganze Logik beigebracht werden könne." "Diese Empfehlung", so fährt Hegel fort, "ist wohl das Schlimmste, was von einer Erfindung über die Darstellung der logischen Wissenschaft gesagt werden kann." (HEGEL Su VI, 379 ff.) Hegel erkennt in der formalistischen syllogischen Deduktionsprozedur der Logik ein schlechtes pädagogisches Prinzip. Die Behauptung, die besagt, dass der logische aprioristische Mechanismus *per se* ein selbstgenügendes pädagogisches Instrumentum sei, erweist sich nach Hegels Auffassung als problematisch, da die Selbstverständlichkeit des syllogischen Argumentationsweges, der formell und damit *a priori* deduziert werden muss und außerdem keinen wirklichen Bezug zur empirischen Welt besitzt, sich nicht als das empfehlenswerteste Mittel erweist, einfachen Menschen logische Regeln beizubringen. Selbst wenn man es täte, würde man in eine enorme Vereinfachung der Logik geraten, indem man sie teleologisch unter einen 'formellen und abstrakten Didaktizismus'

---

<sup>16</sup> Da heißt es: "Der *Ploucquetsche Kalkül* hat ohne Zweifel die konsequenteste Verfahrungsweise ergriffen, wodurch das Verhältnis des Schlusses fähig wird, dem Kalkül unterworfen zu werden. Er beruht darauf, daß von dem Verhältnisunterschiede, dem Unterschiede der Einzelheit, Besonderheit und Allgemeinheit im Urteile abstrahiert und die *abstrakte Identität* des Subjekts und Prädikats festgehalten wird, wodurch sie in *mathematischer Gleichheit* sind, - einer Beziehung, welche das Schließen zu einer völlig gehaltleeren und tautologischen Formierung von Sätzen macht. - Im Satze "Die Rose ist rot" soll das Prädikat nicht das allgemeine Rot, sondern nur das bestimmte *Rot der Rose* bedeuten; im Satze "Alle Christen sind Menschen" soll das Prädikat nur diejenigen Menschen bedeuten, welche Christen sind; aus diesem und dem Satze "Die Juden sind keine Christen" folgt dann der Schlußsatz, der diesen syllogistischen Kalkül bei *Mendelssohn* nicht gut empfohlen hat: "Also sind die Juden keine Menschen" (nämlich diejenigen Menschen nicht, welche die Christen sind)". HEGEL Su VI, 379. Das, was Hegel hier expliziert, scheint ein möglicher Grund dafür zu sein, warum Herder in seiner Zeitschrift 'Adrastea' auf das Ergebnis kommt, dass 'Ploucquet und Lambert [nämlich nach Leibnitz' Art] in Ansehung der Syllogismen' eine Rechnungsart versucht [haben], [die dabei] ohne ersichtlichen Nutzen und ohne Nachfolge [blieb]. Vgl. HERDER WA X, 450.

reduziert. Die Kritik, die Hegel in seiner ersten Auseinandersetzung mit Ploucquets Logik und ebenfalls später in Bezug auf die Logik von Christoph Bardili, einem der berühmtesten Schüler Ploucquets, wiederholen und verschärfen wird, zeigt Hegels Überzeugung, dass 'Logik' anders interpretiert werden muss als ein bloß formales didaktisches Mittel.

Was die Philosophie Leibniz' angeht, gibt uns Hölderlin selbst einen deutlichen Beleg. Er schreibt in einem Brief an Neuffer von 8. November 1790 (Brief 36): "Leibniz und mein Hymnus auf die Wahrheit hausen seit einigen Tagen ganz in m. Capitolium. Jener hat Einfluß auf diesen." (HÖLDERLIN KA III, 71) Die hier erwähnte 'Hymne an die Wahrheit' ist, wie in der Forschung bekannt, eine unvollständig gebliebene Vorstufe der 'Hymne an die Göttin der Harmonie', die Wilhelm Heinse gewidmet wurde. Die Widmung des Gedichts an Heinse scheint ein erster Beleg dafür zu sein, dass Hölderlin sich bereits 1790 mit einer der wichtigsten indirekten Quellen, in der die Philosophie der unterschiedlichsten Vorsokratiker auftaucht, auseinandersetzt. Im Kapitel 2.3 dieser Arbeit gehe ich genauer auf diese Problematik ein.

Die Hypothese, die davon ausgeht, dass die Rezeptionssituation der Ploucquetischen Lehre während Hölderlins Aufenthalt im Stift immer noch stark war, finden wir bestätigt, was beispielsweise die Philosophie Wolffs anbelangt, als Hölderlin in seinem Magisterspecimen *Parallele zwischen Salomons Sprüchwörtern und Hesiods Werken und Tagen*, das auf den 17. September 1790 datiert wurde, den Namen dieses Philosophen erwähnt: "Aber ward nicht schon oft aus dem logischen Zusammenhang etwas richtig gefolgert, was in der Realität unrichtig war? Wurde auf diese Art nicht oft die Möglichkeit der Wirklichkeit untergeschoben? War dies nicht auch des großen dogmatischen Philosophen Wolffs Fall?" (HÖLDERLIN KA II, 471) Mit einem Satz drückt Hölderlin deutlich aus, dass er nicht nur den Namen Wolffs kannte, sondern sich dessen dogmatisch-metaphysischen philosophischen Verfahrens, das bei Ploucquet besonders beliebt war, bewusst war. Das ergibt sich nur aus einem historischen Kontext, wonach Ploucquet immer noch die entscheidende Rolle bei der Vermittlung der Philosophie Leibniz/Wolff unter den Studenten ausübte.

Der entscheidende Punkt für diese Arbeit, - was die Nachwirkung von Ploucquets Disputationen betrifft, die thematisch den philosophischen Stoff der Jonier und Eleaten behandeln, - kann festgestellt werden, wenn man eine nähere Untersuchung der Thematik der Hausarbeiten der Studenten der damaligen Zeit vornimmt. Wilhelm Jacobs stellt in seiner Rekonstruktionsarbeit der philosophischen Themen, die zwischen

1785 bis 1795 von den Tübinger Studenten in ihren 'schriftlichen Arbeiten', ('Specimina')<sup>17</sup> behandelt wurden, fest, dass die Stifter sich häufig mit den Vorsokratikern auseinandersetzten. Da heißt es: "Platon, [...] Aristoteles, die Vorsokratiker, Epikureer und Stoiker sind [in ihren Schriften] vertreten". (JACOBS 1989, 79) Die Rezeption von Ploucquets Schriften, was die vorsokratische Philosophie betrifft, kann hier durch die Auswahl der Themen, die von den Studenten in den jeweiligen Hausarbeiten behandelt wurden, mit aller Deutlichkeit beobachtet werden. Wenn man den Zeitraum betrachtet, während dessen Hölderlin als Student im Stift gewesen ist, nämlich von 1788 bis 1793, kann man feststellen, dass jährlich mindestens ein 'Specimen' von mindestens einem Studenten angefertigt worden ist, in welchem die Philosophie unterschiedlicher Vorsokratiker behandelt wurde. Jacobs berichtet, dass beispielsweise der Stifter Gottlieb Knittel 1789 ein 'Specimen' "Über die physischen Dogmen der jonischen Schule" (JACOBS 1989, 275) für den Professor der Geschichte Christian Friedrich Röbler schrieb. Christian Wilhelm Neuffer schrieb ferner ein Jahr später ebenfalls für denselben Professor ein 'Specimen', das den Titel "Über das Leben und Meinungen des Jonischen Philosophen Anaxagoras" (JACOBS 1989, 276) trug, und Christian Jacob Hermann schrieb darüber hinaus ebenfalls im Jahre 1789 ein 'Specimen' namens: "De vita et Philosophia Zenonis." (JACOBS 1989, 276)

Die Tatsache, dass sich die Studenten zusammen mit der Jonischen Naturphilosophie auch mit der ontologischen Seinsphilosophie der Eleaten auseinandersetzten und außerdem sich dafür entschieden hatten, 'Specimina' darüber zu schreiben, deutet darauf hin, dass die Vorsokratiker thematisch in den Diskussionen der Seminare während der ganzen Zeit, in der Hölderlin dort studierte, vorkamen. Diese 'Specimina' gestatten deswegen einen Bezug zu den möglichen philosophischen Besprechungen, die in den damaligen Veranstaltungen stattfanden, und scheinen die Hypothese zu verstärken, dass die antike vorplatonische Naturphilosophie im Stift eine erhebliche pädagogische Relevanz hatte. Der Professor für Geschichte Christian Friedrich Röbler, der Ploucquets Schüler gewesen war,<sup>18</sup> hatte im Wintersemester 1789/1790 ein Seminar über die 'Geschichte der Philosophie' angekündigt, und Hölderlin war, wie der Forschung bekannt ist, für dieses Seminar angemeldet.<sup>19</sup> Mir scheint folgende These plausibel,

---

<sup>17</sup> "Specimina sind schriftliche Arbeiten, die von den Studenten zum Erwerb des Magisters angefertigt werden mußten. Gewöhnlich wurden von einem Studenten zwei bis drei Specimina verfasst, drei besonders dann, wenn keine Dissertation verteidigt wurde". Vgl. dazu JACOBS 1989, 70.

<sup>18</sup> Röbler wurde 1763 Repetent am Stift und hatte so die Vorlesungen Ploucquets verfolgen können. Vgl. BETZENDÖRFER 1922, 41.

<sup>19</sup> BETZENDÖRFER 1922, 42.

abgesehen von der Thematik der 'Specimina', die daraus entstanden sind, dass in diesem Kolleg Rößlers die Diskussion über den  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  des Anaxagoras, die 'Luft' des Anaximenes, den 'Logos' oder das 'Feuer' Heraklits, d.h. jonische Philosophie oder die Theorie der Immobilität oder der Unbegrenztheit des Seienden des Zeno, d.h. eleatische Philosophie mit einer theologischen Konturierung behandelt wurden. Die 'Specimina' der Stiftler scheinen mir die beste Widerspiegelung der Diskussionen, die während dieses Kollegs geführt worden sind.

Für Christian Friedrich Schnurrer, Professor für Orientalistik und Ephorus des Stifts, der sich darum bemühte, auf eine liberale Art die Wiederbelebung der alten Sprachen und Literaturen im Stift zu implementieren, wurden von dem Stiftler August Friedrich Klüpfel 1790 ein 'Specimen' "Über die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele unter den griechischen Philosophen" und von Jonathan Heinrich Faber ein 'Specimen' "Über die Meinungen der alten Philosophen von der Entstehung der Welt" (JACOBS 1989, 279) angefertigt. Hölderlin hatte sich ebenfalls für das Seminar von Schnurrer angemeldet, wie wir aus seiner Hausarbeit 'Parallele zwischen Salomons Sprüchwörtern und Hesiods Werken und Tagen', die er seinem Lehrer widmete, entnehmen können.<sup>20</sup> Carl Gottlieb Friedrich Flatt schreibt außerdem im selben Jahr für Johann Friedrich Abel, der 1790 nach Tübingen gekommen war und dort "Logik, Metaphysik, Psychologie und Ästhetik dozierte" (BETZENDÖRFER 1922, 103), die Arbeit: "Wie verhält sich der Begriff des gemeinen Menschenverstands von wirklichen außer unserer Vorstellung existierenden Dingen zu den Meinungen der vornehmsten ältern und neuern Philosophen?" (JACOBS 1989, 281). Im Jahre 1791 schreibt Christian Gottlieb Friedrich Faber ein 'Specimen' für Christian Friedrich Schnurrer "Über die Lehren und Meinungen Pythagoras". (JACOBS 1989, 283) Hier kann man sehr deutlich erkennen, dass die Studenten häufig auf die Theorien verschiedener Vorsokratiker rekurrierten, um die Fragen nach der Entstehung der Welt, nach der pythagoreischen und später platonischen Theorie der Seelenwanderung und der 'Palingenese', nach dem Verhältnis zwischen Gedanken und äußerlichen Gegenständen, die häufig sowohl in einem philosophischen als auch in einem theologischen Studium vorkommen, zu erörtern. Es scheint mir mehr als plausibel, dass Hölderlin aus diesen mit den Studenten geführten Diskussionen über griechische Philosophie und Poesie sein erstes Bild der Philosophie der Vorsokratiker gewonnen hat, das später durch seine eigenen literarischen und

philosophischen Lektüren noch deutlich vertieft werden sollte und langsam zum zentralen Punkt seiner Poetologie avancierte, wie hier zu zeigen sein wird.

Dass überwiegend Pythagoras und die jonischen Philosophen Anaxagoras und Thales in den 'Speciminibus' der Studenten auftauchen, ist gewiss ein Zeichen der Nachwirkung von Ploucquets Disputationen, in welchen die Lehren genau dieser Philosophen ausführlich behandelt worden waren. Er hatte während seiner Lehrtätigkeit in Tübingen Disputationen über die Lehre von Pythagoras, Anaxagoras und Thales angefertigt. Die wichtigsten Disputationen, in denen die Philosophie dieser altgriechischen Philosophen ausgearbeitet wurden, sind: 'De Dogmatibus Thaletis Milesii et Anaxagorae Clazomenii, principium scholae Ionicae philosophorum' (1753)<sup>21</sup>; 'Metaphysica de Speculationibus Pythagoræ' (1758), 'De Placitis Democriti Abderitæ' (1767)<sup>22</sup> und schließlich 'De Hylozoismo veterum et recentiorum' (1775).<sup>23</sup> In der

---

<sup>20</sup> "Zu den Specimina, die auf eine Vorlesung Schnurrers zu beziehen sind, gehört das Hölderlinsche: 'Parallele zwischen Salomons Sprüchwörtern und Hesiods Werken und Tagen'. Im Sommersemester 1790 las Schnurrer privatim Proverbia Salomonis." JACOBS 1989, 74.

<sup>21</sup> Der Text hat insgesamt 46 Seiten, von denen 24 Thales und die übrigen 22 Anaxagoras gewidmet sind. In dieser *Disputatio* untersucht Ploucquet, unterschiedliche doxographische Quelle heranziehend, die Behauptung Thales', der versucht hatte, Ursprung, Wasser und Seele in einem Satz zusammenzufassen. Aus dieser Behauptung, die von einer Reihe philosophischer Positionen (Plato, Aristoteles, Cicero und Plutarch) diskutiert worden ist, versucht Ploucquet das Verhältnis zwischen Ursprung, Ursache, Materie, Seele und Gott zu erörtern. Im zweiten Teil des Textes wiederholt er methodisch dasselbe Verfahren, versucht jetzt jedoch anhand des Begriffs  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  von Anaxagoras, dieselbe Fragestellung erneut zu diskutieren. Vgl. PLOUCQUET 1763.

<sup>22</sup> Die Strategie Ploucquets in dieser Disputatio ist, mit Hilfe der Fragmente Demokrits, die von Diogenes Laertius, Plutarch, Aristoteles, Cicero et alii überliefert worden sind, das Verhältnis zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, die Atomlehre und andere verschiedene Aspekte der Philosophie Demokrits zu erklären. Der Text ist in neun kleine Kapitel unterteilt. Im ersten Teil (3-7) wird das Verhältnis zwischen Endlich und Unendlich; Gott und Mensch behandelt und die Lehre Demokrits in Anlehnung an ein paar Maximen behandelt. Im zweiten Teil (9-11), der den Titel *Über die Ursprünge der Dinge* [De Principiis rerum] trägt, wird über Kosmologie anhand einiger doxographischer Propositionen, die Ploucquet aus Aristoteles und Diogenes Laertius entnimmt, gesprochen. Das Zitat, das Ploucquet aus Aristoteles entnimmt, beinhaltet den Kernpunkt der eleatischen Lehre. Dort schreibt Aristoteles, dass Melissos und Parmenides als notwendig interpretiert haben, dass das Prinzip aller Dinge 'Eins' sei, nämlich das 'Sein' und dieses seiende Eins unbeweglich ist. Im Folgenden wird über die Möglichkeit der Existenz mit logischen Mitteln diskutiert. Im dritten Teil (11-19), der den Titel *Atomorum affectionibus* trägt, kommentiert Ploucquet die Atomlehre Demokrits. Das Unbegrenzte 'Apeiron' von Anaximandros taucht in einem Zitat von Aristoteles auf. Im vierten Teil (19-30) namens *Über die Entstehung der Welt* [De generatione Mundi] behandelt Ploucquet Aspekte der Kosmogonie Demokrits und spricht über Aspekte der Idee Gottes. Der fünfte Teil (30-31) namens *Über den Ursprung der Seele* [De origine animantium] über die 'irdische Kosmogonie', nämlich über die Geburt des Menschen aus der Erde. Im sechsten Teil (32-35) namens *Über die Seele* [De anima] polemisiert Ploucquet in Anlehnung an Cicero, Plutarch und Diogenes Laertius gegen die Hypothese von Demokrit, die davon ausgeht, dass die Seele aus den Atomen entsteht. Der siebte Teil (35-36) trägt den Namen *Über Gott und Voraussicht* [De Diis et providentia]. Im achten Teil (36-38) namens *Über die Weltseele* [De anima mundi] wird über die Entstehung der Seele aus der Welt oder über die Entstehung der Welt aus der Seele, also die Frage der 'Emanation' diskutiert. Im neunten und letzten Teil (38-40) namens *Über die Phänomene* [De phaenomenis] wird über die Plausibilität der Entstehung der phänomenischen Realität aus Atomen gesprochen und außerdem die Frage aufgeworfen, ob Atome 'fühlen' und 'denken' können.

Disputatio 'De Hylozoismo veterum et retentiorum' (1775) wird der griechische Pantheismus<sup>24</sup> mit Leibniz' 'Monadologie' verglichen. Diese philosophische Prozedur spielt eine zentrale Rolle in Ploucquets streng metaphysischem System, das die Logik mit der Theologie in einer Theo-logik zu verbinden versucht.<sup>25</sup> Der Begriff 'Gott' spielt in diesem System eine zentrale Rolle, weil, wie es schon bei Descartes, Bacon, Leibniz und Spinoza der Fall war, 'Gott' im System Ploucquets dasjenige Wesen ist, das die Grundlage des 'logischen Kalküls' gewährleistet. Der Begriff 'Gott' entspricht in Ploucquets System dem endlichen, von sich selbst verursachten (Descartes und Spinoza) oder in der Welt zerstreuten Wesen (Stoiker/Leibniz). 'Gott' verkörpert die Idee der Unendlichkeit, worauf Ploucquet sein System montiert. Der Reputant Immanuel Conz berichtet, dass das Ziel der Beschäftigung Ploucquets mit der antiken Philosophie eine 'Verbesserung', 'Erweiterung' und 'Bestimmung' der Wissenschaften war. Methodisch versuchte Ploucquet dieses 'durch Prüfung der *alten* Beweise' und die Überprüfung und Erweiterung der Gottesbeweise anhand *kosmologischer* und *physicotheologischer* Argumente zustande zu bringen. (Vgl. CONZ 1790, 20) In diesem Zusammenhang wurde Raum kreiert für die Diskussion der Naturphilosophie der Griechen im Stift im Kontext der Leibniz/Wolffschen Philosophie. In diesem Sinne wurde eine für die Studierenden fruchtbare Atmosphäre geschaffen, von der die Stifter profitiert haben.

Ein zusätzlicher wichtiger Aspekt neben der Beschäftigung der Professoren und Studenten mit der altgriechischen Philosophie muss hier, was die Disputationen

---

<sup>23</sup> Ploucquet schreibt außerdem Disputationen über Sextus Empiricus [Gründe und Gegengründe für das Daseyn Gottes – 1768], Pyrron [Die Epoche Pyrrhos – 1758], Epikur [Abhandlungen über die Kosmogonie Epikurs -1755] und über Physik, Medizin und Logik. Vgl. dazu CONZ 1790, 13.

<sup>24</sup> Der Begriff 'Hylozoismus' bildet sich aus der Komposition von den griechischen Begriffen ὕλη='Materie' und ζωή='Leben'. 'Hylozoismus' ist der Begriff, in welchem die Konzeption einer 'lebendigen Materie' synthetisiert wird. Dieser Begriff ist auf Cudworths 'True System of the Universe' zurückzuführen. (Vgl. ALGRA 1999, 53) Ploucquet fängt in seiner Disputation mit der Auslegung dieses Begriffes an und erklärt, dass die hylozoistischen Systeme sich in Bezug auf diese beiden Begriffe unterscheiden. Die Disputatio gliedert sich in hundertneunundzwanzig kleine Absätze. In den ersten vierzig Absätzen behandelt Ploucquet 'den antiken Hylozoismus' und fängt mit einer Diskussion über das Verhältnis von 'Seele', 'Materie' und 'Leben' an. Von den Systemen des antiken Hylozoismus widmet sich Ploucquet besonders dem der Stoiker und dem der Atomisten. Als Quelle für die Disputatio nutzt der Verfasser Ciceros 'De Natura', Cudworths 'Intellektual System', Bayles 'Wörterbuch' und Bruckers 'Kritische Geschichte der Philosophie'. Nach dem vierzigsten Absatz behandelt Ploucquet die Philosophie Leibniz'. In einem Brief vom 04.09.1797 bittet Schelling seinen Vater die Disputatio Ploucquets 'De Hylozoismo' zusammen mit den Disputationen 'De notione Vitae' und 'De mensura virium' zu schicken, da er an 'Physik' interessiert war. SCHELLING Ib, 137.

<sup>25</sup> "Mehr noch als die Cartesianer hatte Leibniz den Substanzbegriff in den Mittelpunkt der Metaphysik gestellt. Dabei hatte er 'Substanz' nicht als das definiert, was durch sich ist, sondern als das, was durch sich selbst handelt. Von den Atomisten übernahm er die Fassung der Substanzen als unteilbare ewige Einheiten; während sie aber diese Einheiten als unsichtbar kleine Körperchen angesehen hatten, erklärte

anbelangt, hervorgehoben werden. Er betrifft die Quellen, die von Ploucquet benutzt wurden, um seine Disputationen zu verfertigen, und die ihm sicherlich in der Bibliothek des Stifts oder der Tübinger Universität zur Verfügung standen. Die meisten Hölderlin-Forscher, die sich bislang dem Einfluss der Philosophie der Vorsokratiker auf Hölderlins Werke widmeten, haben ihre Hypothese, nicht ohne Recht, auf Hölderlins Lektüre dieser Handbücher gegründet.<sup>26</sup> Zwei der wichtigsten Quellen der Fragmente der Vorsokratiker sollen kurz präsentiert werden, nämlich die 'Historia Philosophiae' von Johann Jacob Brucker und ausführlicher 'The True Intellectual System of the Universe' von Ralph Cudworth. Beide wurden von Ploucquet als Handbuch für die Verfertigung seiner Disputationen verwendet.<sup>27</sup> Diejenigen, die sich im Stift mit der Philosophie der Vorsokratiker beschäftigen wollten, wussten durch Ploucquets *Disputationen*, dass neben den Schriften Platos und Aristoteles', der Kirchenväter und der alten Skeptiker die sechsbändige Ausgabe von Johann Jacob Bruckers 'Historia Philosophiae' eine zusätzliche Quelle für die alten Griechen darstellte.<sup>28</sup> Bruckers Ausgabe war die maßgebende Buchsammlung für diejenigen, die sich mit der Philosophiegeschichte überhaupt auseinandersetzen wollten.<sup>29</sup> Die Sammlung war die erste Geschichte der Philosophie, die nach einer 30 jährigen Arbeit des Autors in Deutschland veröffentlicht wurde, und diente deshalb auch als Handbuch für Philosophie- und Theologiestudenten. Es ist deshalb keine Überraschung, dass diese Ausgabe von Ploucquet erwähnt wird, und aus demselben Grund scheint es mir ebenfalls keine Überraschung zu sein, wenn Hegel sich diese Ausgabe Bruckers aus der Bibliothek ausleiht.

---

er sie für immateriell, da alles Materielle ins Unendliche teilbar sei. Seine "Monaden" waren also unteilbare, aber zugleich reale und kraftbegabte Einzelwesen." ANER 1999, 43ff.

<sup>26</sup> Vgl. dazu HÖLSCHER 1988, 11 ff, BENNHOLDT-THOMSEN 1999, 120 Anm. 99, BREMER 1998.

<sup>27</sup> Ploucquet berichtet am Anfang der Disputatio *De Dogmatibus Thaletis Milesii et Anaxarorae Clazomenii*, dass er unter anderem als Quelle für die in der Disputatio verwendeten Informationen über Thales und Anaxagoras die Werke von Brucker benutzte. "**Thaletis & Anaxagorae** dogmata non aliunde quam e testimoniis & collectionibus Veterum Scriptorum e. g. Platonis, Aristotelis, Ciceronis, Lucretii, Plutarchi, Diogenes Laertii, Censorini, Stobaei, aliorumque peti & probabili quadam ratione connecti possunt, cum ob defectum primorum fontium pleraque in obscuritate lateant. **Recentiores Historiae Philosophiae adornatores variis modis eadem representa[n]t & conciliant, e quibus post modo recentios Scriptores consului Scipionem auilianum, quem e pulvere nuper excitavit Dn. Carolus Fredericus Bruckerus**, Celeberrimi Bruckeri Filius; Stanlejum, Baelium, & ipsum, quem modo laudavi, Bruckerum, potissimum vero Illustr. Dn. Heinii comentatonem de Anaxagora, quae prostat in Histoire de l'Academie Royale des Sciences & Belles Letres, Anné 1753." PLOUCQUET 1763, 1ff. [Hervorhebung M. G.] In seiner Disputatio 'Super Phaedone Platonis' werden ebenfalls Brucker und Cudworths Werke als Quelle benutzt. Vgl. PLOUCQUET 1781.

<sup>28</sup> Es ist nicht überraschend, dass die Ausgabe Bruckers zu jener Zeit von Schriftstellern als Hilfsmittel benutzt wurde. Johann Georg Hamann erwähnte die Ausgabe Bruckers in seinen *Sokratischen Denkwürdigkeiten* (1759). Vgl. HAMANN SW IIa, 62.

Brucker bietet in einer sehr umfangreichen und extrem detaillierten Darstellung eine Geschichte der Philosophie und einen für den damaligen Studenten sehr breiten pädagogisch orientierten Überblick über die unterschiedlichen philosophischen Systeme und darüber, wie diese sich vom Anfang der Welt in zahlreichen Kulturen entwickelten. Im ersten Band seiner 'Historia' wird aufgrund des sehr umfangreichen Philosophiebegriffs von Brucker auf fast 1400 Seiten die Lehre - angefangen bei den Hebräern und Persern bis hin zu den Skeptikern - systematisch kommentiert, d.h. die unterschiedlichsten Systeme werden vom Anfang der Welt bis zum Anfang der römischen Monarchie dargestellt und interpretativ bearbeitet. Er unterteilt den Band in zwei Teile: 'De Philosophia barbarica' (ante und post diluvium) und 'De Philosophia Graecorum'. Was man heute nach der Sammlung von Walter Kranz und Hermann Diels unter 'Philosophie der Vorsokratiker' versteht, wird im zweiten Teil, in welchem die Philosophie der Griechen kommentiert wird, unter dem religiös geprägten Begriff 'Sekte' aufgeführt. Dort wird von der Jonischen Sekte 'De secta jonica', der Eleatischen Sekte 'De secta eleatica' und der Heraklitischen Sekte 'De secta Heraclitea' die Rede sein, als wären sie eine Art philosophisch-religiöse Bewegung. Überraschenderweise verweist Brucker mehrmals in seinen Kommentaren zu den Fragmenten von Empedokles, Xenophanes, Parmenides und Heraklit<sup>30</sup> vornehmlich auf die Ausgabe des Franzosen Henri Étienne (lat. Henricus Stephanus), die 1573 in Genf veröffentlicht worden war. Brucker zitiert die Fragmente nach dieser zu jener Zeit berühmten Ausgabe von Stephanus. Für diejenigen, die sich für die altgriechische Philosophie interessierten, ermöglichte die Ausgabe Bruckers also Zugang zu dieser wichtigen Sammlung der Fragmente der Vorsokratiker.<sup>31</sup> Das Werk Stephanus' war demzufolge den Lesern von Ploucquets Disputationen zumindest *indirekt* bekannt.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> Man weiß aus dem Ausleihebuch der Bibliothek des Stifts, dass Schelling sich diese Ausgabe ausgeliehen hat. Vgl. BETZENDÖRFER 1922, 104.

<sup>30</sup> "[Heraklit] scripsit librum *de natura*, tribus partibus constantem, quarum prima *de universo*, altera *de republica*, tertia *de theologia* egit, qui tamen temporis iniuria, praeter exigua fragmenta (Anm. Colligit er HENR. STEPHANUS Poes. Phil. p. 129 seqq.) quaedam, periit." BRUCKER 1767, 1211.

<sup>31</sup> Auch die andere wichtige Sammlung der Philosophie der Vorsokratiker der damaligen Zeit, nämlich die *Bibliotheca Graeca* von Johannes Fabricius. Schelling nutzt dieses Werk von Fabricius als Quelle seiner Magisterarbeit 'Antiquissimi' Vgl. SCHELLING Ia, 6. Die Fragmente, die bei Fabricius Bibliotheca erscheinen, sind, wie Uvo Hölscher bereits feststellte (Vgl. HÖLSCHER 1988, 14), auf die Ausgabe von Stephanus angewiesen. Hegel erwähnt in seinen 'Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie' diese Ausgabe von Stephanus als die Quelle für die Fragmente Heraklits. "Es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meiner Logik aufgenommen. [...] Sein Werk [Heraklits] (nur eins), dessen Titel einige *Die Musen*, andere *Über die Natur* nennen, hat er im Tempel der Diana von Ephesus niedergelegt. Es scheint noch in späteren Zeiten vorhanden gewesen zu sein; die Fragmente, die auf uns gekommen, sind gesammelt in Stephanus, *Poiesis Philosophia*." HEGEL Su XVIII, 320.

<sup>32</sup> Ich zitiere in dieser Studie die Fragmente nach dieser Sammlung von Stephanus. Im Anhang dieser Arbeit werden die Fragmente, die in dieser Stephanus-Sammlung vorkommen, dargestellt und mit der

Analysiert man die Quellen eines von Hölderlin gefertigten Specimens, so verhärtet sich die Vermutung, dass er Zugang zu Bruckers Sammlung gehabt hatte. Hölderlin nutzt für die Erstellung seines 'Specimens' das achtbändige 1788 in Paris erschienene Werk von Jean Jacques Barthelemy: 'Voyage du jeune Anarchasis en Grèce. Dans le milieu du quatrième siècle avant l'ère vulgaire' sowie das vierbändige Werk von Georg Christoph Hamberger: 'Zuverlässige Nachrichten von den vornehmsten Schriftstellern vom Anfange der Welt bis 1500', das 1756 in Lemgo erschienen war. Beide Werke haben etwas Gemeinsames: Sie sind eine Art 'Enzyklopädie'. Hamberger unternimmt einerseits eine biographische Darstellung von Philosophen, Kirchenvätern und biblischen Figuren und gewinnt, was die Biographien der Vorsokratiker angeht, seine Informationen von Brucker und Stephanus.<sup>33</sup> Der enzyklopädische Charakter des Werks von Barthelemy bleibt andererseits versteckt unter dem Versuch des Verfassers, eine Mischung aus Historien- und Reiseroman zu schreiben. Es handelt sich um eine sehr simple Handlung: Die Hauptfigur des Romans namens 'Anarchasys', einem der so genannten sieben Weisen Griechenlands, unternimmt eine Zeitreise durch die Geschichte Griechenlands. Merkwürdig ist jedoch die Tatsache, dass diese Reise von dem Verfasser so ausführlich wie nur möglich dokumentiert wird, und genau diese Besonderheit verleiht dem Werk einen enzyklopädischen Charakter. Wenn sich die Hauptfigur beispielsweise mit dem historischen 'Thales' trifft und das Leben des milesischen Philosophen im Text auftaucht, so wird die Quelle, aus welcher der Verfasser die Informationen über das Leben des Thales bekommen hatte, in diesem Fall von der berühmten biographischen Sammlung antiker Philosophen von Diogenes Laertius, in einer Fußnote mit großer Akribie genannt.<sup>34</sup> Auf diese Weise benutzt Barthelemy ebenfalls mehrmals wie Hamberger die Ausgabe Bruckers.

Bruckers Ausgabe war sowohl für die Studenten des Stifts als auch für Hölderlin durch die Quellen, die er selbst für sein 'Specimen' verwendete, bekannt, und zudem

---

maßgebenden Ausgabe von Diels-Kranz verglichen, damit man eine Konkordanz in der Forschung gewinnen kann.

<sup>33</sup> Ich nehme hier seine Darstellung Heraklits als Beispiel: "LXII. Heraclitus Flor. A. M. 3480 ante Chr. N. 504. [Quelle] J. A. Fabricii B. G. lib. 2 c. 23 §4. Vol. I Pag. 760 & lib. 2. C 10. §. 19. p.418; J Bruckers Fragen aus der Phil. Hist. The. 2 p.407 und Histor. Crit. Philos. Tom. I. p. 1208. Leben: Heraclitus war von Ephesus gebürtig und Stifter einer philosophischen Sekte, die von ihm den Namen hat. Er ist wegen seines melancholischen Temperaments und beständiger Unzufriedenheit mit ander[e]n Menschen bekannt, die so weit gieng, daß er oftmals deswegen Thränen fallen lies. Schriften: Sein Werk de natura, das aus drei Theilen, de universo, de republica und de theologia bestand, ist bis auf einige kleine Ueberbleisel verlohren gegangen. Die von ihm vorhandenen sechs Briefe befinden sich inter Epist. Gr. Venet. Ap. Ald. 1499. 4. In. *H. Stephani* poesi. philosoph. P. 142 sq. Und mit Einl. Lubini versione latina. In derselben Collect. Epist. Gr. Ap. *Commel.* 1601 8. S. 48." Vgl. HAMBERGER 1756 I, 186.

<sup>34</sup> Vgl. dazu BARTHELEMY 1788 Bd. I, 148.

wurde durch ihn indirekt der Zugriff auf die Fragmente des Stephanus ermöglicht. Das heißt, selbst wenn man annimmt, dass Hölderlin die Ausgabe Bruckers kannte, was sicherlich so ist, und daraus einige Fragmente der Philosophie der Altgriechen entnommen hat, kann man mit großer Wahrscheinlichkeit vermuten, dass diese Fragmente aus der Ausgabe von Henricus Stephanus stammen. Aus diesem Grund ist es von Bedeutung, nicht *nur* Brucker, sondern auch die Fragmente der Ausgabe von Stephanus als Quelle zu verwenden, weil sie sich nämlich als die Grundlage der von Hölderlin benutzten Sammlungen erweisen. Aus dieser Hypothese gewinnt beispielsweise die Forschung Dieter Bremers ihre Plausibilität. Bremer geht von der Hypothese aus, dass Hölderlins Rezeption der Philosophie der Vorsokratiker sich auf eine Rezeption der Fragmente dieser Philosophen beschränkt und nutzt dafür die Ausgabe von Stephanus als Basis seiner Rekonstruktion. Die Ausgabe von Stephanus ist zwar die wichtigste Quelle, was die Rezeption der Fragmente der antiken Philosophen anbelangt, aber nicht die einzige.

In den zwei anderen Disputationen, in welchen Ploucquet sich mit den Pythagoräern, Atomisten und Pantheisten auseinandersetzt, nämlich in der Disputatio über die 'Metaphysica de Speculatiobinus Pythagoräer', in der Disputatio 'De Placitis Democriti Abderitae' und in der Disputatio 'De Hylozoismo veterum et recentiorum', werden neben Brucker jeweils zusätzlich noch Plotin, Sextus Empiricus und das entscheidende Werk, das Hölderlins Rezeption der Fragmente von Empedokles betrifft, Ralph Cudworths 'The True Intellectual System of the Universe' als Quelle genannt. Es ist das wegweisende Ergebnis einer Untersuchung von Uvo Hölscher, in der Hölderlin-Forschung zum ersten Mal darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass Cudworth die Quelle für die Mehrheit der Fragmente des Empedokles darstellt.<sup>35</sup> Hölscher bestätigte darüber hinaus zusätzlich die Vermutung, die Gisela Wagner (1983)<sup>36</sup> und Walther Kranz bereits aufgestellt hatten, dass Herder ein direktes Zitat Empedokles' aus der Ausgabe von Cudworth übernommen und in seinem Aufsatz "Liebe und Selbstheit" im Griechischen wiedergegeben hatte.<sup>37</sup> Die kosmologisch-kosmogonische Lehre des

<sup>35</sup> Vgl. dazu HÖLSCHER 1998, 19.

<sup>36</sup> Vgl. dazu WAGNER 1983, 145.

<sup>37</sup> "Herder [zitiert in einer kleinen Schrift, *Liebe und Selbstheit* betitelt], drei Verse des Empedokles, und zwar mit ihrem griechischen Text. Die Verse stehen zu unserer Überraschung nicht in der Sammlung des Stephanus. [...] Die Verse stehen aber in dem großen Werk des Cambridger Theologen Cudworth vom Jahre 1678: *Systema intellectualle huius universi* [...] Es spricht also alles dafür, dass Herder die Verse des Empedokles dem Systema intellectualle entnommen hat – was bei den theologischen Studien Herders nicht verwundern kann." Vgl. dazu HÖLSCHER 1998, 19 ff. Ulrich Gaier zeigt die Wichtigkeit des Begriffes der *Liebe*, die Hölderlin aufgrund der Lektüre dieses Textes von Herder kannte. GAIER, 1993.

Empedokles, die aus der Mischung und Trennung der vier Elemente im Rekurs auf zwei gegenseitige Prinzipien, nämlich die Liebe und Zwietracht, konstruiert ist, wird noch in Bezug auf ein anderes von Hölderlin gelesenes Werk im dritten Kapitel dieses ersten Teils zu behandeln sein. Ein zweiter Aspekt der Ausgabe von Cudworth muss noch unterstrichen werden, damit man später verstehen kann, warum Hölderlin 1791 Spinoza als "*Gottesleugner* [Atheist] nach strengen Begriffen" (HÖLDERLIN KA III, 78) bezeichnete. Diese Aussage kann man nur verstehen, wenn man das Projekt des Cambrider Platonisten Cudworth, das er in diesem Buch zu verwirklichen versucht, erläutert.

Der Verfasser des Werkes, Ralph Cudworth (1617-1688), war Professor für Hebräisch und Philosophie in Cambridge und war Mitglied der so genannten Gruppe der "Cambridge Platonisten".<sup>38</sup> Diese Philosophen stellten sich die Aufgabe, gegen eine materialistische Konzeption der Welt zu polemisieren. Die 'Materie' als 'Urgrund' der Realität war eine Konzeption, die von u. a. Thomas Hobbes verteidigt wurde, gegen die die so genannten Platonisten kämpften.<sup>39</sup> Dies kann man aus dem von Cudworth im Jahre 1678 in London veröffentlichten Buch *The True Intellectual System of the Universe*<sup>40</sup> schlussfolgern. Diese Abhandlung, welche fast neunhundert Seiten umfasst, ist die einzige Arbeit Cudworths, die zu seinen Lebzeiten publiziert wurde, und stellt zunächst den ersten Teil seines in drei Teilen geplanten Projektes dar, eine Untersuchung über die "Fundamentals or Essentials of true Religion" (CUDWORTH 1977, 'Preface to the Reader') vorzunehmen und damit eine 'dualistische' Konzeption der Religion zu verteidigen. Dieses Werk wurde 1773 von dem Theologen Johann Lorenz von Mosheim (1694-1755) ins Lateinische übersetzt und kommentiert und damit eine Konzeption des Dualismus der englischen Platonisten dem deutschen Publikum zugänglich gemacht.<sup>41</sup>

Von der Konzeption des Werkes her ist klar zu beobachten, wie der Verfasser die Geschichte des 'Materialismus' *strictu sensu* als die Entfaltung einer atheistischen Konzeption der Welt verstanden haben will. Das methodologische Verfahren Cudworths besteht darin, die Geschichte der Philosophie seit ihren Anfängen bei den Griechen wiederzugeben und sie von der Idee der *Immanenz* Gottes zu befreien. Sein Ziel ist es somit, die Unmöglichkeit zu beweisen, dass Gott und die Welt auf dieselbe

<sup>38</sup> Vgl. dazu CASSIRER ECW II, 167-186.

<sup>39</sup> Vgl. dazu WEYER 1993, 110-120.

<sup>40</sup> Vgl. dazu FRANZ 1996, 28.

<sup>41</sup> Vgl. dazu FRANZ 1996, 48.

Ebene gestellt werden können. Cudworth macht es sich zur Aufgabe, die Geschichte der Philosophie seit der Naturphilosophie der Griechen zu rekonstruieren und sie unter die Trennung von Transzendenz und Immanenz zu subsumieren, um diejenigen Philosophen, die unter diesem Immanenzbegriff stehen geblieben sind, als Atheisten zu bezeichnen. Das wird bereits durch den Untertitel dieses ersten Teils klar, in welchem er sein Projekt annouciert, "All the reason and Philosophy of atheism is confused and its impossibility demonstrated" (CUDWORTH 1977, 1). Was Cudworth unter materialistischer Konzeption der Welt versteht, beinhaltet eigentlich sowohl milesische Naturphilosophie, d.h. die Philosophie von Thales, Anaximander und Anaximenes, als auch den griechischen Atomismus von Leukipp und Demokrit sowie den altgriechischen Stoizismus des Zeno und Crispus. Unter dem Begriff 'Materialismus' verbirgt sich nach Cudworths Auffassung die Behauptung, dass Gott und die Welt in einer immanenten allumfassenden Einheit interpretiert werden sollen. Er versteht also die griechische Naturphilosophie und den Atheismus als Synonyme und genau das ist der Grund, warum er sie in seinem Werk vehement attackiert.<sup>42</sup> Gott in der Materialität der Welt sehen zu wollen, ist, nach Cudworths Auffassung, Produkt einer Missdeutung der Transzendentalität der Idee Gottes und infolgedessen ein Verstoß gegen den 'Glauben' an den transzendenten Gott selbst, anders gesagt, ein Atheismus. Was er unter diesem Begriff versteht, lässt sich deutlicher entnehmen, wenn er beispielsweise in einem kurzen Kommentar gegen die Atomisten Demokrit und Leukipp, Philosophen die am besten diese Version des Atheismus verkörpern, schreibt: "The Democritik fate, is nothing but the Material Necessity of all things without a god: it **supposing senseless matter**, Necessarily moved, to be the only **original and principle** of all things: Which therefore is called by Epicurus, the physiological; by us, the atheistic Fate" [Hervorhebung M. G.] (CUDWORTH 1977, A3). Seine Absicht es ist daher zu

---

<sup>42</sup> "Whereas there are two causes of all Generation (the Divine and the Natural) the most ancient Theologers and Poets, attended only to the more excellent of these two (the Divine Cause) resolving all things into God, and pronouncing this of them universally, that God was both the Beginning, and Middle, and that all things were out of God. Insomuch that these had no regard at all to the other Natural and Necessary Causes of things. But on the contrary their Juniors, who were called Physici (or Naturalists) straying from this most excellent and Divine Principle, placed all in Bodies, their Passions, Collisions, Mutations and Commixtures together. Where by the most ancient Theologers and poets, Plutarch plainly meant *Orpheus* and his Followers, it being an Orphick Verse that is here cited by him, whereby he gives also an acknowledgment of their Antiquity. But their juniors, who are called *Physici*, he could understand no other, than those First Ionick Philosophers, *Anaximander*, *Anaximenes*, Hippo, and the rest, whom those degenerate Italicks afterward followed, **Atomizing Atheistically**, Leucippus, Democritus, and *Epicurus*. So that here we have another Confirmation also, of what was before asserted by us, **that the Ionick Philosophers after Thales, and before Anaxagoras, were generally Atheistical. And indeed from them the word φυσικοί or Naturalists, came to be often used as Synonymous with ἄθεοι or Atheists**" [Hervorhebung M. G.] CUDWORTH 1977, 305ff.

beweisen, dass die Welt als Produkt einer ἀρχή weder mit den stofflichen Elementen noch mit atomistischen Konzeptionen verstanden werden darf. Die Behauptung, die davon ausgeht, dass die ἀρχή als herrschendes und immanentes *Principium* überhaupt aller Dinge in der Welt und damit außerhalb jeglicher transzendenter Metaphysik möglich ist, fußt seiner Meinung nach auf einer atheistischen Grundlage.<sup>43</sup>

Er verwechselt die ἀρχή mit dem christlichen Gott<sup>44</sup> und nimmt als Leithypothese für sein Argumentationsverfahren an, dass Gott als die perfekte transzendente Idee nicht in der Materialität der Welt gesehen werden darf, und dies zu behaupten, erweise sich als Produkt der "Ignoranz" dieser Philosophen, die er unter dem Begriff 'Paganisten' zusammenfasst: "their Atheism is really nothing else, but ἀμαθία μάλα χαλεπή, a most Grievous Ignorance, sottishness and Stupidity of Mind in them". (CUDWORTH 1977, 177) Er attackiert programmatisch die jonischen Philosophen, da sie den transzendenten Gott in der elementaren Materialität der 'Luft' oder des 'Wassers' und damit in der innerweltlichen Immanenz erkannt haben. Dieselbe Prozedur unternimmt er, wenn er beispielsweise den Atomismus von Demokrit und Leukipp analysiert. Er negiert damit also die onto-theologische Interpretation der ἀρχή, die in der Immanenz der Elemente zu sehen ist und von den griechischen Philosophen als ursprüngliches Prinzip der Realität aufgefasst wurde. Im Gegensatz dazu definiert er Gott als: "A Being Absolutely Perfect." (CUDWORTH, 1977, 200) Der Terminus 'absolut' bedeutet hier in diesem Sinne 'getrennt von der Welt'. Insofern passt die Idee Gottes nicht zur endlichen,

---

<sup>43</sup> Die ἀρχή ist in der vorplatonischen Philosophie das organisatorische strukturell herrschende Prinzip der Welt. Dieses Prinzip ist von den Vorsokratikern unterschiedlich bestimmt worden. Für Thales ist dieses Prinzip (Principium/Ursprung) das 'Wasser', für Anaximenes die 'Luft' (ἀήρ), für Anaximander das 'ἄπειρον', für Heraklit das 'Feuer' (πῦρ) und der λόγος, für Pythagoras die 'Zahl', für Anaxagoras das Denken/Anschauen (νοῦς), für Parmenides das 'Sein' (ὄν) und für Xenophanes die Totalität des göttlichen 'Eins' "Hen kai Pan". Die ἀρχή ist deswegen nicht in der stofflichen Form der Elemente zu finden, aber sie drückt die unterschiedlichen Weisen aus, in denen die Vorsokratiker die Totalität – ἀρχή - als ein 'herrschendes Principium, Anfang, Ursprung' verstanden haben. Alles ist Eins (strukturell, alles funktioniert oder bewegt sich wie Luft, Feuer, Wasser). Aristoteles definiert dieses strukturelle Prinzip der Realität in der 'Metaphysik' [983b]: "Von den ersten Philosophen hielten die meisten nur die stoffartigen für die Prinzipien von allem; denn dasjenige, woraus alles Seiende ist und woraus es als Erstem entsteht und worin es als Letztem untergeht, indem das Wesen bestehen bleibt und nur die Eigenschaften wechseln, dies, sagen sie, ist Element und Prinzip des Seienden. Darum nehmen sie kein Entstehen und Vergehen von etwas an, da ja eine derartige Natur stets erhalten bleibe". Vgl. ARISTOTELES 1989, 17 ff.

<sup>44</sup> "But it is here observable, that **those Atheists who deny a God**, according to this True and Genuine *Notion* of him, which have declared, do often *Abuse the Word*, calling *Senseless Matter* by that Name. Partly perhaps as endeavouring thereby, to decline that odious and ignominious name of *Atheists*, and partly as conceiving, that whatsoever is the *First Principle* of things *Ingenerable* and *Incorruptible*, and the cause of all things besides it self, must therefore needs to be the *Divinest Thing* of all: Wherefore by the word *God*, these mean nothing else, but that which is ἀγεννήτων, *Unmade* or *Self-existent*, and ἀρχή or first principle of things" [Hervorhebung M. G.] CUDWORTH 1977, 195.

unperfekten, physischen Gestalt der Elemente in der materiellen Welt.<sup>45</sup> Das Beispiel für diese Idee des absoluten Gottes findet er, im Gegensatz dazu, in der Philosophie Platons und vor dieser in den philosophischen Überlegungen Pythagoras', Empedokles' und Parmenides'.

Cudworth erweist sich aufgrund seiner Positionen als die Verkörperung der theologisch-geschichtlichen Missdeutung der Philosophie Platons anhand christlicher Prämissen und somit als eine der perfektesten Darstellungen des Nutzens dieser *christlichen* Interpretation des Platonismus, andere philosophische Systeme zu disqualifizieren. Er unternimmt somit programmatisch eine Christianisierung der platonischen und aristotelischen Argumente und verwendet dafür die säkularen Interpretationen der Neuplatoniker (Plotin, Jamblich) und anderer Kirchenväter. Die philosophischen Systeme, die er in seiner Rekonstruktion nicht direkt attackiert, sind diejenigen, die eine gewisse metaphysische Interpretation ermöglichen, nämlich die des Xenophanes, Parmenides,<sup>46</sup> Pythagoras, Empedokles, Plato<sup>47</sup> und Aristoteles. Er glaubt an die christliche Interpretation einer besseren und perfekten Welt sowie an die pythagoreische Lehre der Transmigration der Seele, die Plato in seinen Dialogen wiedergibt. Die platonische Lehre erweist sich somit als Fundament von Cudworths Unternehmen, wird jedoch von ihm in seinem Werk absichtlich christianisiert. Daher kommt dieses Werk Cudworths als unerlässliches Glied einer Traditionskette zur Geltung, die von Marsilius Ficino begonnen worden war und, in Italien beginnend, eine philosophiegeschichtliche Renaissance der platonischen Lehre in Europa ermöglichen sollte.

Das wichtigste jedoch für diese Forschung, was dieses Werk betrifft, ist die Tatsache, dass Cudworth, indem er die Jonische Philosophie unter anderem als Verkörperung einer materialistisch-atheistischen Idee Gottes angreift, die Fragmente dieser Philosophen im Original, also im Griechischen reproduziert. Das ist ein

---

<sup>45</sup> Jedes philosophische System, das zu seiner Vorstellung von Gott nicht passt, wird als 'Phanatismus' disqualifiziert. "Some Fanaticks [...] have made *God* to be *All*, in a Gross Sence, so as to take away all *real distinction* betwixt God and the Creature, and indeed to allow no other Being besides God, they supposing the Substance of every thing, and even of all inanimate bodies, to be the very Substance of God himself, and all the variety of things that is in the world, to be nothing but God under several *Forms, Appearances* and *Disguises*." Vgl. CUDWORTH, 1977, 306.

<sup>46</sup> Vgl. CUDWORTH 1977, 22.

<sup>47</sup> "Plato compounds the soul out of the four elements, because like is known by like, and things are from their principles [...]. For Empedokles did in the same manner, as Pythagoras before him, and Plato after him, hold the Transmigration of soul, and consequently, both their Future Immortality and Preexistence; and therefore must needs assert the Incorporeity; Plutarch rightly declaring this to have been his opinion [...] That as well those who are yet Unborn, as those that are Dead, have a being." CUDWORTH 1977, 23.

entscheidender Aspekt, was die Hölderlinsche Rezeption der Vorsokratiker durch diese Ausgabe von Cudworth betrifft. Besonders die Forschung von Uvo Hölscher hat diesen Aspekt stark in den Vordergrund gestellt. Die Fragmente sind in dem Werk dennoch zerstreut, und die Quellen, aus denen Cudworth diese Fragmente entnimmt, sind sehr unterschiedlich. Im großen Ganzen werden die Fragmente aber sehr genau übertragen. Anders als bei Stephanus' Ausgabe rezipiert der Leser von Cudworths *System* nicht nur die Fragmente, sondern eine ausführliche Kommentierung und später eine Positionierung Cudworths ihnen gegenüber. Ein anderer Aspekt betrifft jedoch die Diskussion über den Begriff des Atheismus. Angenommen, dass Hölderlin zumindest *indirekterweise* diese Interpretation von Atheismus, wie Cudworth sie in dieser Ausgabe vorstellt, kannte, so kann man behaupten, dass er auf der Basis der Lektüre von Cudworths 'True System' Spinoza als 'Atheist' kritisiert. Die Passage, in welcher sich Hölderlin über den angeblichen Atheismus von Spinoza äußert, befindet sich in Brief 42, den er vermutlich am 14. Februar 1791 an seine Mutter schickte: "In dieser Zeit fielen mir Schriften über und von Spinoza, einem großen edel[e]n Manne aus dem vorigen Jahrhundert, und doch **Gottesleugner nach strengen Begriffen**, in die Hände." [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA III, 78) Hier wird fragmentarisch angedeutet, was Hölderlin von der Philosophie Spinozas hielt. Er ist nach Hölderlins Auffassung nicht nur 'irgendein Gottesleugner', sondern er leugnet Gott, indem er auf *strenge Begriffe* rekurriert, um Gott zu erklären, indem er das Absolute streng begrifflich erfassen möchte. Da Hölderlin 1791 bereits andere Werke gelesen hatte, in welchen eine anti-spinozistische Position vertreten wurde, scheint es plausibel zu vermuten, dass er sein Bild der Philosophie Spinozas nicht nur aus Cudworths 'True System' schuf. Ich komme im dritten und besonders im vierten Teil dieses ersten Kapitels ausführlicher auf diese Problematik zurück. Es scheint so zu sein, dass nicht nur Herder, wie Hölscher vermutet, die Ausgabe von Cudworth bekannt war, sondern auch Wilhelm Heinse, aber besonders Friedrich Jacobi, und das scheint mir das Entscheidende, was die Rezeption der Fragmente und die Lehre der Vorsokratiker anbelangt, in produktiver Auseinandersetzung mit dem Werk Cudworths stand. Andererseits wird erkennbar sein, inwiefern diese Auseinandersetzung Cudworths mit dem Atheismus als Basis für die Konstitution um Hölderlins Position gegenüber dem Rationalismus Spinozas zumindest indirekt von Bedeutung ist.

Die Nachwirkung von Ploucquets Gedanken ab 1788 im Stift kann nicht, wie wir gesehen haben, nur auf den Bereich der Logik und Erkenntnistheorie beschränkt

werden, sondern durch seine Disputationen haben diejenigen Studenten, die später Hölderlins, Schellings und Hegels Professoren waren, Zugang zur altgriechischen Philosophie der Vorsokratiker gehabt. Die *Disputationen* geben uns außerdem ein Spektrum der von Ploucquet verwendeten Quellen der Philosophie der Vorsokratiker, die uns durch Brucker hauptsächlich zu Cudworth und der Ausgabe von Stephanus führen.

Es wird noch zu untersuchen sein, inwiefern Hölderlin einerseits anhand der Fragmente, die in diesen beiden Ausgaben zu finden sind, und andererseits anhand der Lektüre von Heinses 'Ardinghello' seine pantheistische Auffassung der Philosophie der Vorsokratiker verfestigt, die sich in Jacobis Büchlein *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn* (1785) wiederfindet. Seine Auffassung brachte vermutlich Hölderlin bereits 1791 in einer Hegel gewidmeten Schrift mit der Formel 'Hen kai pan' zum Ausdruck. Diese pantheistische, von Xenophanes entworfene und von Aristoteles in seine 'Metaphysik' übertragene Formel wird die Rekonstruktion der Rezeption der Philosophie der Vorsokratiker bei Hölderlin am Anfang dieser Arbeit leiten. Damit man nicht nur ein breiteres Spektrum der Rolle dieser Philosophen in der Konstitution um Hölderlins Poetologie erhält, soll in dieser Arbeit nicht ausschließlich nach Fragmenten im Griechischen gesucht werden, sondern in Anlehnung an die literarischen und philosophischen Lektüren, die Hölderlin im Stift vornahm, in welchen diese Fragmente im Gewebe der Handlung vorkommen oder in der philosophischen Argumentation aufgenommen wurden, eine Interpretation der altgriechischen Philosophie gewonnen werden. Nicht nur die philosophischen Sammlungen und/oder Handbücher der Theologie, sondern ebenfalls die von Hölderlin gelesenen literarischen Werke werden bei dieser Rezeption eine zentrale Rolle spielen, Hölderlins Interpretation des vorsokratischen Pantheismus zu verfestigen. Indem dieses ausführlich gezeigt wird, gewinnt man eine andere Perspektive der Rezeption der griechischen Naturphilosophie bei Hölderlin, die nämlich außerhalb der Behauptung liegt, dass griechischer Pantheismus auf derselben Ebene wie moderner Rationalismus betrachtet werden kann. Rekonstruiert man einige Lektüren Hölderlins, so wird man deutlicher feststellen können, wie er diese altgriechische Philosophie rezipiert und programmatisch in sein poetisches System eingeordnet hat. Ferner soll die Forschung der Rezeption der Vorsokratiker bei Hölderlin im Hinblick auf die bislang veröffentlichten Arbeiten, die sich mit diesem Thema beschäftigten, eine neue rezeptionsgeschichtliche Perspektive gewinnen, die nicht nur nach den Fragmenten sucht, sondern sich darum bemüht, die

Integration der altgriechischen Überlegungen der antiken vorchristlichen Philosophen innerhalb der literarisch-philosophischen Gewebe von Hölderlins Texten argumentativ als Versuch eines Anti-Spinozismus zu deuten.

Die Rezeption der Vorsokratiker bei Hölderlin, so lautet die These dieser Arbeit, begann schon in den ersten Jahren seines Aufenthalts im Stift und wird allmählich zum zentralen Punkt seines poetischen Projekts, das er gegen eine bloß formelle Erklärung des Verhältnisses Mensch/Gott/Natur unternimmt.

## 2.2 - Natur als 'Gott in uns'. Vom 'Hen kai Pan' zum 'Deus sive Natura' in Bardilis *Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe* (1788)

Der Einfluss bestimmter Repetenten auf Hölderlins poetische Entwicklung im Zusammenhang mit der Philosophie der Vorsokratiker wurde bislang noch nicht ausreichend erforscht. Dieter Henrich hat sich darum bemüht, den Einfluss des Repetenten Carl Immanuel Diez, der im Tübinger Stift als Kantianer galt, auf die Stiftler zu untersuchen. Mir scheint jedoch Christoph Bardili eine entscheidende Person gewesen zu sein, was die Übermittlung des vorsokratischen naturphilosophischen Pantheismus angeht.

Hölderlin nimmt zusammen mit Hegel 1790 an einem von Bardili angebotenen Seminar namens 'De usu scriptorum profanorum in Theologia' (BETZENDÖRFER 1922, 20) teil.<sup>48</sup> Aus dem Titel des Seminars erscheint die Vermutung plausibel, dass Bardili den Stoff seines Buches, das 1788 publiziert wurde, hat behandeln können, in welchem die antike griechische Philosophie zusammen mit dem modernen Rationalismus interpretiert wurde. In diesem Werk tauchen Propositionen des antiken Pantheismus auf. Der Jonier Xenophanes von Kolophon erscheint in dem Buch Bardilis zusammen mit anderen Vorsokratikern. Da Bardili Ploucquets Schüler war, scheint es nicht schwierig zu verstehen, warum er sich in einer unorthodoxen Art und Weise darum bemühte, antike und moderne Philosophie im Hinblick auf die Theologie zu interpretieren.

Wichtig ist es jedoch anzumerken, dass Xenophanes der erste Vorsokratiker ist, der von Hölderlin namentlich in seiner 1790 gefertigten Magisterarbeit 'Geschichte der schönen Künste unter den Griechen' erwähnt wird.<sup>49</sup> Jochen Schmidt weist in seinem Kommentar über die Dissertation Hölderlins darauf hin, dass der dritte Band des Werkes von Corsinus von Hölderlin als Quelle für seine Magisterarbeit benutzt wurde. (Vgl. HÖLDERLIN KA II, 1213) Die Tatsache, dass Hölderlin unter den unzähligen Namen der Philosophen, die in Corsinus' Ausgabe aufgelistet werden, genau den Namen des jonischen Philosophen wählt, scheint darauf hin zu deuten, dass 'Xenophanes' bereits 1790 kein unbekannter Philosoph für die Studenten war. Behauptet man zweitens, dass Bardili in seiner Vorlesung, zu welcher Hölderlin angemeldet war, über die Lehre des Xenophanes diskutiert hat, da der Philosoph in seinem Buch 'Epochen' erwähnt wird, so haben wir den Grund dafür, warum Hölderlin Informationen über den

---

<sup>48</sup> Vgl. dazu JACOBS 1989, 67, BETZENDÖRFER 1922, 100 und StA VII.1, 414.

Begründer der eleatischen Philosophie in der biographischen Sammlung von Corsinus' sucht,<sup>50</sup> um seine Arbeit zu verfertigen. In zwei anderen Werken, die Hölderlin im Jahre 1790 las, nämlich dem Roman 'Ardinghello' von Wilhelm Heinse und dem Werk Jacobis 'Über die Lehre Spinozas', hatte Hölderlin die Gelegenheit, der Philosophie Xenophanes noch einmal zu begegnen. Ich komme in den nächsten zwei Kapiteln auf diese Werke zurück.

Schellings Vetter Christoph Gottfried Bardili (1761-1808) war seit dem Ende der achtziger Jahre des 18. Jahrhunderts nach der Rückkehr von einer Reise nach Italien, wie Betzendörfer berichtet,<sup>51</sup> zusammen mit Carl Phillip Conz (1762-1827) Repetent im Tübinger Stift, und "für Studenten wie Hölderlin d[as] nächste Vorbild, d.h. derjenige, von d[em] zu lernen war, was man mit Mendelssohn, Garve, Herder, Jacobi oder Kant auf der einen, mit antiken Dichtern und Philosophen auf der anderen Seite anfangen konnte." (FRANZ 1996, 139)<sup>52</sup> Die Repetenten waren, wie Wilhelm Jacobs berichtet, "die akademischen Junglehrer" (JACOBS 1989, 29) des Stifts; sie verkörperten, modern gesagt, eine Art wissenschaftliche Assistenten der damaligen Professoren des Stifts und sollten die zwischen den Professoren und Stipendiaten herrschende Kluft, was die in den Seminaren behandelten Themen betrifft, überbrücken. Bardili war, wie bereits erwähnt wurde, Schüler von Gottfried Ploucquet und legte bei ihm im Jahre 1763 zusammen mit Georg David Hanser, Georg Friedrich Veiel, Ludwig Henrich Schäffer und Karl Christian Venniner seine Magisterprüfung in Form einer öffentlichen Disputation ab. Das Thema der 'Disputatio' lautete 'De principiis Dynamicis' und

---

<sup>49</sup> In dieser Arbeit wird der Name des Pythagoras von Rhegium erwähnt, der nicht mit dem Pythagoras von Samos zu verwechseln ist, und der Begründer der Dichtkunst und mystischer Priester Orpheus war.

<sup>50</sup> Das vierbändige Werk Corsinus ist eigentlich eine Sammlung von Fakten, Daten und Namen. Das Werk basiert sehr stark auf Informationen, die aus der berühmten Sammlung des Diogenes Laertius stammen. Dort werden, wie Hölderlin selbst in seiner Magisterarbeit bemerkt, 'viele Meister des Altertums [genannt], von deren Werken zum Teil nicht eine Spur mehr übrig ist'. **Doch**, fährt Hölderlin fort, **'reicht schon ihr Name und die Benennung ihrer Produkte hin**, sich einen Begriff von dem Umfang der schönen Künste unter den Griechen zu machen'. (HÖLDERLIN KA II, 477) [Hervorhebung M. G.] Corsinus scheint uns deswegen den ersten indirekten Kontakt mit dem Werk von Diogenes Laertius ermöglicht zu haben, da die Sammlung Laertius zur Verfertigung des Werkes reichlich benutzt worden ist. Das Werk *Bibliotheca Graeca* von Johannes Albertus Fabricius wird ebenfalls mehrmals im dritten Band zitiert, was möglicherweise darauf hindeutet, dass Hölderlin durch die Lektüre des Werkes von Corsinus Zugang zu den Fragmenten dieser Ausgabe hatte, die ebenfalls wie die Ausgabe von Cudworth und Bruckers auf die Ausgabe der Fragmentensammlung von Stephanus angewiesen sind. Biographische Floskeln des Lebens von Anaximenes (S. 102) und ebenfalls von Anaxagoras (S.112, 134, 192), Anaximander (S. 112), Anaximenes (S. 112), Thales (S. 56, 66, 68, 69, 84, 18f.), Pythagoras, Empedokles (S. 137, 138), Xenophanes (S. 59, 60) und Heraklit (S. 132) sind im Band III zu finden. Jochen Schmidt weist in seinem Kommentar über Hölderlins Dissertation darauf hin, dass genau der dritte Band von Corsinus Werk von Hölderlin als Quelle für seine Arbeit benutzt worden ist. Vgl. HÖLDERLIN KA II, 1212.

<sup>51</sup> Vgl. dazu BETZENDÖRFER 1922, 20.

referierte das Verhältnis zwischen dem Menschen als Subjektivität "Vis est principium determinans quantitatem qualitatis - Vis esse manifestat aut in subjecto" (PLOUCQUET 1780, 3) und der Dynamik als menschliche Wissenschaft (*Dynamica est Scientia virium*), die Ploucquet in 'Dynamicam spiritualium' und 'Dynamicam materialium' (PLOUCQUET 1780, 4) unterteilte. Dieser Text spielt für die Forschung eine Nebenrolle. Dazu bemerkt werden sollte, dass Bardili als Ploucquets Schüler den Studenten der neunziger Jahre des 18. Jahrhunderts im Stift nicht nur die Rolle des Logikers übermittelte,<sup>53</sup> sondern, wie noch zu besprechen sein wird, durch seine Beschäftigung mit der antiken griechischen Philosophie für Hölderlin eine wichtige Quelle der Philosophie der Vorsokratiker darstellte. In seinen Texten wurden, genau wie das schon bei Ploucquet der Fall gewesen war, erkenntnistheoretische Fragestellungen mit philosophie-historischen Konturen behandelt. Bardili scheint deswegen einer der wichtigsten Vertreter der Ploucquet-Schule gewesen zu sein, die zu der Zeit der Symphilosophie Hölderlins, Hegels und Schellings einen Beitrag leistete, was die Übermittlung und Verbreitung dessen, was mit dem Begriff 'Pantheismus' zusammengefasst werden kann, betrifft. Auf der anderen Seite gehörte Bardili, wie Martin Leube<sup>54</sup> und Michael Franz berichten, zur so genannten 'Dichterparchie' der Stiftler, zu welcher ebenfalls Karl Friedrich Stäudlin, Karl Phillip Conz und Karl Friedrich Reinhard zählten. Aus diesem Grund vermute ich, dass Bardili und die anderen Teilnehmer dieser 'Dichterparchie' in näherem Kontakt mit Hölderlin als mit anderen Repetenten standen und damit einen größeren Einfluss ausgeübt haben konnten als andere Repetenten.

1788 veröffentlichte Bardili ein bedeutendes Buch, was die Rezeption des griechischen vorsokratischen Pantheismus in Tübingen, besonders die Hölderlins betrifft: 'Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe. Epochen von einem Geist, von Gott und der menschlichen Seele', dessen erster Teil das 'System und Aechtheit der beiden Pythagoräer, O[kk]ellus und Timäus' behandelt.<sup>55</sup> Dieses Werk

---

<sup>52</sup> Für diese Untersuchung spielt besonders Jacobis Einfluss auf Bardili eine wichtige Rolle. Mit Jacobi setzt sich ausführlicher das Kapitel 2.4 dieser Arbeit auseinander.

<sup>53</sup> Hegel schreibt einen Text, der in der Hegel-Forschung den Namen 'Über Reinholds Ansicht der Philosophie' erhielt, in dem er sich mit der logischen Lehre Bardilis vertraut zeigte und sie mit Reinholds logischen Postulaten konfrontierte. Es handelt sich dabei um ein Spätwerk Bardilis namens "Grundriss der Logik" (1800), das in unserem Kontext eine Nebenrolle spielt. Vgl. HEGEL Su IIa, 131ff.

<sup>54</sup> Vgl. dazu LEUBE 1954, 102 und FRANZ 1996, 138.

<sup>55</sup> Michael Franz vermutet, dass Hölderlins Konzeption einer Vernunft, die sich aus dem Gefühl mit ihrer Umgebung von sich selbst bewusst wird, aus diesem Text von Bardili stammt. "Weislich hat die Natur den Menschen so eingerichtet, daß er sich in der Kindheit der Vernunft wirkende Kraft noch nicht abgesondert von einem Individuum denken kann, und das nächste Individuum, also auch das Modell zu

sollte den ersten Teil seines Projekts darstellen, nämlich, die "Grundlage zu einer raisonnirten Geschichte der Philosophie." (BARDILI 1970a, V)<sup>56</sup> Seine Rekonstruktionsmethodik konstituiert sich aus einer historisch-philosophischen Perspektive, in der viel Wert darauf gelegt wird zu erklären, welche die Bedingungen zur Konstitution des Vernunftbegriffes sind, die sich historisch im Rekurs auf die Empirie bilden lassen. Die erste Abhandlung, so Bardili, handelt "bloß von dem Ursprunge und Fortgange der verschiedenen Vorstellungen [...], welche man sich von dem Wesen eines Geistes, dem Wesen der Gottheit und der menschlichen Seele machte". (BARDILI 1970a, VII)<sup>57</sup> Das Ziel dieses Werkes war es, wie der Verfasser es in seiner Vorrede vom 10. August 1787 ankündigte, "historische Untersuchungen über die stufenweise Entwicklung derjenigen Begriffe, welche man zum Gebiete der Methaphysik rechnet" (BARDILI 1970a, I) vorzunehmen. Die Begriffe 'Gott', 'Geist' und 'Seele' sollen dementsprechend systematisch mit Hilfe einer chronologischen Entwicklung verschiedener philosophischer Systeme von den alten Griechen beginnend aus philosophie-geschichtlichem Interesse das Bild über die Entfaltung "unserer reinen Verstandes-[B]egriffe, wie sie in der menschlichen Seele empfangen und unter verschiedenen Gestalten an das Licht gebracht wurden" (BARDILI 1970a, IV ff.) rekonstruieren. Bardilis Interesse ist demzufolge erkenntnistheoretisch damit begründet, einen geschichtlichen Überblick über den modernen Begriff der 'Vernunft' von Anfang an, d.h. von den ersten kosmisch theogonischen Überlegungen der griechischen Dichter und Naturphilosophen bis in die philosophische Modernität (Descartes u. Spinoza), argumentativ nachzubilden. (BARDILI 1970a, VI ff.) Methodologisch orientiert er sich

---

allem, was er erklären will, ist er sich selbst, oder überhaupt ein lebendiges thätiges Wesen ganz wie er. Diese Theorie besagt also, daß der Mensch sich seine Götter, bzw. seinen Gott, nach seinem eigenen Ebenbild formte, indem er sein eigenes Wesen nach außen übertrug, bzw. projizierte. Es scheint, daß Hölderlin sich diese Theorie zu eigen gemacht hat, denn in seinem 'Hyperion' begegnet uns dieselbe Vorstellung von der Entstehung des Gottesglaubens: 'Das erste Kind der menschlichen, der göttlichen Schönheit ist die Kunst. In ihr verjüngt sich und wiederholt der Mensch sich selbst. Er will sich selber fühlen, darum stellt er seine Schönheit gegenüber sich. So gab der Mensch sich seine Götter.' Vgl. FRANZ 1996, 145 ff. Merkwürdig ist aber, dass im Anschluss an diese von Franz zitierte Stelle des 'Hyperion' Hölderlin die Einheit von Mensch und Gott evoziert, was thematisch die ersten 50 Seiten der Abhandlung Bardilis prägt. "Denn im Anfang war der Mensch und seine Götter Eins, da, sich selber unbekannt, die ewige Schönheit war. – Ich spreche Mysterien, aber sie sind." Vgl. HÖLDERLIN KA II, 90. Auf diese 'Mysterien' werde ich im nächsten Kapitel zu sprechen kommen.

<sup>56</sup> Der Tübinger Repetent Walter Betzendörfer berichtet, dass Bardili zu jener Zeit bereits zwei andere Abhandlungen geschrieben hatte, nämlich 1794 *Sophylus oder Sittlichkeit und Natur als Fundamente der Weltweisheit* [und 1795 *Allgemeine praktische Philosophie*]. Vgl. BETZENDÖRFER 1922, 20. Diese Werke spielen in der vorliegenden Studie eine Nebenrolle.

<sup>57</sup> Bardili veröffentlicht außerdem 'Ursprung des Begriffs von der Willensfreiheit' (1790); 'Sophylus oder Sittlichkeit der Natur als Fundamente der Weltweisheit' (1794); 'Allgemeine praktische Philosophie' (1795) und 'Grundriß der ersten Logik' (1800). Diese Titel spielen in der vorliegenden Studie eine Nebenrolle.

mit Hilfe einer Leitfrage, die im ersten Teil des Werkes, der 'die Dichtungsepoche' untersuchen soll, gestellt wird. Die Frage lautet: "Wie kam der Mensch auf die Idee von Geist, Gottheit, Seele?" (BARDILI 1970a, 1) Die Frage ist der Anstoß, der ihm ermöglicht, den frühesten Gedanken des 'Menschen' über Gott und über das Verhältnis zwischen Gott, Geist und Seele historisch zu rekonstruieren. Bardili versucht, diese Frage im Rückgriff auf eine Idee zu beantworten, die von der Hypothese ausgeht, dass der Mensch seine "eigenen Götter" aus der Ehrung anderer mit ihm lebendiger Menschen erschafft. Die "Gottheiten selbst gehörten mit zu dieser sichtbaren Welt, sie waren weiter nichts als vorzügliche Menschen" (BARDILI 1970a, I). Der Verfasser kommt zu dem Schluss, dass der Mensch die hervorragendsten Qualitäten der anderen mit ihm lebenden Wesen vergöttert und dadurch seine eigenen ersten Bilder der Götter erschuf. 'Jupiter', 'Saturn' und 'Odin' waren infolgedessen vergötterte Könige, die imaginativ aus den Bildern der Regenten der Völker erzeugt worden sind<sup>58</sup>: "Man ist darüber einig, daß Jupiter, wie sein Vater Saturn, und so viele andere Götter der Griechen und Römer, bloß vergötterte Könige gewesen [sind]" (BARDILI 1970a, 2). 'Die Götter' werden daher als das Resultat eines spekulativen Prozesses der Projizierung des Menschen von sich selbst dargestellt. Damit ist jede theogonisch-mythologische Erklärung der Realität auf den kreativ-imaginativen Prozess des Menschen und dieser Prozess seinerseits auf die lebendige äußerliche Realität angewiesen. Nach Bardilis Meinung werden die Götter aus diesem spekulativen Akt der Selbstprojizierung des Menschen geboren.<sup>59</sup> Der Akt des Denkens erweist sich für Bardili an dieser Stelle als die erste Stufe eines spekulativen Augenblicks des Menschen (im etymologischen Sinne Speculum = Spiegel), in welchem die Götter kreiert werden. Im freien Spiel der Einbildungskraft lernte der Mensch, laut der Bardilischen Hypothese, von der empirischen Erfahrung mit seiner lebendigen Umgebung ausgehend, seine Götter kennen.<sup>60</sup> Diese 'spekulative' Gottheit, die als Produkt der Einbildungskraft des Menschen erzeugt wurde, entpuppt sich in diesem Augenblick als nicht Sichtbares, sondern als etwas, das intuitiv nur 'empfunden', ' gespürt', 'gefühl't oder 'erlebt' werden

<sup>58</sup> Schelling scheint diese Theorie gekannt zu haben. In seiner 'Einleitung in die Philosophie der Mythologie' (1842-1845) rekurrierte er auf die Idee, die Bardili bereits hier entfaltet. "Die Götter sind nur zu Göttern erhöhte Helden, Könige" Vgl. SCHELLING Ic, 28 ff.

<sup>59</sup> Die Entstehung der Götter als Konsequenz der anthropomorphischen Interpretation der Naturphänomene besitzt eine Hauptrolle in den Fragmenten von Xenophanes Steph 2b, 2c.

<sup>60</sup> Auf den 'Spiegel der Seele', der aus der Welt seine Eindrücke gewinnt und diese dorthin zurück projiziert, hat bereits Clemens Heselhaus in seinem Aufsatz 'Hölderlin Idea vitae', im Hinblick auf das Werk Hermsterhuis hingewiesen. Vgl. HESELHAUS 1952, 17-51. Diese Theorie steht in voller Konformität mit dem Fragment von Xenophanes DK B 14 und 16.

konnte. Gott entpuppt sich in diesem Sinne als der 'Ungesehene-Empfundene' oder als der durch die Erfahrung 'Erlebte'. Aus dieser in der 'Selbsterfahrung' fundierten Idee stammend, geht Bardili fast hermeneutisch einen Schritt weiter und stellt sich eine zweite Frage: "Wie wurden die Menschen auf die Idee des Unsichtbaren geleitet [?]" (BARDILI 1970a, 3) Dieser unsichtbare aber dennoch spürbare Gott wurde, nach Bardilis Auffassung, mit etwas gleichgesetzt, was den menschlichen Körper umrandet. "Es liegt ja was um, neben und über den Menschen, es umgiebt ihn was von allen Seiten, das er nicht sieht, und von dessen **Daseyn** er doch überzeugt ist." [Hervorhebung M. G.] (BARDILI, 1970a, 3) Damit präpariert der Verfasser das Feld, um das Element 'Luft' in seine Argumentation einzuführen. Die 'Luft' besitzt diese von ihm genannten Charakteristika: verkörpert die Idee einer Allgegenwärtigkeit und erweist sich damit als ein mögliches Vehikel zur Vergegenwärtigung der Idee des unsichtbaren Daseyn Gottes.<sup>61</sup> In der Formlosigkeit der 'Luft' ist es Bardili möglich, die spürbare Materialität mit der als unsichtbar empfundenen allgegenwärtigen Gottheit zu verbinden.<sup>62</sup> Die Idee Gottes gewinnt ihre Plausibilität nicht mehr bloß aus einer imaginativen Grundlage, sondern erhält jetzt eine innerweltliche Materialität, aus der der Mensch die Präsenz Gottes als natürliche Immanenz anerkennen kann.<sup>63</sup> Die 'Luft' erweist sich für ihn deswegen als wunderbares Mittel zur Verdeutlichung dessen, was der Mensch mit seiner Gotterfahrung erlebt. Die 'Luft' entpuppt sich aber nicht als bloßes physisches Element, sondern verdeutlicht durch ihre in der Welt unendliche Abundanz die Eigenschaft Gottes als ein unendlich allgegenwärtiges Wesen.<sup>64</sup> Der Zugang zur Gottheit geschieht nicht mehr als Zugang durch die Imagination, sondern wird mittels der Luft *empirisch* ermöglicht, womit Bardili im Rückgriff auf ein Naturelement bereits eine Art kosmotheologische Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des

<sup>61</sup> Vgl dazu BARDILI 1970a, 3 ff. Es ist nicht überraschend, hier die Theorie des Anaximenes (Luft als ἀρχή) wiederzufinden, da Bardili Ploucquets Schüler war. Wie wir bereits im vorigen Kapitel gesehen haben, schrieb der Stifter Gottlob Knittel ein Jahr nach der Veröffentlichung um Bardilis Werk 1789 ein 'Specimen' "Über die physischen Dogmen der jonischen Schule" für den Professor für Geschichte Christian Friedrich Rößler. Hölderlin, der ebenfalls zu Rößlers Seminar angemeldet war, könnte schon sehr früh im Stift mit dem Aufsatz Bardilis die ersten Entfaltungen der Naturphilosophie der Vorsokratiker erlebt haben. 1790 bietet Bardili eine Vorlesung an, in welcher über den Gebrauch der profanen Schriftsteller in der Theologie diskutiert wurde.

<sup>62</sup> Das erinnert uns unmittelbar an den Satz von Thales: Πάντα πλήρη θεῶν (DK A 22) [Alles ist voll von Göttern], den Bardili mit großer Wahrscheinlichkeit aus Ploucquets *Disputatio De Dogmatibus Thaletis Milesii et Anaxagorae Clazomenii, principium scholae Ionicae philosophorum* (1753) kannte.

<sup>63</sup> Bardili erwähnt als Beispiel eine Stelle aus Platons 'Euthydem': "auch die Winde werden nicht gesehen, aber ihre Wirkungen empfindet man wohl, - man muß daher das Unsichtbare nicht wegwerfen, sondern aus seinen Wirkungen auf die Kraft schließen und die Gottheit ehren" Vgl. BARDILI 1970a, 6.

<sup>64</sup> "Der Luftraum gab [den Menschen] die Idee des Unermesslichen, der sich immer gleiche Cirkel der Jahre und der zeugenden Natur [gab den Menschen] den Begriff des stets gleichen Unveränderlichen und Ewigen." Vgl. BARDILI 1970a, 31.

Verhältnisses zwischen Mensch und Gott sowie Mensch und Welt bietet. Der Verwandlungsprozess, mit Hilfe dessen der Mensch die unsichtbare Gottheit als die spürbare überall verbreitete 'Luft' begreift, erklärt Bardili folgendermaßen:

Man sieht sie [Die Luft] nicht, und sie wirkt doch, bald sanft im angenehmen Säuseln, bald wohlthätig durch Abkühlung bey schwüler Hitze, bald fürchterlich in Stürmen, verderberisch in Ungewitter. Es lag also dem Menschen so nahe als was, sich Wesen, die auf die verschiedenste, stärkste und wohlthätigste Art wirken, unsichtbar zu denken; denn das Beyspiel davon umgab ihn überall. Er knüpfte an ein menschliches Wesen in seinen Begriffen die Eigenschaften der Luft, so hatte er Unsichtbarkeit, Stärke wohlthätige und zerstörende Kraft, Allgegenwart in ihren ersten kleinsten Keimen, - also alles, was seine Gottheit ausmachte, und diese Zusammensetzung in den Ideen fassten die älter[e]n Sprachen auch in ein Wort, - man nannte sie אַיִר, später πνεῦμα und bey den Griechen δαίμων. [Hervorhebung M. G.] (BARDILI, 1788, 3 ff.)<sup>65</sup>

Was am Anfang unsichtbare Gottheit gewesen war, wird jetzt mit Hilfe der Instrumentalisierung der 'Luft' als tragendes Medium der Gottheit selbst in zwei fundamentalen griechischen Begriffen erfasst, die im philosophischen Stoizismus bekannt sind, nämlich: 'Daimon' und 'Pneuma'.<sup>66</sup> Mit dem Ausdruck 'Daimon' wurde von den Griechen das 'Göttliche' begrifflich erfasst und mit der Formulierung 'Pneuma' wurde die 'Luft' in Form des 'Atems' mit dem 'Leben' zusammengesetzt. Die 'Luft' erweist sich hier nicht mehr lediglich als ein formloses Element, das alles umrandet, sondern sie avanciert, wenn man sie als 'Pneuma' oder als 'Atem' versteht, zum Ausdruck der *lebendigen* Gottheit in der Welt. Dieser Punkt scheint mir bezüglich Hölderlins Konzeption der Natur entscheidend. In seiner Dissertation werden Elemente, die im Werk Bardilis präsent sind, als Vorbedingung der Konstitution des 'Mythischen' angewendet. Da heißt es:

**Die Phantasie**, die sich überhaupt zuerst entwickelt und den jugendlichen Verstand, der die etwas tief liegenden Ursachen noch nicht erforschen kann, mit Erdichtungen und Personifikationen schadlos hält, **macht das schauerlicherhabne Religionssystem der Ägypter menschlicher**: der freie, heitere Grieche konnte sich nicht gewöhnen an die gebi[e]trische[n] und zum Teil fürchterliche[n] Dämonen des Orients, [deren] Charakter überhaupt strenge **Monarchie** unter seinen eigentümlichen Merkmalen hat, **mag nun der Monarch ein Dämon oder ein Mensch sein**. Der Grieche dichtete seinen Göttern körperliche Schönheit an, weil sie einer seiner nationalen Vorzüge war: er gab ihnen fröhliche Laune, gemischt mit männlichem Ernst, weil das sein Eigentum war: er gab ihnen **Empfänglichkeit für das Schöne**, ließ sie

<sup>65</sup> Später wird Bardili 'die Furcht' und 'das Staunen' als Ursachen der philosophischen Fragestellung interpretieren. "Alles, was, von der Oberfläche der Erde an, bis wo die Gestirne seinen Gesichtskreis enden, vorging, alle Lufterscheinungen, Winde, Stürme, Donner und Blitze, der Glanz und die Bewegung der himmlischen Körper selbst, alles dieses reizte seine [des einfachen Menschen] Aufmerksamkeit auf das [S]tärkste, und setzte sein Gemüth auf die verschiedenste Art in Bewegung, erregte in ihm Furcht und Schrecken, Heiterkeit, sanfte Ruhe und schwärmerisches Entzücken. Erschüttert durch diese Gegenstände, wollte er wissen: was und woher sind sie?" Vgl. BARDILI 1970a, 9 ff.

<sup>66</sup> Aus der Idee der Projizierung von sich selbst wird Anfang des 20. Jahrhunderts Wilhelm Wundt theoretisch mit Hilfe eines psychologischen Instrumentariums eine Theorie des Animismus proponieren. "Durch Einfühlung und belebende Apperzeption projiziert der Mensch das eigene Selbst auf die Objekte. Der Seelenglaube entsteht zunächst durch die Annahme einer Atemseele, indem der Hauch des Menschen als »beseelt« apperzipiert wird. Diese Apperzeption assoziiert die analogen Vorstellungen des Windes, des Rauches usw. (vgl. ved. atman, gr. *pneuma*, hebr. *rúah*), und durch ein Immer-weiter-Greifen der Apperzeptions- und Assoziationsketten baut sich die ganze Welt des Mythos und der Kunst auf. Auch Wundt erklärte die magische Kraft durchweg als Seelenkraft." Vgl. RGG 1965 I, 389.

um der Schönheit willen zur Erde niedersteigen, weil er von sich schloß, und so alles ganz natürlich fand. **So wurden seine Heroen Göttersöhne; und so entstanden die Mythen.** [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 474)

Der Erklärungsprozess der Konstitution des Mythischen aus der 'Phantasie' in Anspielung auf die Idee eines 'Dämon' (gr. Daimon), der ein 'Mensch' oder ein 'Monarch' gewesen sein konnte, lässt sich vermutlich auf Hölderlins Lektüre von Bardilis Werk zurückführen. Was die 'Empfänglichkeit für das Schöne' und die 'Entstehung der Mythen' aus dem Prozess von Rezeption und Projektion anbetrifft, so wird dies noch im dritten Teil dieser Arbeit zu behandeln sein.

Wichtig ist es hier feststellen zu können, dass der Grieche, wie Bardili bemerkt, diese allgegenwärtige *lebendige* luftige Gottheit 'Daimon', nannte. 'Gott', 'Leben' und 'Luft' erweisen sich hier der Auffassung des Autors nach als drei verschiedene Namen für die selige und natürliche Einheit des *lebendigen* Menschen mit dem *lebendigen* Naturgott, eine Konzeption, die im griechischen Stoizismus allgegenwärtig war, von der Bardili sich in seinen 'Epochen' bediente, ohne Namen der antiken Philosophen zu zitieren. Das Element 'Luft' wird noch nicht nur als 'Athem', sondern als 'Geist' verstanden, und damit wird das Feld präpariert, um den ersten Begriff von 'Geist' in Anlehnung an die 'Luft' zu fundieren. "Luft und menschliches Wesen flossen zusammen, und bereiteten den Stoff, aus welchem nachher eine ganz **geistige Natur** hervorging." [Hervorhebung M. G.] (BARDILI 1970a, 5)<sup>67</sup> Bei den Griechen hatte bereits Heraklit diese Anspielung auf Gott, Menschen, Leben und Luft in seinem Fragment DK119 im Rekurs auf die Idee von 'Daimon' thematisiert: ἦθος ἀθρώπων δαίμων - "Dem Menschen ist der Charakter ein Daimon." (Übers. von M. G.) Es ist daher keine Überraschung, wenn Thales diese *geistige Natur*, die hier von Bardili angesprochen wird, als 'Weltseele' oder Anaxagoras den νοῦς als herrschendes Prinzip versteht, das sowohl im Menschen als auch in der Welt als organisatorisches Prinzip der Realität zu finden ist. Die 'Luft' wird in Bardilis Argumentationsgang gleichzeitig zur stofflichen Form der allgegenwärtigen äußerlichen 'Gottheit' und des innerlichen geistigen 'Lebens' (πνεῦμα)<sup>68</sup> und drückt die Verbindung zwischen innerlicher 'Seele' und äußerlichem 'Gott' aus - "Man stellte sich unter Seele ein luftartiges Wesen vor, wodurch der Mensch Leben und Denkart bekomm[t]."

<sup>67</sup> Dieselbe Idee taucht in Herders 'Kritische Wälder zur Ästhetik' (1769) auf. "Ich wollte nicht, daß ein alter Grieche, **dessen Heldenseele, als ein seliger Dämon noch in der Welt unsichtbar wandelte**, diese Behauptung läse." [Hervorhebung M. G.] HERDER WA II, 77.

<sup>68</sup> Hölderlin schreibt 1800 in der ersten Fassung seines Gedichts *Dichtermut*: "...so sind auch wir/ Wir, die Dichter des Volks, gerne, wo **Lebendes um uns atmet und wallt**, freudig, und jedem hold/ Jedem trauend; wie sängen / Sonst wir jedem den eignen Gott?" [Hervorhebung M. G.] HÖLDERLIN KA I, 302.

(BARDILI 1970a, 16) Daher kann Bardili sein Postulat affirmativ aufstellen, dass "der Mensch [...] das unschätzbare Glück [hat], daß er manchmal mit dem Weltall **zusammenschmilzt**, und das Weltall mit ihm." [Hervorhebung M. G.] (BARDILI 1970a, 11)<sup>69</sup>

In Anlehnung an den Begriff der 'Luft' entwickelt Bardili seine Konzeption der ätherischen 'Gottheiten', die aus dem Akt der 'Selbstprojizierung des Menschen' kreiert werden. Die 'Luft' vermittelt ebenfalls die Idee der Selbstlebendigkeit, die aus der Natur gewonnen wird und sie erweist sich gleichzeitig als Grundlage der Behauptung, die besagt, dass die lebendige äußerliche Gottheit in Form des Gedankens in den Menschen 'wohnt'.<sup>70</sup> Die poetische Verwirklichung dieses allumfassenden Gedankens von Bardili, der Welt, Menschen, Gott und Leben zusammenfasst, findet man beispielsweise schon in einer Stelle aus 'Hyperions Jugend': "Wenn dem Geistigen in dir die Phantasie ein Zeichen erschafft, und goldne Wolken den Äther [Luft als göttliche Kraft<sup>71</sup>] des Gedankenreichs umziehen, bestürme nicht die freudigen Gestalten! Wenn dir als Schönheit entgegenkömmt, was du als Wahrheit in dir trägst, so nimm' es dankbar auf,

---

<sup>69</sup> Was Bardili hier rekonstruiert, wurde schon von dem Milesier Anaximenes in seinem Fragment DK B 2 zusammengefasst, was sicherlich auf die Nachwirkung der Auseinandersetzung Ploucquets mit den Vorsokratikern zurückzuführen ist. "Wie unsre Seele, die Luft ist, uns beherrschend zusammenhält, so umfaßt auch die ganze Weltordnung Hauch [Atem] und Luft." DIELS-KRANZ 1996 I, 95. Wolfgang Schadewaldt erklärt, wie bereits bei Anaximenes derselben Prozess, der hier von Bardili behandelt wird, thematisiert wurde: "Anaximenes sieht also einmal, dass der Bereich der Genesis die Luft ist. [...] Anaximenes sieht also, daß das, was der Lebendigkeit im Menschen entspricht, dasselbe ist, was wir auch draußen überall finden. So ergibt sich eine merkwürdige Einheit des uns umgebenden Elements des Alls mit dem Prinzip der Lebendigkeit in uns: der Seele. Wir sehen hier schon das ganz neue Denkmotiv und damit den Fortschritt gegenüber den älteren Denkformen. Er spricht auch von Pneuma, dem später so wichtigen Begriff vor allem in den Ärzteschulen und schließlich im Neuen Testament." SCHADEWALDT 1978, 260 ff. Die Theorie Anaximenes' wird in Ciceros Buch *De Natura deorum* wiedergegeben und kritisiert. Da heißt es: "Später bezeichnete Anaximenes die Luft als eine Gottheit; sie werde erzeugt, sei unermesslich, unbegrenzt und stets in Bewegung: so als könne die völlig gestaltlose Luft eine Gottheit sein, zumal ja doch nicht ein beliebiges, sondern das schönste Erscheinungsbild haben sollte, oder alsob nicht alles Entstandene der Sterblichkeit anheim fiele." CICERO 1995, 31 (Übers. von Blank-Sangmeister) Der Tübinger Professor Johann Friedrich Flatt bot 1790 ein Seminar über dieses Buch an, an welchem, wie bereits bekannt ist, Hölderlin teilgenommen hat. Vgl. BETZENDÖRFER 1922, 44.

<sup>70</sup> Bereits Anaximenes hat auf die Verwandtschaft von 'Seele', 'Luft' und 'Othem' hingewiesen. Sein Fragment DK B 2 lautet "Wie unsere Seele, die Luft ist, uns beherrschend zusammenhält, so umfasst auch die ganze Weltordnung Hauch [ $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ =Othem] und Luft." In der Modernität hat Herder in einer sehr ähnlichen Art und Weise über diesen lebenspendenden 'Othem Gottes' in der 'Abhandlung über den Ursprung der Sprache' (1770) gesprochen, um den Ursprung der griechischen Sprache und Dichtung zu erklären. "Nur erst bei den Griechen wurden diese lebendige[n] Aspirationen in förmliche Vokale aufgefädelt, denen doch noch Spiritus u.s.w. zu Hülfe kommen mußten; da bei den Morgenländern die Rede gleichsam ganz Spiritus, fortgehender Hauch und Geist des Mundes war, wie sie sie auch so oft in ihren malenden Gedichten benennen. Es war Othem Gottes, wehende Luft, die das Ohr aufhaschete, und die toten Buchstaben, die sie hinmaleten, waren nur der Leichnam, der lesend mit Lebensgeist beseelt werden mußte." HERDER I, 704. Es scheint somit die am Anfang dieses Kapitels erwähnte These von Michael Franz in Bezug auf Herder sehr plausibel zu sein.

denn du bedarfst der Hülfe der Natur". (HÖLDERLIN KA II, 220 ff.) In der 'metrischen Fassung' des 'Hyperion' heißt es: "Und wenn dem Göttlichen in dir ein Zeichen/ Der gute Sinn erschafft, und goldne Wolken / Den Äther des Gedankenreichs umziehn, / Bestürme nicht die freudigen Gestalten!// Denn du bedarfst der Stärkung der Natur" (HÖLDERLIN KA II, 213) Die Luft als Mittel dieser Gemeinsamkeit mit der Totalität wird ebenfalls in der Endfassung des 'Hyperion' vorgestellt:

Der Mensch kanns nicht verleugnen, daß er einst glücklich war, wie die Hirsche des Forsts und nach unzähligen Jahren klimmt noch in uns ein Sehnen nach den Tagen der Urwelt, wo jeder die Erde durchstreifte, wie ein Gott, eh, ich weiß nicht was? den Menschen zahm gemacht, und noch statt Mauern und totem Holz, **die Seele der Welt, die heilige Luft allgegenwärtig ihn umfing**. [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 125)

Im Gedicht *An Diotima* (1797/98) taucht diese Thematik der Luft noch einmal als göttliches Wesen auf: "Komm und siehe die Freude um uns; in kühlenden Lüften / Fliegen die Zweige des Hains, / Wie die Locken im Tanz'; und die auf tönender Leier / Ein erfreulicher Geist / Spielt mit Regen und Sonnenschein auf der Erde der Himmel". (HÖLDERLIN KA I, 371). Im Gedicht 'Hymne an die Unsterblichkeit' (1790) taucht die Thematik des 'Atmens' auf. Da heißt es: "Athme leiser, Sturm und Ozean." (KA I, 102, Vers 100) Dasselbe gilt für das Gedicht 'Hymne an die Muse' (1790/91). Da heißt es: "Liebend lächelt nun der Himmel nieder / Leben atmen alle Schöpfungen / Und in morgenröthlichen Gefieder / Nahen freundlich die Unsterblichen" (HÖLDERLIN KA I, 116, Verse 49-52) Im Gedicht 'Hyperions Schicksalslied' (1798) "atmen die [unsterblichen] Himmlischen [Elemente]." (HÖLDERLIN KA I, 207) Im Gedicht 'An den Äther' (1797) wird die Thematik des Luft/Atem/Lebens in der gesamten Architektonik des Gedichtes bearbeitet. Da spricht das lyrische Ich über den 'getrunkenen heiligen Othem in den Keimenden Busen'. Die 'beseelende Luft' zeigt sich als 'der Nektar des Äthers', der das Leben auf der Erde möglich macht.<sup>72</sup> In der ersten Fassung des Dramas *Der Tod des Empedokles* verband Hölderlin Geist und Luft in einem allbeseelten Äther Zenos: "Und zärtlich rührt der Allbewegende, / Der Geist der Äther uns an". (HÖLDERLIN KA II, 328) Diese Idee, die davon ausgeht, dass die Luft göttlich sei, wird Hölderlin bis zu der Zeit seiner geistigen Umnachtung begleiten. Das Verschmelzen von innerlicher und äußerlicher Welt, das durch die 'Luft' als Überbrückungsmittel zustande kommt und Hölderlin begeistern wird, ermöglicht dem

<sup>71</sup> Zeno hielt den 'Äther', wie Cicero in seinem Buch 'De natura deorum' erwähnt, für 'Gott'. "Atque hic idem [Zeno] alio loco aethera deum dicit" CICERO 1995, 39. Der 'Äther' wird ebenfalls als Synonym von 'Luft' in Platons 'Timaios' [58d] angewendet. Vgl. PLATON VIII, 323.

<sup>72</sup> Vgl dazu 'An den Äther' HÖLDERLIN KA I, 182-184.

Menschen in Bardilis Text zum ersten Mal, an dem 'Totalitätsgefühl' zu partizipieren, welches Xenophanes später in dem rasch zusammengefassten Satz 'Hen kai pan' zum Ausdruck bringen wird. Hölderlin stützt sich bereits in seiner Magisterarbeit namens *Parallele[n] zwischen Salomons Sprüchwörtern und Hesiods Werken und Tagen* vom 14. 09. 1790 auf die hier dargestellte Argumentationsprozedur Bardilis, die in der Wechselseitigkeit der Begriffe Personifizierung, Totalität und Gott eine Gemeinsamkeit zu verstehen versucht. Die Idee der Geburt der Mythologie und der Mythen aus der Phantasie steht ebenfalls in voller Kongruenz mit dem, was Bardili in seinen Epochen proponiert.

Die Personifikation abstrakter Begriffe hat - wie die Kürze des Ausdrucks - ihren ästhetischen Wert. Wir nennen nichts schön und erhaben, was nicht auf unser Empfindungs- und Begehrungs- Vermögen wirkt, vorausgesetzt nämlich, dass das Urteil, das wir fällen, unser eigenes und nicht nachgesprochen ist. Nun aber würkt kein Gegenstand auf unser Empfindungs- und Begehrungs-Vermögen, außer unter einer *Total-Vorstellung*. **Wo wir zergliedern, wo wir deutliche Begriffe haben, empfinden wir schlechterdings nicht. Der Dichter will aber auf das Empfindungs- und Begehrungs- Vermögen wirken, oder welches einerlei ist, er hat Schönheit und Erhabenheit zum Zweck.** Er muss als abstrakte Begriffe, die ihrer Natur nach mehr zur Zergliederung, zur Auflösung in deutliche Begriffe reizen, so darstellen, dass sie klare Begriffe oder **Total-Vorstellungen** werden, das ist, er muss sie **versinnlichen**. Und dies ist das Werk der Personifikation abstrakter Begriffe. **Die Personifikation abstrakter Begriffe aber war den Dichtern des Altertums weniger Zweck, als Notwendigkeit. Die Phantasie ist bei unkultivierten Völkern immer die erste Seelenkraft, die sich entwickelt. Daher Mythologien, Mythen, und Mysterien, daher die Personifikation abstrakter Begriffe.** [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 467ff.)

Was Hölderlin mit der Trias 'Mythologien, Mythen und Mysterien' zum Ausdruck bringt, werde ich in Anlehnung an die Lektüre des *Ardinghello* Heinses im nächsten Kapitel zu erklären versuchen. An dieser Stelle ist es wichtig zu zeigen, inwiefern Bardili das eleatische 'Hen kai Pan' einerseits in seiner Erläuterung der Philosophie des Pythagoräers Okkellus von Lucanien mit dem 'Holon kai Pan' 'τὸ ὅλον καὶ τὸ πᾶν' gleichsetzt und andererseits, wie der Verfasser aus der von Thales entworfenen Idee der 'Weltseele', die Idee einer 'Totalität' zu gewinnen versucht.<sup>73</sup> Diese von Bardili entworfene Idee einer lebendigen Totalität, die hier im Rekurs auf das Element 'Luft' konstruiert wird, erweist sich für unseren Kontext als extrem wichtig. Diese totale organische Lebendigkeit, die aus der Idee eines lebendigen Elements gewonnen wird,

<sup>73</sup> In voller Kongruenz mit Platons 'Timaios', entwickelt Bardili seine kosmogonischen Prämissen. "Allein andere fielen mehr auf das hin, was die vergötterte Welt geistiges an sich trug, sonderten aus ihren bewegenden und belebenden Kräften ein eigenes, wiewohl auf das innigste mit ihr verbunden Princip ab, und nannten es Weltseele. Eine einzige Stelle des Locriers soll hinreichen, diesen Auswuchs des Pantheismus näher kennen zu lernen [...] Er sagt: Die Welt ist ganz platt und eben, bedarf aber auch zur Gewahrnehmung äußerer Erscheinungen keiner sterblichen Werkzeuge, dergleichen die übrigen Thiere ihres Bedürfnisses halber erhalten haben. Denn Gott hat zwar die Weltseele in die Mitte der Welt gesetzt, sie aber doch noch an die Oberfläche derselben herausgeführt und völlig über sie ausgebreitet. Er schuf durch Vermischung der untheilbaren Form mit der theilbaren Materie, und vereinigte (in ihr) beide zu Einem Wesen." Vgl. BARDILI 1970a, 34 ff.

ist später das, was Hölderlin ermöglichen wird, unserer Hypothese nach, in Anlehnung an zwei von ihm gelesene wichtige Werke, den Rationalismus des Spinoza, anders als die Forschung bislang vermutet hat, zu kritisieren. Bardili fasst seine Position wie folgt zusammen: "Aus allem, was bisher gesagt worden, erhellet also, daß Dämon, Geist, Gottheit nach den ursprünglichen Begriffen des Menschen menschliche Wesen waren, auf welche er die Eigenschaften der Luft, insbesondere ihre Unsichtbarkeit, übertragen [hat] (πνεῦματα, תְּהִלָּה und δαίμονες)" (BARDILI 1970a, 6 ff.).

Als Bardili im Anschluss an diese Stelle seine These zu begründen versucht, stützt er sich auf die Idee des Kindes, die, wie wir wissen, prägend sowohl für den Anfang der Endfassung des *Hyperion* als auch für die Konstitution seines Bildes Griechenlands sein wird.

Aber, wird man nun billig fragen, warum wandte er diese Eigenschaften auf seinesgleichen an, und machte gerade sich selbst zum anderen Bestandtheile jener Zusammensetzung? Eben die Schwäche des Abziehungsvermögens, die beym ersteren zum Grunde lag, führte auch auf den zweyten. Man nehme nur ein Kind. Wo sich etwas regt und bewegt, wo sich eine Kraft äußert, denkt es sich etwas Lebendiges, ein Thier, oder, wie sich Kinder ausdrücken, einen Mann. Es wird ihm noch zu schwer, sich eine Kraft, abgesondert von Individuen vorzustellen, und das nächste Individuum ist es sich selbst, ist ihm der **Mensch**, oder überhaupt **ein lebendiges, thätiges Wesen** ganz wie dieser. [Hervorhebung M. G.] (BARDILI 1970a, 7)

Es wird analogisch im Rekurs auf die Idee des Kindes versucht, die Schwierigkeiten, die der Mensch am Anfang der Entwicklung der Vernunft gehabt haben mag, zu verdeutlichen. Das Kind wird als Beispiel für 'die Schwäche' des 'Abziehungsvermögens' konzipiert. Es kann die äußerliche Welt noch nicht ganz unterscheiden und es sieht die Welt als 'Produkt einer Totalität'. Die Welt wird vom Kind mehr gefühlt als begriffen, deswegen *versteht* es sie noch nicht, wie Bardili es interpretiert, sondern es sieht den 'Strom' der von ihm empfundenen Phänomene als Ausdruck einer lebendigen Gesamtheit. Es wird hier versucht, historisch auf der Basis eines Naturelements die Geschichte der Entwicklung des Vernunftbegriffs in Anspielung auf die Idee der 'Kindheit der Vernunft' zu erfassen und die Zusammensetzung von Leben, Geist und Seele mit den angeblichen 'Schwächen' der Kindheit zu erklären. Hölderlin wird später besonders in der Endfassung des 'Hyperion' genau auf diesem Gedanken basierend sein Bild Griechenlands poetisch interpretieren, um einen Kontrast mit der Modernität zu kreieren. Da heißt es: "Aber wir haben ja nur Begriffe von dem, was einmal schlecht gewesen und wieder gut gemacht ist; von Kindheit, Unschuld haben wir keine Begriffe. Da ich noch ein stilles Kind war und von dem allem, was uns umgibt, nichts wußte, war ich da nicht mehr, als jetzt, nach all den Mühen des Herzens und all dem Sinnen und Ringen? Ja! ein göttlich[es] Wesen ist das

Kind, solange[e] es nicht in die Chamäleonsfarbe der Menschen getaucht ist." (HÖLDERLIN KA II, 17) In der 'Verfahrensweise des poetischen Geistes' greift Hölderlin auf dieselbe Idee der 'Kindheit' zurück. Da heißt es: "Die Kindheit des gewöhnlichen Lebens, wo er [der Mensch] identisch mit der Welt war, und gar nicht von ihr abstrahieren konnte, ohne Freiheit war, deswegen ohne Erkenntnis seiner selbst im Harmonisch-entgegengesetzten, noch des Harmoniscentgegengesetzten in ihm selbst [als Reflexion], an sich betrachtet ohne Festigkeit, Selbstständigkeit, eigentliche Identität im reinen Lebens, diese Zeit wird von ihm, als die Zeit der Wünsche, betrachtet werden [...]". (HÖLDERLIN KA II, 544) Es ist bekannt, dass Hölderlin Griechenland als Kindheit der Menschheit versteht, und besonders im Rückgriff auf seine Lektüre der Werke von Rousseau und Herder diese Idee im 'Hyperion' weiterentwickelt. Wichtig ist hier feststellen zu können, dass Bardili die äußerliche göttliche Welt, welche aus der Projizierung des Menschen von sich selbst kreiert worden ist und im Kind sein Beispiel findet, außerordentlich wichtig zu sein scheint, die eigene 'Seele' als 'Atem' und 'Daimon' zu verstehen. "Auf die Verknüpfung einiger Eigenschaften der Luft mit einem menschlichen Wesen in der Idee von Geist gründet es sich zum Theil, daß man Luft und Wind zum Vehikel der Begeisterung und göttlicher Eingebungen machte." (BARDILI 1970a, 12) Aus einer Reihe von Schriftstellern der Antike unter anderen Hesiod,<sup>74</sup> Platon,<sup>75</sup> Aristoteles,<sup>76</sup> und ebenfalls Ossian<sup>77</sup> (Macpherson) entwickelt dann der Verfasser seine Hypothese, die auf der Idee beruht, dass der Grieche die unsichtbare Gottheit, in der Tat als "die ätherischen Menschen" (BARDILI 1970a, 5) konzipierte und mit dem Element 'Luft' identifizierte. Darüber

<sup>74</sup> "Hesiod läßt die ersten glücklichen Menschen, die noch im goldenen Zeitalter lebten, wenn sie gestorben sind, nur mit Luft umkleidet werden, so sind sie Dämonen, und können unbemerkt auf der ganzen weiten Erde herumwandeln." Vgl. BARDILI 1970a, 4.

<sup>75</sup> "Ein Socrates, um dem Euthydem die Unsichtbarkeit desselben glaublich zu machen, beruft sich darauf: "auch die Winde werden nicht gesehen, aber ihre Wirkungen empfindet man wohl, - man muß daher das Unsichtbare nicht wegwerfen, sondern aus seinen Wirkungen auf die Kraft schließen und die Gottheit ehren" Vgl. BARDILI 1970a, 5 ff.

<sup>76</sup> Bardili gibt auf Griechisch eine Stelle des aristotelischen Werkes *De caelo*, in welchem sich nicht nur seine bislang behandelte Theorie bestätigen lässt. "Aristoteles erzählt, dass die Alten die ganze Luft mit Göttern angefüllt haben, und urtheilt darüber folgendermaßen: τῶν παλαιῶν εἰπεῖν τινες προήχθησαν, ὅτι ταῦτα πάντα ἐσὶ θεῶν πλέα τε καὶ δι ὀφθαλμῶν ἰνδαλλόμενα ἡμῖν, καὶ δι ἄκοῆς καὶ πάσης αἰσθήσεως, τῇ μὲν θείᾳ δυνάμει πρέποντα καταβαλλόμενοι λόγον, οὐ μὲν τῆγε οὐσίᾳ. De Caelo Lib. II. Cap. I und De Mundo Cap. VI. III." Dasselbe Prinzip gilt ebenfalls für das Zitat von Thales, das Bardili aus der Sammlung von Diogenes Laertius entnimmt. "Thales füllte die Luft noch mit Dämonen. Diog. Laert. Seite 18. Ed. Casaub. Τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη." [vollkommen von der lebendigen Ordnung und von den Göttlichen (δαιμόνων)] Vgl. BARDILI 1970a, 10.

<sup>77</sup> "Ossian nennt den Wiederhall einen Sohn des Felsen, weil man wähnte, die Wiederholung des Schalles geschehe durch einen Geist, welcher im Felsen wohne, und den man daher Mactalla nannte." BARDILI 1970a, 5.

hinaus bereitet er hier gleichzeitig strategischerweise das Feld vor, das ihm später ermöglichen wird, im Rekurs auf die Idee dieser Naturelemente die Idee einer 'seligen Lebendigkeit' zu konstruieren. Der Konstitutionsprozess seiner Argumentation baut sich bei der Frage des *Naturerlebnisses* anfangend auf, und schließlich auf die griechische Naturphilosophie zu kommen. Er schafft dieses, indem er zuerst die Idee des 'Athems' als Zeichen der Lebendigkeit in seine Argumentation einbezieht. Das 'Athmen' und das 'Atemholen', so Bardilis Position, drücken die Lebendigkeit des menschlichen Körpers aus, denn das Fehlen des Athems erweist sich als Zeichen dafür, dass der Mensch nicht mehr lebendig ist. Die "notwendige Bedingung des Lebens ist das Athemholen" (BARDILI 1970a, 13) und der Terminus Seele wurde in der Antike, laut Bardili mit dieser Idee des Lebens verknüpft. "Seele und Odem bedeuteten [den Menschen] daher einerley, und er knüpfte sie auch in einem Worte zusammen (ψυχή, שְׁפָתַי)" [Hervorhebung M. G.] (BARDILI 1970a, 13)<sup>78</sup> Hier wird ein weiteres Argument präsentiert, das noch stärker die These Bardilis akzentuiert, die von der Behauptung ausgeht, dass 'Luft' ursprünglich in der Antike als Synonym des 'Lebens' interpretiert worden ist. Aus der empirischen Erfahrung mit dem Tod, so Bardilis Position, entdeckt der Mensch die 'Luft' als lebenspendendes Element. Die Idee der 'eigenen Seele' kommt also nach Bardilis Auffassung aus der Zusammensetzung von den Begriffen 'Luft', 'Gott' und 'Pneuma'. "Seele und Odem waren [...] gleichbedeutende Worte." (BARDILI 1970a, 14) Die menschliche Seele entpuppt sich in diesem Sinne als lebendige, mit der 'Luft' und 'Gott' verwandte unsichtbare Form des Gedankens, die sich selbst denkend 'Gott', 'Welt', 'Leben' produziert, sich jedoch noch nicht als 'Vernunft' zeigen kann. Die 'Vernunft' entdeckt sich selbst, indem sie in der *Differenz* durch den Vergleich zu den anderen Seienden sich selbst in der Welt als lebendige und 'vernehmende' Instanz erkennt, anders gesagt, indem sie das lebendige Sichselbstsein mit dem Entgegengesetzten und Lebendigen anderer vergleicht. Das ermöglicht den Menschen sich von den Tieren zu unterscheiden.<sup>79</sup> In der Entdeckung der Singularität des Denkens

<sup>78</sup> An dieser Stelle stützt sich Bardili auf Platons 'Kratylos'. Er bezieht sich besonders auf den Passus 399 'd' und 'e' des platonischen Werkes. "So erklärt Plato das Wort 'Seele': οἶμαί τι τοῦτον νοεῖν, τοὺς τὴν ψυχὴν ὀνομάσαντας, ὡς τοῦτο ἄρα, ὅταν παρῆ τῷ σώματι, αἴτιον ἐσι τοῦ ζῆν αὐτῷ, τὴν τοῦ ἀναπνεῖν δύναμιν παρέχον καὶ ἀνάψυχον. Siehe den Cratylus Opp. Plat. Parte III. p. 263 Ed. Bipont." Vgl. BARDILI 1970a, 13ff. In der von Schleiermacher übersetzten Platon-Ausgabe wird die Stelle folgendermaßen dargestellt: "so meine ich, diejenigen welche die Seele so benannten, haben sich dieses dabei gedacht, daß sie, wenn sie sich bei, oder wie man sonst sagte, selbst dem Leibe hält, die Ursache ist, daß er lebt, weil sie ihm das Vermögen des Atmens mitteilt" Vgl. PLATON III, 155 [399 d/e]. Entscheidend ist, dass Bardili als Quelle für dieses Zitat auf die berühmte Bipontina Ausgabe Platons verweist, die, wie bereits bekannt ist, auch Hölderlin besaß.

<sup>79</sup> Vgl. dazu BARDILI 1970a, 15.

unterscheidet sich die sich selbst denkende Vernunft von den anderen lebendigen Wesen dadurch, dass diese anderen Wesen nicht die Fähigkeit besitzen, *sich selbst zu denken*, sich seiner selbst *bewusst zu sein* - "Die Idee von sich selbst ist natürlicherweise dem Menschen die nächste." (BARDILI 1970a, 8) Damit erweist sich für Bardili der Mensch als ein vernünftiges Wesen, weil er in der Lage ist, sich selbst als sichselbstdenkendes oder selbstbewusstes Wesen anzuerkennen. In diesem Sinne verlässt die 'Vernunft' das Gebiet des bloßen Lebens (als Pneuma), konserviert sich selbst jedoch als 'Geist', als 'Seele' und als das 'Göttliche' im lebendigen Selbstbewusstsein. "Seele ward also nun nicht nur das Princip des Lebens, sondern auch des Verstandes, und diese Modifikation ertrug der bloße einfache Begriff des Athmens nicht mehr." (BARDILI 1970a, 16) Die 'Vernunft' avanciert zum Mittel, mit Hilfe dessen der Mensch sich von den anderen Tieren und von der Welt selbst unterscheidet, und damit skizziert Bardili den Prozess, in dem der Mensch seine 'Menschlichkeit' aus dem empirischen Kontakt mit einem Naturelement gewinnt. Die Vernunft erweist sich in diesem Kontext als 'Produkt des Vernehmens', sie unterscheidet sich hier jedoch nicht von einer metaphysischen theologischen Konzeption, denn das 'Göttliche' wird im Menschen als 'Vernunft', als 'Vernommenes' aufbewahrt. **"Jeder Mensch [...] hat einen Geist der Gottheit in sich. [...] Geist der Gottheit ist die Seele des Menschen."** [Hervorhebung M. G.] (BARDILI 1970a, 19) 'Gott' ist nicht nur *unter* und *zwischen* den Menschen, sondern gleichzeitig *in* den Menschen als 'Geist' präsent. 'Vernunft' erweist sich also zugleich als der selige göttliche Mensch, der in einem Akt des 'Selbstbewusstseins' sich selbst als vernünftigen und lebendigen Menschen erkennt. Diese Erkenntnis der 'Vernunft' seiner selbst bildet und erweist sich gleichzeitig als 'Seele' des Menschen und dieser 'Geist' ist im Menschen der 'Geist der Gottheit' selbst. Das soll jedoch nicht bedeuten, dass die 'Vernunft' auf derselben Ebene wie 'Gott' behandelt wird, sondern vielmehr, dass Gott in der 'Vernunft' verstanden als 'Seele' sich selbst als geistige Lebendigkeit 'offenbart'. Die Seele, verstanden als Teil eines lebendigen Ganzen, erweist sich deshalb als Kontinuität Gottes, jedoch nicht als Gott selbst, sondern als Ausdruck einer durch die Wahrnehmung gewonnenen Idee der äußerlichen Lebendigkeit, die der Mensch als lebendiges Wesen spürt. Diese Verwandtschaft von Gott und den Menschen durch die Idee einer 'gemeinsamen lebendigen Seele' ist für Bardili seit den 'Alten' kein Geheimnis mehr. "Es ist ein beynahe allgemein angenommener Satz *bey den Alten*, daß der Mensch, seinem Geiste nach, ein *Verwandter* der Gottheit sey." (BARDILI 1970a, 16) In Kongruenz mit dieser

Behauptung erklärt der Verfasser das, was er mit der Formulierung 'seit den alten' sagen wollte.

**Das goldene Gedicht** spricht von einer vierfachen Quelle der ewigen **Natur in uns**, die **Pythagoräer** unterscheiden schon zwischen höheren und niedrigeren Seelenfähigkeiten, **Plato** urtheilt in seinem **Menon** über die Vollkommenheiten unserer Erkenntniskräfte sehr psychologisch, und **die peripatetische Schule** stellte ohnehin über die Wirkungen unserer Seele die feinsten Untersuchungen an. [Hervorhebung M. G.] (BARDILI 1970a, 21)

Pythagoras, Plato und Aristoteles, werden hier kurz erwähnt, um darauf hinzudeuten, dass sich der Gedankengang Bardilis im Umkreis der 'alten' griechischen Philosophie bewegte. Es ist hier deutlich erkennbar, dass seine Intention nicht darin liegt, die Geschichte der Vernunft zu rekonstruieren, sondern er will sie in Anlehnung an den Anfang der Philosophie in Griechenland aufbauen, denn über die Entwicklung der Philosophie im gesamten Mittelalter schweigt Bardili in seinem Werk. Infolgedessen wird hier 'Vernunft' als 'Geist Gottes' und damit als 'Gott in uns' in Anlehnung an die Erfahrung der Philosophie *der alten* Griechen skizziert. Diese Prozedur eröffnet für Bardili die Möglichkeit, sich ausdrücklich über die Naturphilosophie zu äußern und sich direkt auf die Lehre der ersten Vorsokratiker, Pythagoräer und Stoiker zu beziehen. Die Idee einer Einheit von Natur und Vernunft, die in der Formulierung 'Gott in uns' synthetisiert wurde, erweist sich in der Tat als Basis für den Aufbau der Idee einer allumfassenden 'Seele' und genau in diesem Moment eröffnet sich die Möglichkeit, die antike griechische Philosophie in seinen Argumentationsgang zu integrieren.<sup>80</sup>

Jeder formte die **Seele** nach seinem System. **Thales ruft sie, wie die ganze Welt, aus seinem beliebten Wasser hervor, Empedocles und Critias setzen sie aus dem Blute zusammen**, Epicur aus Atomen, Critolaus und die Peripatetiker aus einer gewissen fünften Substanz. Sie drehten alle einen Begriff, den sie schon in ihrer Sprache vorfanden, bloß nach ihren Lieblingshypothesen ab, und wechselten in dem Stoffe, woraus sie die Seele entstehen ließen. [Hervorhebung M. G.] (BARDILI 1970a, 21 ff.)

Diese universelle 'Seele', die 'Gott', 'Natur' und 'Vernunft' umfasst, wird seit Thales' Satz über das 'Wasser' als 'Weltseele' verstanden. Von einer philosophie-geschichtlichen Perspektive motiviert, wird die Idee von der 'Weltseele' vom Verfasser deutlicher konzipiert. "Allein andere fielen [...], was die vergötterte Welt [G]eistiges an sich trug, sonderten aus ihren **bewegenden** und **belebenden Kräften** ein eigenes, wiewohl auf das [I]nnigste mit ihr verbündetes Princip ab, und nannten es **Weltseele**."

---

<sup>80</sup> Bardili erklärt den griechischen Terminus νοῦς in Anlehnung an Plotins christliche Interpretation des Vorsokratischen Pantheismus und übersetzt ihn mit dem Terminus 'Verstand'. "Das Wort νοῦς (Verstand) drückt die ganze Natur und alle Eigenschaften dieser zweyten Substanz aus. Sie fasset alle Wesen, die Welt und alle verständlichen Götter in sich, und wird daher vom Plotin das Eine, welches alles ist, genannt. (Plotin nennt die zweyte Substanz ἐν παντι) [...] Dieser ist also der Demiurg, oder nach dem Amelius, Plotin und Prophyre die überweltliche Seele, die Seele überhaupt und vorzugsweise, das Eine

[Hervorhebung M. G.] (BARDILI 1970a, 34) Es wird das, was er über die Entstehung des Seelen- und Vernunftbegriffes bereits sagte, im Hinblick auf die antike Philosophie angewendet. Im Vordergrund seiner Argumentation steht die Idee einer 'lebendigen Seele'. Thales sieht das 'Wasser' als belebendes und bewegendes Prinzip dieser allumfassenden 'Weltseele'. Empedokles sieht im Körper des Menschen, nämlich im 'Blut', dieses Zeichen der seeligen Lebendigkeit, andere wiederum in den 'Atomen' usw. Die 'Weltseele' erweist sich deswegen in diesem Sinne als Zeichen einer Gemeinsamkeit, die Gott, Natur und Menschen in einem universalen *lebendigen* Begriff vereinigt und von den antiken Philosophen unterschiedlich aufgefasst wurde. Bardili baut seine Argumentation jedoch nicht nur auf der Basis der antiken Philosophie auf, sondern er versucht die allumfassende 'Seele der Welt' später auf der Basis des modernen Rationalismus des Spinoza mit Hilfe der Schriften des Pythagoräers Timaeus von Locris<sup>81</sup> und Okkellus von Lukanien<sup>82</sup> zu erklären.<sup>83</sup> Die Erklärung dieses Unternehmens hängt, wie bereits erwähnt, mit seiner geschichtlich-philosophischen Intention einer Rekonstruktion des Begriffes der Vernunft zusammen. Okkelus von Lukanien gründet seinen philosophischen Hylozoismus, so Bardili, auf die Totalitätsformel: 'Holon kai Pan' (τὸ ὅλον τὸ καὶ πᾶν) Der Verfasser erkennt, dass diese Formel Ähnlichkeit mit der Formel 'Hen kai Pan' des Philosophen Xenophanes besitzt. Der Hylozoismus des Okkellus gewinnt infolgedessen mit der Formel 'Hen kai Pan' des Xenophanes eine onto-theologische Konturierung und wird dort als 'Pantheismus' verstanden. "Überhaupt aber läßt sich noch aus anderen gleichzeitigen Philosophen erweisen, daß Vergötterung der Welt sich eigentlich für jene Periode der Philosophie schickte. **Der Stifter der Eleatischen Schule Xenophanes**, wahrscheinlich

---

und Alles, das Eine welches alles wirkt. (Die dritte ist [Substanz] ἓν καὶ πᾶντά...)". Vgl. BARDILI 1970a, 106 ff.

<sup>81</sup> Bardili präsentiert und kommentiert das *System des Timäus von Locris aus seiner Schrift über die Weltseele* in fünfzehn Seiten am Ende seiner Abhandlung. Vgl. BARDILI 1970a, 147-162.

<sup>82</sup> Bardili analysiert das Werk O[kk]ellus' περὶ τοῦ παντὸς φύσεως, [Über die gesamte Physik/Natur] das für unser Kontext eine Nebenrolle spielt. Vgl. dazu BARDILI 1970a, 131-146.

<sup>83</sup> An zwei Stellen erklärt Bardili erstmals das Verfahren des Anaxagoras, die Weltseele als νοῦς zu verstehen. "Anaxagoras schwang sich über diese Träume empor, und behauptete der Welt alles, was Seele und denkender Verstand heißt, um es allein und ausschließungsweise seinem νοῦς, oder dem unendlichen höchsten Verstande beizulegen, und von da aus erst wieder in eingeschränkte denkende Wesen, wie wir alle Menschen sind, ausschließen zu lassen" (BARDILI 1970a, 36) "**Anaxagoras trennte Empfindung und Verstand** gänzlich von der Welt, und suchte die Urquelle aller Bewegung und aller geistigen Kräfte **unmittelbar in dem Unendlichen**, [das] er als den Werkmeister des Universums anerkannte. Er concentrierte also alles in diesem Princip, was Leben und selbstthätige Kraft heißt, und gab ihm dadurch eine Größe und Erhabenheit, die es vorher noch nicht gehabt hatte." (BARDILI 1970a, 39) Hölderlin wird später in einem Brief an Casimir Ulrich Böhlendorf (Brief 241) genau den νοῦς des Anaxagoras als Reflexionskraft verstehen: "der höchste Verstand [ist] im griechischen Sinne Reflexionskraft" [Hervorhebung M. G.] Vgl. HÖLDERLIN KA III, 467.

ein Zeitgenosse des Pythagoras, hatte in Ansehung dieses Pun[k]tes ähnliche Grundsätze mit dem O[kk]ellus." [Hervorhebung M. G.] (BARDILI 1970a, 33) 'Natürliche Welt' und 'Gott' erweisen sich für Bardili als Instanzen desselben, und genau das ist der Bezugspunkt zu der Philosophie Spinozas. Der Wendepunkt, der Bardili ermöglicht hat, vom griechischen Pantheismus beginnend auf die Modernität zu kommen, scheint ihm klar, indem er strategischerweise den aristotelischen Dualismus dem Pantheismus gegenüber stellt. Da heißt es: **"O[kk]ellus dachte an keine Aristotelische Ewigkeit der Welt; sondern an eine solche, wie sie auch schon Xenophanes vor dem Aristoteles annahm. Die Welt selbst war ihm eine ewige Gottheit, die von Ewigkeit her alles aus sich selbst hervorbrachte, alles allein aus und durch sich selbst wirkt, und immerhin wirken wird.** Der Stagirit hingegen trennte die Gottheit von der Welt, und ließ sie mit ihr gleich ewig seyn." [Hervorhebung M. G.] (BARDILI 1970a, 191 ff.) Die Welt erweist sich in diesem Kontext als Produkt des Wirken Gottes, der die Welt nicht objektiv durch seinen Willen schafft, sondern in der Welt selbst wirkt und sich als selige unendliche Lebendigkeit offenbart. Bardili trennt jedoch den griechischen Pantheismus vom aristotelischen Dualismus und bereitet damit das Feld vor, das ihm ermöglichen wird, diese von den Griechen entworfene alte pantheistische Konzeption der Welt als 'Spinozismus' zu verstehen.<sup>84</sup> Es wird von ihm erkannt, dass eine Parallelität zwischen der Konzeption des 'To Holon to kai Pan' des Okkellus und des 'Hen kai Pan' des Xenophanes mit dem 'Deus sive natura' Spinozas existiert, indem er den Dualismus ablehnt und Gott als Immanenz in der Welt anerkennt. Damit sieht er das, was *ohne den rationalistischen Argumentationsapparat Spinozas* bereits bei den Griechen entworfen wurde und von Spinoza mit Hilfe der zusammengesetzten Begriffen *natura naturans* (schaffende Natur) und *natura naturata* (geschaffene Natur) ausgedrückt worden ist. Griechischer Pantheismus wird jedoch bei Bardili programmatisch aus der Perspektive des Spinozismus rezipiert und kommentiert. Die Behauptung von Michael Franz, nach der Bardili derjenige war, der unter anderem die Philosophie Jacobis übermittelte, scheint gerechtfertigt zu sein, denn

---

<sup>84</sup> Dieser Punkt scheint mir entscheidend zu sein, was eine spätere pantheistische Interpretation des 'Hyperion' oder des Hölderlinschen poetischen Werkes überhaupt angeht. Okkellus und Xenophanes, wie Bardili eben zeigt, bilden einen philosophischen Pantheismus, der eine entscheidende Rolle bei der Poetik Hölderlins bis in die Spätdichtung spielen wird. Es scheint mir deswegen ein inadäquates Verfahren zu sein, die pantheistische Auffassung Hölderlins, welche seit den Schriften der Tübinger Zeit präsent ist, lediglich aus der Philosophie Spinozas herleiten zu wollen, wie Wagenast [vgl. WAGENAST 1990] es unternimmt, ohne darauf aufmerksam zu machen, dass der Pantheismus ein konstitutives Element der Philosophie verschiedener Vorsokratiker ist und sowohl hier in Bardilis Buch als auch später in anderen literarischen Werken, wie in Heineses 'Ardinghello', präsent ist.

er interpretiert die altgriechische Philosophie unter der Lupe dessen, was mit dem Begriff 'Spinozismus' bekannt wurde und bei Jacobi als 'Geist des Spinozismus' verstanden wird, wie noch im Kapitel 2.4 dieser Arbeit zu behandeln sein wird.

Hier ist in seiner Art schon **Spinozismus**, wie ich in einer besonderen Abhandlung über die spitzfindige Schrift des Pythagoräers zeigen werde, und **Spinozismus von der Art, noch unausgeputzt und roh**, gehört auch in diese frühe Epoche; denn eine vergötterte Weltidee mußte dem menschlichen Verstande erst zur Idee eines ganz reinen von der Welt getrennten Wesens vollends empor helfen. [Hervorhebung M. G.] (BARDILI 1970a, 32)

Die Behauptung, nach der eine gewisse Ähnlichkeit des rationalistischen Systems des Spinoza mit dem griechischen Pantheismus existiert, wird hier expliziert. Xenophanes und Okkellus haben einen Pantheismus kreiert, der 'roh und unausgeputzt' erscheint, wenn man vom Rationalismus des Spinoza ausgeht. Im griechischen Pantheismus gibt es keine Substanz, keine 'causa sui', kein *mos geometrico*, keinen Attribute und kein Modus, sondern lediglich eine immanente Lebendigkeit. Deswegen versteht sich der griechische Pantheismus als 'alt, roh, und unausgeputzt', denn sein Maßstab ist der moderne und rationale Pantheismus Spinozas. Anstatt Monadenlehre mit der altgriechischen Philosophie zu verbinden, was für einen Anhänger Ploucquets selbstverständlich wäre, versucht Bardili die altgriechische Philosophie unter der Lupe der Philosophie Spinozas zu betrachten. In seiner Analyse über den metaphysischen Teil des *Systems des Okkellus von Lucanien*<sup>85</sup> wird seine Positionierung verdeutlicht, mit Hilfe deren er das System Xenophanes'/Okkellus' an Spinozas anzunähern versucht.

Hier wird gezeigt, dass die Welt unerschaffen und unzerstörbar, oder daß sie ewig sey. O[kk]ellus realisierte n[ä]mlich, wie man aus dem Folgenden ersehen wird, einen allgemeinen Begriff, welcher außer dem Verstande nirgends existiert, - **den abstracten Begriff von der Welt** (τὸ ὅλον καὶ τὸ πᾶν), **und gab ihm diejenigen Prädicate, welche Spinoza seiner Weltsubstanz beylegte**. Spinozas Substanz ist in Rücksicht auf ihre Eigenschaften eben das, zu was O[kk]ellus **seine allgemeine Vorstellung von der Welt** (τὸ ὅλον καὶ τὸ πᾶν) machte, seine Modi liegen in des O[kk]ellus einzelnen Dingen oder veränderlichen Individuen (τὰ ἐπι μεροὺς καὶ ἐπιγινομενα, Cap. I. §. 14). Die Substanz ist nach dem Spinoza durch sich selbst und unabhängig von Jedem anderen Dinge vorhanden, sie ist ewig und unveränderlich, ist **allein das Princip von allem**, und ihren eigenen **Affectionen** oder **Modalitäten** gerade entgegengesetzt. **Ebenso ist die Welt des O[kk]ellus** durch sich selbst und unabhängig von jedem anderen Dinge vorhanden, ewig und unveränderlich, **das Princip alle[n] Lebens**, aller physischen und intellectuellen Kräfte, und ihren eigenen Theilen in Ansehung ihrer Beschaffenheit gerade entgegengesetzt; indem diese jeder Veränderung, der Entstehung und dem Untergange unterworfen sind, wie die Modalitäten der Spinozistischen Substanz; das Weltall im Ganzen hingegen nicht. [Hervorhebung M. G.] (BARDILI 1970a, 133ff.)

In diesem Abschnitt wird das System des Okkellus im Rekurs auf einer Reihe von sehr wichtigen Begriffen Spinozas bearbeitet. Der Punkt, der nach Auffassung Bardilis

<sup>85</sup> Die Schrift des Okkellus besteht nach Bardilis Klassifizierung aus drei Teilen: A) dem Metaphysischen (1. Kap.); B) dem Physischen (2. und 3. Kap.) und C) dem Moralischen (4. Kap.) Vgl. BARDILI 1970a, 133.

beide Systeme unterscheidet, wird bereits in der Formulierung 'Prinzip des Lebens' gezeigt, eine Formulierung, die der Verfasser für den 'rohen' griechischen Pantheismus anwendet, jedoch nicht für das System Spinozas.

Um Missverständnisse von vornherein auszuschließen, scheint es an dieser Stelle notwendig, die Besonderheiten beider Systeme, das von Xenophanes/Okkellus und das Spinozas zu unterstreichen, damit man später besser erkennen kann, durch welchen Ausgangspunkt Hölderlin seinen poetischen Pantheismus gewinnt. Die Frage der Immanenz Gottes ist kein neues Thema in der Philosophie und Theologie, und das Verfahren, Gott und Welt zu verbinden, ist seit den Vorsokratikern bekannt. Xenophanes identifiziert das Weltall mit Gott und gründet damit die ἀρχή Thales' und der anderen Naturphilosophen im Rekurs auf die Idee einer allumfassenden Totalität. Infolgedessen wird er nicht mehr verschiedene 'Götter' konzipieren, wie es in dem theogonisch-kosmogonisch- vielfältigen Bild der Mythologie bei Hesiod und Homer und bei den Joniern der Fall war,<sup>86</sup> sondern wird im Gegensatz dazu die ganze Realität als eine mit einem allumfassenden 'Gott' verbundene Einheit auffassen. 'Gott' erweist sich laut dieser Konzeption als ganz Auge 'οὐλος ὄρα', ganz Denken 'οὐλος νοεῖν' und ganz Gehör 'οὐλος ἀκούει'.<sup>87</sup> Gott 'sieht', 'denkt' und 'hört' als Ganzes (Snell).<sup>88</sup> 'Gott' erweist sich in der Tat für Xenophanes als 'lebendiger Organismus' oder, wie Adolf Lumpe formuliert, als "persönliches und denkendes Wesen" (LUMPE 1952, 18) und die Realität, die diesen Organismus selbst widerspiegelt, entpuppt sich ebenfalls als lebendig und organisch. Xenophanes wechselt also von einem mythisch-literarischen Polytheismus zu einem theologisch-philosophischen *lebendigen* Pantheismus, was sich in der Tat als ein onto-theologischer Vitalismus entpuppt. Die Identifizierung der ganzen Realität (πᾶν) mit Gott (θεός) erzeugt damit eine monistische Einheit (ἓν), die er in einem Satz (ἓν τὸ ὅν καὶ πᾶν) zusammenfasst, und das ist der gemeinsame Punkt mit der Philosophie des Okkellus. 'Gott' und die 'Totalität der Welt' erweisen sich als der Ausdruck einer 'lebendigen Einheit'. Die 'Existenz aller Wesen' oder das 'Sein aller Wesen' wird von ihm durch diese Einheit-Gottheit dadurch bestimmt, dass sich Gott selbst als lebendige Einheit aller lebendigen Wesen erweist. Was 'Gott' ist, kann man nicht 'Wissen'. (DK B 34) Xenophanes konzipiert 'Gott' aber als ein unbewegliches

<sup>86</sup> Vgl. dazu BRENTANO 1988, 116; MANSFELD 1995, 205.

<sup>87</sup> Vgl. Xenophanes DK B 24. Dieses Fragment wird in der Stephanus-Ausgabe in einer kurzen biographischen Darstellung des jonischen Philosophen erwähnt. Vgl. STEPHANUS 1573, 209.

<sup>88</sup> "Nicht die Allmacht ist Ausgangspunkt für die theologischen Spekulationen des Xenophanes, sondern sein 'wahrnehmendes' Wesen." SNELL 2000, 130.

'Sein'. (DK B 26) In dieser Formulierung gibt es infolgedessen keinen Platz für den 'Menschen', verstanden als 'cogito', 'intellectus', 'Modus' Gottes, 'Vernunft' oder 'Ich'. Solche Gedanken sind sowohl den Griechen als auch der griechischen Sprache fremd. Was Menschen und Gottheit in einer Einheit verbinden kann, ist eigentlich der Begriff des Lebens und damit die Idee, dass Gott und Menschen *organisch* verstanden werden können. Diese scheint mir den Unterschied zum rationalistischen Pantheismus des Spinoza zu unterstreichen. Der Gott des Xenophanes ist eigentlich ein subjektloser 'lebendiger' und damit 'organischer' Gott, der alle in sich selbst als immanente Realität vereint, wie ebenfalls Parmenides, Melissos und Zeno die gesamte Realität als ein einziges subjekt- und substanzloses 'Sein' konzipieren.

Spinoza zieht andererseits in seiner 'Ethik' aus dieser Gemeinsamkeit von 'Gott' und 'All' anhand seiner rationalen axiomatischen Methode, die er geometrisch nennt, strenge philosophische Konsequenzen. Sein philosophisches Projekt konzentriert sich darauf, Gott und Welt (in Form der Natur) systematisch anhand des euklidischen *mos geometricus* zu vereinigen. Dieses Unternehmen erweist sich für Spinoza als möglich, weil Gott und Mensch zur Zeit des Rationalismus anders als bei den Griechen 'getrennt' verstanden werden, und dadurch stellt sich die Wiederherstellung dieser verlorenen Verbindung mit Gott als Aufgabe für die Philosophie der Rationalisten. Er nimmt sich vor, die Idee eines transzendenten Gottes mit einer immanenten Natur philosophisch zu vereinigen, in der endlich und unendlich, d.h. Menschen und Welt in einer allumfassenden Instanz (Gott) vereinigt werden. Gott wird in seiner 'Ethik' von Anfang an, als 'Ursache von sich selbst', als 'causa sui' *definiert*.<sup>89</sup> Gott entpuppt sich von Anfang an als ein Begriff, eine Definition. Da wird 'Er' als das 'schaffende' Prinzip verstanden, das sich selbst kreiert. Diese Definition Gottes gewinnt jedoch noch andere wichtige Prädikate: Gott ist Substanz<sup>90</sup> und als Substanz unendlich,<sup>91</sup> ewig,<sup>92</sup> und frei<sup>93</sup>. Die unendliche Instanz, die sich selbst kreiert und die ganze Totalität, 'das Sein', also die Existenz schenkt, ist schon rasch im Rekurs auf diese 'Definitions-kette' dargestellt.

---

<sup>89</sup> "Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Essenz, Existenz einschließt, anders formuliert das, dessen Natur nur als existieren begriffen werden kann." SPINOZA 1999, 5.

<sup>90</sup> "Unter Substanz verstehe ich das, was in sich selbst ist und durch sich selbst begriffen wird, d.h. das dessen Begriff nicht des Begriffes eines anderen Dinges bedarf, von dem her er gebildet werden müßte." SPINOZA 1999, 5.

<sup>91</sup> "Unter Gott verstehe ich ein unbedingt unendliches Seiendes, d.h. eine Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes eine ewige und unendliche Essenz ausdrückt." SPINOZA 1999, 5 ff.

<sup>92</sup> "Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, insofern sie aus etwas begriffen wird, das aus der bloßen Definition eines ewigen Dinges [res] notwendigerweise folgt." Vgl. SPINOZA 1999, 7.

Logisch gedacht, leitet Spinoza die Unendlichkeit/Endlichkeit der Dinge der Welt *nach Kausalregeln* aus dieser unendlichen Instanz ab, die sich selbst schafft und gleichzeitig die Existenz der Welt mit ihrer eigenen Existenz 'garantiert'. Der substantielle Gott Spinozas zeigt sich also hier als die unendliche 'untere Instanz' (Substanz), die das Auftauchen der endlichen Dinge<sup>94</sup> garantiert und ermöglicht. Diese Argumentation stellt eine aktualisierte Zuspitzung des scholastischen 'omnipotenten summum ens et bonum' dar, der alle endlichen 'ente' garantiert und der von der scholastischen Tradition ausgehend ebenfalls in Descartes' 'Meditationen' seinen Platz gefunden hat. Spinoza *definiert* ferner die Begriffe 'Gott', 'Substanz' und 'Natur', als Synonyme (Substanz sive natura sive deus) und damit erweist sich die Natur in diesem Kontext als selbstgeschaffene substantielle Unendlichkeit. Diese per Definition kreierte Gott/Natur/Unendlichkeit/Substanz charakterisiert sich nicht nur, weil sie sich selbst schafft, sondern weil ein jedes Schaffen sie als denkendes und wollendes Wesen offenbart. Die Gleichheit von Gott, Denken und Wollen äußert sich darin, dass das, was Gott denkt, gleichzeitig geschaffen wird, d.h. 'Geist' und 'Wille' sind eins und gleich (intellectus et voluntas unum et idem). Alles, was produziert wird, kommt aus dem Willen Gottes. Die Welt erweist sich in diesem Kontext als das passive Produkt eines aktiven Wollens eines unendlich denkenden substantiellen, durch die geometrische Methode geschaffenen Gottes. Alles, was in der Welt ist, steht in einem endlichen oder unendlichen Verhältnis zu Gott. Die Garantie des Verhältnisses zwischen endlich und unendlich, d.h. zwischen Gott, Welt und Menschen, bereitet Spinoza anhand zweier für sein System sehr wichtiger Begriffe vor, nämlich 'Modus' und 'Attribut', die am Anfang seiner 'Ethik' anhand einer Reihe von Axiomen definiert werden.<sup>95</sup> 'Attribute' werden als die wesentlichen Arten des Gotteserscheinens konzipiert. Gott konstituiert sich seinem Wesen nach als unendliche Zahl von Attributen. 'Ausdehnung' (extensio – res extensa) und 'Denken' (cogitatio – res cogitans) gehören zu dieser Wesenheit Gottes, und damit erkennt Gott sich selbst als ausgedehnt denkendes Wesen als *res cogitans* und *res extensa*. In dieser Begriffsarchitektur ist jedoch noch kein Platz für den menschlichen

---

<sup>93</sup> "Dasjenige Ding heißt frei, das allein aus der Notwendigkeit seiner Natur heraus existiert und allein von sich her zum Handeln bestimmt wird". SPINOZA 1999, 7.

<sup>94</sup> "Dasjenige Ding heißt in seiner Gattung endlich, das von einem anderen derselben Natur begrenzt werden kann. Z. B. heißt ein Körper endlich, weil wir stets einen anderen begreifen, der größer ist. So wird ein Gedanke von einem anderen Gedanken begrenzt. Dagegen wird ein Körper nicht von einem Gedanken begrenzt, noch ein Gedanke von einem Körper." SPINOZA 1999, 5.

<sup>95</sup> Diese sind die Definition des Modus und des Attributes: "Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand an einer Substanz als deren Essenz ausmachen, erkennt. Unter Modus verstehe ich die Affektionen einer Substanz, anders formuliert das, was in einem anderen ist, durch das es auch begriffen wird." Vgl. SPINOZA 1999, 5.

'Verstand', weil der Mensch kein 'unendlicher Gott' ist und damit kein 'unendliches Verstehen' besitzt. Der menschliche Verstand und der Platz für den Menschen überhaupt kann in so einem System erst anhand der Konzeption der 'Endlichkeit', die bei Spinoza unter dem Begriff 'Modus' subsumiert wird, gedacht werden. 'Modus' wird als 'Erregung' (Affekt) der Substanz konzipiert und kann deswegen nicht abgetrennt von ihr gedacht werden. Da im Modus Platz für die Konzeption der Endlichkeit geschaffen wird, gehört er nicht zu der *natura naturans* (unendlich schaffende Natur) sondern zu der *natura naturata* (endlich geschaffene Natur). Im Unterschied zu Gott selbst, der sich aus eigener Kraft kreiert, kann der 'Modus', die Endlichkeit sich selbst nicht produzieren und wird aus diesem Grund als 'abhängig' von der schaffenden Substanz selbst gedacht. Der 'Modus' ist daher nicht selbstständig, ist nicht 'causa' von sich selbst, sondern abhängig und als kreierte Instanz ebenfalls 'zeitlich' und 'räumlich' begrenzt. Er ist also nicht unendlich, frei und Ursache von sich selbst wie die Substanz, sondern endlich, begrenzt, zeitlich und räumlich beschränkt. Dadurch wird der Platz für den Menschen im spinozistischen System geschaffen. Menschlicher Verstand,<sup>96</sup> Körper und menschliche Seele gehören zu dieser geschaffenen endlich-modulativen Instanz, die von der Idee der Unendlichkeit Gottes kreiert wurde. Die menschliche Existenz steht also in einer endlichen modulativen Abhängigkeit von der Existenz und vom Willen eines unendlichen schaffenden Gottes. Die unendlichen Attribute drücken sich in den endlichen Modi aus.<sup>97</sup> Damit wird die ganze Realität anhand dieser Begriffs-Architektonik für Spinoza in Gott vereinigt. Der Mensch als denkende endliche Instanz Gottes ist *von ihm* bedingt und auf *ihn* angewiesen. Der Mensch gehört im Grunde genommen zu Gott selbst, ist von ihm vollständig determiniert. Von 'Seele', 'Leben' oder 'Organismus' ist hier also nicht die Rede. Der Mensch erweist sich in dieser Argumentationsprozedur als eine endliche Schlussfolgerung der Konzeption der Unendlichkeit. Er entpuppt sich in diesem System als deduzierte Schlussfolgerung der Idee einer ihm zugrundeliegenden Unendlichkeit. Das rationalistische System Spinozas baut sich also auf der Basis einer methodischen und syllogistischen Apodiktik auf, in welcher die gesamte Realität aus den Konsequenzen eines geometrisch-mechanischen Verfahrens hergeleitet wird. Hier wird also nicht über 'Leben' oder 'Sein' gesprochen,

---

<sup>96</sup> "Unter Verstand verstehen wir nämlich (was ja selbstverständlich ist) nicht [das Attribut] unbedingtes Denken, sondern lediglich einen gewissen Modus des Denkens." SPINOZA 1999, 65.

<sup>97</sup> "Spinoza meint nun, daß die Attribute sich zuerst in unendlichen Modi ausdrücken. So drückt das Attribut Ausdehnung sich aus in den unendlichen Modi Ruhe und Bewegung und das Attribut Denken in den unendlichen modi Verstand und Wille. Das drückt sich aber aus in den endlichen Modi, wozu auch

sondern ausschließlich über die mathematische Relation zwischen 'Unendlichkeit' und 'Endlichkeit' in Anspielung an die Idee einer 'formellen' Substanz diskutiert.

Für Xenophanes kommt das 'Denken' oder 'die Abhängigkeit des Endlichen in seiner Relation mit dem Unendlichen als Gedanken' nicht in Frage, da bei ihm weder der Begriff 'Subjekt' noch 'Individualität' oder 'Endlichkeit' existiert. Gott als 'ousia' oder als 'Hypokeimenon' oder 'Substanz' existiert weder bei den Eleaten noch bei den Joniern und ebensowenig kann man in der Philosophie der Vorsokratiker über 'Intellectus', 'Verstand' oder 'Vernunft' sprechen. Bei Xenophanes existiert lediglich ein lebendiger allumfassender organischer Gott, der mit der Totalität gleichgesetzt wird und mit dessen Leben die lebendigen Menschen verwandt sind. Das Werk von Xenophanes hieß Περὶ φύσεως [Über die Natur] und nicht Περὶ οὐσίας [Über die Essenz/Substanz]. Mit Bardilis Worten zusammengefasst: Xenophanes entwickelte einen 'rohen und unausgeputzten Pantheismus'.

Bardili wird jedoch genau diese Ähnlichkeit des griechischen Pantheismus des Okkellus mit dem modernen rationalistischen Pantheismus des Spinoza vereinigen: "Spinozas Substanz *ist* in Rücksicht auf ihre Eigenschaften eben das, zu was O[kk]jellus seine allgemeine Vorstellung von der Welt (τὸ ὅλον καὶ τὸ πᾶν) machte, seine Modi liegen in des O[kk]jellus einzelnen Dingen oder veränderlichen Individuen (τὰ ἐπιμερους καὶ ἐπιγινόμενα, Cap. I. §. 14)." (BARDILI 1970a, 134) Der Gott Spinozas wird automatisch von Bardili dem 'Hen kai pan' und dem 'Holon kai pan' des Pythagoräers angeglichen. Spinozas Substanz-Auffassung entpuppt sich, wie Bardili darstellt, als der Ausdruck der 'Ganze[n] Totalität' Okkellus' und indirekt gleichzeitig als das Eine und das Ganze ('Hen kai Pan') des Xenophanes, das in der Formulierung des Okkellus subsumiert ist. Darüber hinaus werden Attribute und Modi Spinozas angewendet, um den Begriff 'Welt' des Pythagoräers zu verdeutlichen.<sup>98</sup>

---

der Mensch gehört. Wir können die Modi niemals ohne die Attribute verstehen, das Umgekehrte ist wohl der Fall." Vgl. HUBBELING 1978, 54.

<sup>98</sup> Vgl. dazu BARDILI 1970a, 134. Herder hatte bereits in den 'Ältesten Urkunden des Menschengeschlechts' (1773) im Kapitel über die Ägypter Okkellus und andere Pythagoräer erwähnt: "Jeder, der die alten Pythagoräer und Orphiker gelesen [hat], weiß, es waren die Lagen und Kreise, aus denen sie das große Weltei über- und über zusammen legten. Unten, was erzeugt ward, die *sichtbaren Elemente Erde, Wasser, Luft und Feuer*: überm Monde die *unsichtbare Kreise*: die erzeugten: die alle *zusammentönend*, in einander [w]ürkend sie machten die hohe *Hermesleier* den *Klang der Sphäre*, den der Weltschöpfer oben und nieder, **Alles in den Eins! Zusammenklang** [Vgl. Heraklit frg. DK B 10]. Das Bild ist einfach, anschaulich, schön und wenn man die alten Schriftsteller gelesen [hat] ist mehr als Alles – wahr!". [Hervorhebung M. G.] Vgl. HERDER WA V, 359. Dass dies Bardili, der zur 'Dichterpatrie' des Stifts gehörte, gelesen hat, scheint mir plausibel zu sein, obwohl es hier nicht nachgewiesen werden kann. Herder erwähnt nicht nur O[kk]jellus, sondern eine Reihe von Vorsokratikern in seinen Schriften. Er kannte die 'Historia Philosophiae' Bruckers, die von ihm mehrmals erwähnt wird, kannte aber auch das 'True Intellectual System of the Universe' Cudworths, die Mosheim ins Lateinische

Die Substanz Spinozas erweist sich bei Okkellus als die Verkörperung der ewigen Unendlichkeit der Welt, und 'Welt' erweist sich aus dieser Perspektive betrachtet "ohne Zweifel [...] [als] die ewige Natur!" (BARDILI 1970a, 146) Hier stellt Bardili sein Ergebnis vor, das er in der Auseinandersetzung mit der Philosophie des Pythagoräers zusammen mit der Spinozas gewinnt. Gott ist mit der Welt gleichgesetzt und die Welt entpuppt sich als Natur. Bardili transformiert also das pantheistisch-substanzlose Einheitsmodell von Okkellus/Xenophanes 'Holon/Hen kai Pan' in das anhand einer axiomatischen Methode skizzierte substantielle Modell "Deus sive Substantia sive Natur." Der geometrische Gott Spinozas scheint ihm sehr nahe an dem originell lebendigen Pantheismus des Xenophanes zu sein. Der Unterschied besteht jedoch, wie er ausdrücklich formuliert, im 'Prinzip des Lebens', eine Formulierung, die Bardili für den griechischen Pantheismus anwendet, jedoch nicht für das System Spinozas. Bemerkenswert scheint uns ebenfalls die Tatsache zu sein, dass Bardili als Schüler Ploucquets in diesem Text nicht über Leibniz spricht, was zu erwarten wäre, sondern die Philosophie der Vorsokratiker in Anlehnung an die Lehre Spinozas erklärt. Diese Tatsache erklärt sich dadurch, dass andere Autoren und nicht nur Leibniz eine Rolle im Hinblick auf die Vergegenwärtigung dessen, was die Studenten unter dem Begriff Pantheismus verstanden haben, gespielt haben müssen.

Für diese Untersuchung beschränke ich mich auf die Untersuchung zweier Werke von zwei Autoren, die für Hölderlin, wie der Forschung bekannt ist, im Laufe seiner poetologischen Entwicklung eine wichtige Rolle spielen. Es wird im nächsten Kapitel davon zu sprechen sein, wie die pantheistische Konzeption der Welt eine starke Darstellung in Bezug auf die Philosophie der Vorsokratiker im 'Ardinghello' von Wilhelm Heinse erhält. Ein Roman, den Hölderlin schon früh im Tübinger Stift liest und der ihm den Weg zur Umdeutung von der Philosophie der Vorsokratiker bei der Komposition in einem künftigen literarischen Werk eröffnet. Die des 'Ardinghello' ermöglicht Hölderlin auf der Basis der Naturphilosophie der Vorsokratiker eine anti-rationalistische Position zu entwickeln. Dieselbe kritische Position findet Hölderlin 1791 im Werk Jacobis 'Über die Lehre des Spinoza' wieder, die er sowohl gegenüber dem axiomatischen Gott Spinozas als auch gegenüber dem fichteschen absoluten Subjektivismus in den Vorstufen des 'Hyperion' verteidigt.

---

übersetzte. Da für Hölderlins Rezeption der Philosophie der Vorsokratiker die Werke zweier anderer Autoren, Friedrich Jacobi und Wilhelm Heinse, wie noch zu diskutieren sein wird, dokumentativ nachgewiesen werden können, werde ich eine mögliche Rezeption der Vorsokratiker in Anspielung an eine mögliche Lektüre Herders in dieser Arbeit nicht rekonstruieren.

Das Werk Bardilis scheint attestiert zu haben, dass das, was Spinoza im Rückgriff auf eine festverbundene Architektonik von Begriffen in der Modernität per Gesetz philosophisch angeboten hat, bereits von den Griechen 'roh und unausgeputzt' entwickelt worden war. Und damit seit langem in der Geschichte der Philosophie, beginnend mit den Vorsokratikern, über die griechischen Stoiker bis in die Renaissance ohne rationalistische Begriffsarchitektonik bereits postuliert worden war. Die Veranstaltung Bardilis, die Hölderlin hörte, scheint ein erster Anstoß für seine Beschäftigung mit der Philosophie der Vorsokratiker und der Grund dafür gewesen zu sein, warum Hölderlin in seiner Magisterarbeit den Namen des jonischen Philosophen Xenophanes erwähnt, den er u. a. aus der Lektüre des Lexikons Corsinus kannte.<sup>99</sup> Wichtig scheint uns aber nicht nur die *direkte* Rezeption der Fragmente der Vorsokratiker, sondern die Frage, inwiefern diese Fragmente und besonders die Lehre der antiken Philosophen in anderen von Hölderlin gelesenen Werken aufgenommen worden sind, die ihn auf irgendeine Weise dazu gebracht haben, ihre Propositionen in seiner Poetik und in seinen philosophischen Schriften als Basis anzuwenden. Was Hölderlin sicherlich begeistert hat, ist das, was mit dem Terminus 'Pantheismus' zusammengefasst werden kann. Was der Text Bardilis bezeugt, ist die Tatsache, dass griechische pantheistische Positionen im Stift zirkulierten, mit der Position Spinozas konfrontiert wurden und ferner aus erkenntnistheoretischen Interessen unter dem Licht der Philosophie Spinozas interpretiert wurden. Aus diesem Grund leuchtet es ein, warum das, was Xenophanes oder Okkellus postuliert haben, sich anhand der Interpretationen des Repetenten in einen rationalen Pantheismus verwandelt.<sup>100</sup> Wichtig bezüglich anderer von Hölderlin rezipierter Werke ist es, in Anlehnung an Begriffe wie 'Leben und Sein' eine Differenzierung zwischen griechischem lebendigen Pantheismus und modernem *rationalen-axiomatischen* Pantheismus vornehmen zu können. Indem es uns gelingt, dieses zu beweisen, werden wir in der Lage sein, für die These zu plädieren, dass die philosophischen Bemühungen der altgriechischen Vorsokratiker unter den Repetenten und Studenten des Stifts die untere Schicht dieses rationalen Pantheismus

---

<sup>99</sup> Vgl. dazu Anmerkung 50 auf der Seite 34.

<sup>100</sup> "Es hat den Anschein, als ob der Name 'Spinozismus' für so ziemlich jedes System des metaphysischen Monismus hätte gebraucht werden können. Metaphysischer Monismus war zugleich eine Weltansicht, die man als 'kindlich', 'roh' oder 'unreif' betrachten wollte, aber natürlich nicht als 'atheistisch' oder gar 'gottlos'." FRANZ 1996, 149.

bleibt, wie in den nächsten Kapiteln im Rekurs auf zwei andere Lektüren Hölderlins zu zeigen sein wird.<sup>101</sup>

---

<sup>101</sup> Michael Franz erwähnt, dass auch Karl Phillip Conz, der andere für Hölderlin sehr wichtige Repetent im Tübinger Stift, die pythagoreische Lehre des Okkellus anhand des spinozistischen Instrumentariums verstanden hat: "Bemerkenswert ist dabei noch, daß Conz, ganz ähnlich wie Bardili, dieses

### 2.3 - Vom Ontischen zum Ontologischen - Heines Rezeption der Vorsokratiker im 'Ardinghello' und die Konstitution seines vitalistischen Anti-Moralismus

Hölderlins Interesse an der Philosophie der Vorsokratiker ist, meiner Hypothese nach, nicht nur aus der philosophischen Literatur einiger Reputanten jener Zeit zu rekonstruieren, sondern muss insbesondere aus den von Hölderlin während seiner Tübinger Zeit als Student gelesenen literarischen Werken gewonnen werden. Das heißt, dass in den Werken bestimmter Autoren der Literatur immer noch die Propositionen Platons, Aristoteles', Plutarchs, Ciceros, Mark Aurels und Diogenes Laertius' sehr stark vertreten sind. Diese Philosophen behandelten in der Antike Fragmente sowie die Lehre bestimmter Vorsokratiker und wurden in der Neuzeit erstmals von Stephanus gesammelt und u. a. in den Werken Bruckers und Cudworths kommentiert.

In der von Hölderlin während seiner Studentenzeit in Tübingen gelesenen französischen Literatur werden beispielsweise Thales und Pythagoras in 'Emil oder über die Erziehung' von Rousseau kurz erwähnt. Expandiert man diese Hypothese zeitlich und betrachtet man von der Namenskonstellation der deutschen Literatur ausgehend einige Werke, die von 1750 bis 1840 entstanden sind, so stellt man fest, dass sich viele deutsche Autoren produktiv mit der antiken griechischen Philosophie auseinandersetzen. In Winckelmanns 'Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerey und Bildhauerkunst' wird Heraklits Ruhm als 'dunkler Philosoph' erwähnt.<sup>102</sup> Johann Georg Hamann (1730-1788), ein Autor, den beispielsweise Schelling las und in seinen philosophischen Schriften erwähnte, beschäftigt sich ebenfalls sehr gründlich mit altgriechischer Philosophie. Seine Übersetzungen der Texte des Jesuiten René de Rapin aus dem Französischen, in welchen aus einer philosophisch-historischen Perspektive die Lehren u.a. von Aristoteles und Platon dargestellt werden, bezeugen schon früh sein Interesse für die antike Philosophie. Rapins 'Betrachtungen über die Vernunftlehre',<sup>103</sup> 'Betrachtungen über die Sittenlehre'<sup>104</sup> und besonders 'Betrachtungen über die Naturlehre'<sup>105</sup> sind von der Lehre der Vorsokratiker geprägt.

---

pythagoreisch-platonische Monas-Prinzip 'spinozistisch' nennt, was natürlich nur die Frage aufwirft nach dem Spinoza-Verständnis, das einen solchen Vergleich ermöglicht." FRANZ 1996, 149.

<sup>102</sup> WINCKELMANN 1986, 19.

<sup>103</sup> Vgl. HAMANN SW IVa, 78-86.

<sup>104</sup> Vgl. HAMANN SW IVb, 87-97.

<sup>105</sup> In diesem Text befindet sich beispielsweise ein Satz, der in sich die antike ἀρχή zusammenfasst. "Thales hielt das Wasser für den Ursprung der Dinge, Heraklitus das Feuer, Anaximenes die Luft, Pythagoras die Zahl, Demokritus die Sonnenstäubchen, Museus die Einheit, Parmenides das Unendliche." Vgl. HAMANN Werke IVc, 99.

Auch Johann Gottfried Herder (1744-1803) beschäftigte sich intensiv mit den Vorsokratikern. Pythagoras wird in einer Reihe von seinen Schriften erwähnt und gilt als Begründer der Konzeption der Seelenwanderung. Er erscheint im Text 'Älteres kritisches Wäldchen' (1768),<sup>106</sup> im Text 'Der Sphynx' (1782-84),<sup>107</sup> im Text 'Über die Seelenwanderung' (1782)<sup>108</sup> und in 'Homer und Ossian' (1795).<sup>109</sup> Der Milesier Thales erscheint außerdem in 'Homer, ein Günstling der Zeit'.<sup>110</sup> Im Text 'Älteste Urkunden des menschlichen Geschlechts' (1764-69) wird nicht nur Pythagoras, sondern werden auch eine Reihe von Vorsokratikern, besonders die Milesier Anaximenes und Anaximander erwähnt. Dieses Werk Herders nutzt Schelling als Quelle in seiner Magisterarbeit von 1792 namens "Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis genes. III. Explicandi tentamen criticum et philosophicum".<sup>111</sup>

Herder beschäftigte sich sowohl mit jonischer als auch mit eleatischer Philosophie. Xenophanes wird im Text 'Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und in neuen Zeiten' erwähnt.<sup>112</sup> Der Philosoph Empedokles wird außerdem original im Griechischen im Text 'Liebe und Selbstheit',<sup>113</sup> wie bereits Uvo Hölscher und Gerhard Kurz feststellten, und Heraklit in der Schrift 'Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele' erwähnt. Darüber hinaus schreibt Herder über altgriechische Philosophie in den 'Ideen zur Geschichte der Menschheit',<sup>114</sup> in den 'Briefe[n] zur Beförderung der Humanität' und in 'Adrastea'.<sup>115</sup>

Ein anderer Autor, der sich mit den Vorsokratikern auseinandersetzte, war Christoph Martin Wieland (1733-1813). Parmenides und Empedokles werden in Wielands Roman 'Geschichte der Abderiten' (1774) und sowohl Heraklit als auch Empedokles in seinem Werk 'Geheime Geschichte des Philosophen Peregrinus Proteus' (1791) kurz erwähnt. Dasselbe gilt für Friedrich Schlegel (1772-1789), der die Konzeption der lebendigen Schönheit mit dem 'Eins' von Parmenides in seiner Schrift 'Vom ästhetischen Werte der griechischen Komödie' (1794)<sup>116</sup> zusammenbringt. In 'Geschichte der Poesie der

---

<sup>106</sup> HERDER WA II, 28ff.

<sup>107</sup> HERDER WA III, 719.

<sup>108</sup> HERDER WA IVb, 429ff.

<sup>109</sup> HERDER WA VIIIa, 71.

<sup>110</sup> HERDER WA VIIIb, 89.

<sup>111</sup> SCHELLING Ia, 15.

<sup>112</sup> HERDER WA IVa, 170.

<sup>113</sup> HERDER WA IVb, 407.

<sup>114</sup> HERDER WA VI, 548ff.

<sup>115</sup> HERDER WA X, 773.

<sup>116</sup> SCHLEGEL KA Ib, 19, Anm. 1.

Griechen und Römer' (1798)<sup>117</sup> werden die Vorsokratiker besonders unter dem Blickwinkel ihres poetischen Wertes betrachtet. Schlegel beschäftigt sich noch mit den Vorsokratikern in einer Reihe von literatur-theoretischen Schriften, wie beispielsweise in 'Gesprächen über die Poesie' (1798).<sup>118</sup> Selbst Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) wird sich später mit Vorsokratikern produktiv auseinandersetzen, wie aus dem Gedicht 'Eins und Alles' (1823) und aus dem zweiten Akt seines Werkes 'Faust. Eine Tragödie II' (1832) hervorgeht.

Beispielhaft für diese Forschung erweist sich jedoch das Werk von Wielands Schüler Wilhelm Heinse, der sich in seinem 'Ardinghello und die Glückseligen Inseln', das den Untertitel 'Eine italienische Reise aus dem sechzehnten Jahrhundert' trägt, intensiver mit den Vorsokratikern beschäftigt. Ich werde mich in dieser Rekonstruktionsarbeit auf oben genanntes Werk Heinses und auf Jacobis Werk beschränken, die zusammen mit dem Werk Bardilis und der philosophischen und literarischen Compendiae jener Zeit ein breiteres Spektrum der Rezeption der Vorsokratiker bei Hölderlin liefern sollen als es bislang der Fall war.

Wie der Hölderlin-Forschung bereits bekannt ist, war Heinse für Hölderlin kein unbedeutender Dichter. Selbst Klopstock und Schiller, die relativ lange Zeit die Form und den Inhalt der vom jungen Hölderlin geschriebenen Gedichte beeinflusst haben, wurden von ihm, wie beispielsweise Ulrich Gaier bemerkt, nicht so ausdrücklich geehrt wie Wilhelm Heinse. Hölderlin widmet Heinse eine Reihe von Gedichten, und die ersten Stufen des 'Hyperion' gewinnen ihre poetische Materialität durch Hölderlins Lektüre des 'Ardinghello'. Das Leitmotiv des ersten Heinse gewidmeten Gedichts, des 'Hymnus an die Göttin der Harmonie' (1790/1791),<sup>119</sup> das Hölderlin früh in Tübingen schrieb, besteht aus dem Satz 'Urania, die glänzende Jungfrau, hält mit ihrem Zaubergürtel das Weltall in tobendem Entzücken zusammen - Ardinghello',<sup>120</sup> der aus dem 'Ardinghello' entnommen wurde. In 'Hymne an den Genius Griechenlands' (1790) erscheint der 'Zaubergürtel Uranias' als 'Gürtel von Aphroditäs'. (HÖLDERLIN KA I, 108) Das bezeugt, dass Hölderlin 'Aphrodite' und 'Urania' als dieselbe Gottheit interpretiert und, wie in der Hölderlin-Forschung bereits bekannt ist, dass Hölderlin

<sup>117</sup> SCHLEGEL KA Ia, 547.

<sup>118</sup> SCHLEGEL KA II, 293.

<sup>119</sup> In der StA Bd. I, S. 429, 430 als auch in der MA III, 62 wurde die Datierung auf 1790/91 festgelegt.

<sup>120</sup> Seit dem Kommentar von Friedrich Beißner (Vgl. HÖLDERLIN StA I, 439) weiß man, dass die Stelle leicht verändert im *Ardinghello* zu finden ist: "Und die Liebe ward geboren, der süße Genuß aller Naturen für einander, die schönste, älteste und jüngste Jungfrau, deren Zaubergürtel das Weltall in tobendem Entzücken zusammenhält" Vgl. HEINSE SW IV, 283. Diese Passage befindet sich im Roman inmitten der naturphilosophischen Diskussion, die Heinse mit Hilfe der frühen Philosophie der Griechen führt.

schon sehr früh im Tübinger Stift Heinses Werk gelesen hatte.<sup>121</sup> Der Gesang 'Der Rhein' (1801) wurde ebenfalls, wie Friedrich Beißner berichtet, zuerst 'Vater Heinze' gewidmet,<sup>122</sup> obwohl Hölderlin später die Endfassung des Gesanges 'Isaak von Sinclair' widmet. In einer Reihe anderer Gedichte Hölderlins, wie 'Archipelagus' und 'An die Madonna', sind ebenfalls Elemente im Gewebe des Textes präsentiert, die auf Hölderlins Lektüre der Werke Heinses zurückzuführen sind. Während einer Reise, die er über Kassel nach Bad Driburg im Sommer 1796, vor dem Krieg flüchtend mit Susette Gontard, unternimmt, hat er die Möglichkeit, Heinse persönlich kennenzulernen. Dies berichtet er am 16. Februar 1797 an seinen Bruder: "Den Sommer über hab' ich in Kassel und in einem Westphälischen Bade, in der Gegend der alten Hermannsschlacht, gelebt, größtenteils in Gesellschaft von Heinze, den Du als Verf. des Ardinghello kennst. Er ist ein herrlicher alter Mann. Ich habe noch nie so eine grenzenlose Geistesbildung bei so viel Kindereinfalt gefunden." (HÖLDERLIN KA III, 259) Am 2. November 1797 schreibt er an Karl Gog "Heinze, der Verf. des Ardinghello hat bei Dr. Sömmering sich sehr aufmunternd über Hyperion geäußert". (HÖLDERLIN KA III, 278) Zwei Jahre später teilt Hölderlin seinem Freund Neuffer mit, eine Zeitschrift über Philosophie, Ästhetik und Literaturtheorie gründen zu wollen und dass er dafür "Beiträge von Heinze, Bouterwerk, Matthison, Konz und Siegfried Schmid" (HÖLDERLIN KA III, 352) erwarte. Das zeigt, dass sich Hölderlin selbst nach der Begegnung mit Heinse im Sommer 1796 immer noch in Kontakt mit dem Verfasser des 'Ardinghello' befindet. Die Konsequenzen der Reise vom Sommer 1796 für die Konstitution von Hölderlins Poetologie wird noch im dritten Teil dieser Arbeit zu behandeln sein.

In der Elegie 'Brot und Wein' (1800/1801), die er ebenfalls 'Heinze' widmet, wird in einer Reihe von Versen das poetische Verhältnis zwischen Heinse und Hölderlin dokumentiert: "Auch verbergen umsonst das Herz im Busen, umsonst nur / Halten den Mut noch wir, **Meister und Knaben**, denn / wer / Möcht' es hindern und wer möcht'

---

<sup>121</sup> Hölderlin findet schon im Bild der Göttin Urania in Heinses 'Ardinghello' sein Bild der Harmonie, das er später (Mitte Juli, 1793) im 'Phaidros' Platons noch einmal in der Gestalt der Priesterin Diotima finden wird. Dasselbe scheint im Hinblick auf das zu passieren, was Heinse mit den Vorsokratikern im Ardinghello erreicht, besonders wenn wir über Vereinigung von Immanenz und Transzendenz sprechen. Es scheint mir deswegen inadäquat zu behaupten, dass "Hölderlin den Weg zur Konzeption einer Immanenz des Absoluten als absoluter Immanenz eines in sich vollendeten Seins im Ausgang von Platons Idee der Schönheit findet". Vgl. BREMER 1998, 185.

<sup>122</sup> Beißner weist darauf hin, dass nicht nur 'Brot und Wein', sondern auch 'Der Rhein' Heinse gewidmet worden sind. Vgl. dazu StA II.2, 722. Bei der Aufbau der Gedichten 'Ganymed', 'An die Madonna', 'Der Vatikan', und 'Griechenland' 1. Fassung sind Elemente intergriert worden, die auf Heinse zurückzuführen sind, wie in der Forschung bereits bekannt ist.

uns die Freude verbieten? / Göttliches Feuer auch treibet, bei Tag und bei Nacht, / Aufzubrechen. (...) [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA I, 287) Hölderlin beruft sich im Gedicht offensichtlich auf seinen 'Meister' Wilhelm Heinses, wie in der Hölderlin-Forschung längst bekannt ist.<sup>123</sup> Das Bild des 'Heiligen Dionysos' ist darüber hinaus seit dem ersten Buch Heinses namens 'Laidion und die eleusinische Geheimnisse' (1774),<sup>124</sup> in welchem die 'Geheimnisse der Sinnlichkeit' verkündet werden, wie Volker Riedel bereits merkte,<sup>125</sup> und außerdem in 'Hildegard von Hohenthal' (1795/1796) ein prägendes und konstantes Bild in seinen literarischen Schriften.<sup>126</sup> Aus diesem Grund ist es nicht überraschend, dass Hölderlin sein Bild von Dionysos und seine poetisch-musische Nomenklatur sehr Heinses Romanen zu verdanken hat. Relevant für vorliegende Untersuchung sind aber die Verse 83/88 dieses Gedichts, das vielleicht als Zeichen der Dankbarkeit 'seinem Meister' gewidmet wurde.

Kommen sie selbst und gewohnt werden die  
  Menschen des Glücks  
Und des Tags und zu schauen die Offenbaren, das Antlitz  
    Derer, welche, schon längst **Eines und Alles** genannt,  
Tief die verschwiegene Brust mit freier Genüge gefüllet,  
    Und zuerst und allein alles Verlangen beglückt;  
So ist der Mensch; wenn da ist das Gut, und es sorget  
  mit Gaben  
Selber ein Gott für ihn, kennet und sieht er es nicht.  
[Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA I, 288)<sup>127</sup>

Im Gedicht wird von dem lyrischen-Ich 'das Antlitz derer, welche schön längst 'Eines und Alles' genannt werden, angesprochen. Es handelt sich offensichtlich um die Formel 'Hen kai Pan', die Hölderlin in unmittelbarer Verbindung mit seinem Meister Heinses in das Gedicht einfügt. Die Heinses-Forschung hat bereits gezeigt, dass der Verfasser des 'Ardinghello' sich zwischen 1774 und 1778 gründlich mit den Vorsokratikern beschäftigt hatte, wie in seinen Tagebüchern und Aphorismen

<sup>123</sup> Ferner weist Beißner darauf hin, dass durch die Formeln 'Du'; 'dich'; 'Freund!' und besonders 'sagst Du' die Inszenierung eines Gesprächs mit Heinses vorgestellt wird. HÖLDERLIN StA II.2, 617.

<sup>124</sup> Hegel widmet Hölderlin das Gedicht 'Eleusis' (August, 1796), in welchem er über die eleusinischen Geheimnisse berichtet, die beide mit großer Wahrscheinlichkeit in einer gemeinsamen Lektüre des ersten Buches Heinses gewonnen hatten. Im Vergleich zu den älteren Forschungen Hegels sieht Christoph Jamme dieses Werk Wilhelm Heinses als eine mögliche Quelle von Hegels 'Eleusis'. Über Heinses 'Ardinghello' schweigt jedoch Jamme. Vgl. JAMME 1983, 134.

<sup>125</sup> Vgl. RIEDEL 2000, 175.

<sup>126</sup> Max Baumer schildert das Phänomen des Dionysischen im Werk Heinses, ohne jedoch seinem ersten Buch viel Beachtung zu schenken. Vgl. BAUMER 1966, 40-161. Mit dem Einfluss der Musiktheorie Heinses auf Hölderlins Poetik beschäftigt sich besonders Ulrich Gaier. Vgl. GAIER 1996.

<sup>127</sup> Gisela Wagner weist darauf hin, dass im 'Brot und Wein' die pantheistische Formel des Xenophanes vorkommt. Auf die Verbindung dieser Formel mit Heinses 'Ardinghello' stößt sie jedoch nicht. Vgl. WAGNER 1983, 16.

nachzulesen ist.<sup>128</sup> Seit Ende des Jahres 1783, d.h. seit seiner Rückkehr aus Italien, wo er Venedig, Florenz und Rom besucht hatte, bis er 1786 eine Stelle als Privatbibliothekar beim Kurfürsten von Mainz bekam, wohnte Heinse, wiederum wegen finanzieller Engpässe, bei Johann Georg und Friedrich Heinrich Jacobi in Düsseldorf, die zusammen mit dem Dichter J. W. L. Gleim die Kosten der Reise übernommen hatten.<sup>129</sup> Bis zum Spätsommer 1785 arbeitete Heinse an seinem Roman 'Ardinghello', der zunächst im Jahre 1787 anonym erscheint. In diesem Roman sind direkte Zitate der Vorsokratiker zu finden, die in *corpori* des Textes bearbeitet werden, woraus man die Meinung Heinses über die Entstehung der Welt und den Bezug zu Religion und Gottheit rekonstruieren kann.<sup>130</sup>

Sein Aufenthalt in Düsseldorf bei den Jacobis führt zu einer gemeinsamen Beschäftigung mit den Vorsokratikern, die sich bei Heinse im 'Ardinghello' und bei Jacobi in seinen 'Spinozabriefen' niederschlägt. Einige Pointen dieser Auseinandersetzung Heinses mit der Philosophie der Vorsokratiker erscheinen im zweiten Band seines Romans und sollen hier im Folgenden diskutiert werden. Die Rezeption der Vorsokratiker bei Jacobi wird im nächsten Kapitel zu diskutieren sein. Da

---

<sup>128</sup> Vgl. HEINSE SW VIII.1, 56 ff. Was die Quellen der Rezeption der Vorsokratiker bei Heinse angeht, ist es relativ unproblematisch, die genauen Quellen zu bestimmen. Es scheint so zu sein, als ob Heinse prinzipiell durch Plato (im 'Ardinghello' werden buchstäblich 'Timaios', 'Symposion', 'Republik' und 'Nomoi' zitiert), Aristoteles (Metaphysik und Physik) u. a. die Vorsokratiker gekannt hätte, wie in der Heinse-Forschung bereits untersucht wurde. Einige Aufzeichnungen von Bayles 'Historischen Kritischen Wörterbuch' scheinen ebenfalls eine wichtige Rolle gespielt zu haben sowie das Werk von Ralph Cudworth 'The true Intellectual System of the Universe', da Heinse den Begriff 'Hylozoismus' kannte. Vgl. dazu HEINSE SW VIII.3, 189. Manche Stellen werden jedoch in diesem Kapitel mit der Original-Quelle der von Heinse gelesenen Autoren verglichen. Die Arbeit von Walther Brechts (1911) schildert mit großer Akribie die historische Quelle des 'Ardinghello'. Er konzentriert seine Untersuchung jedoch nicht auf die Rezeption der Vorsokratiker. Die einschlägigen Arbeiten, die sich der Rezeption der griechischen Philosophie bei Heinse widmen, sind die 'Heinse-Studien' von Max L. Baumer sowie seine Einleitung für die Reclam-Ausgabe des 'Ardinghello' und darüber hinaus die maßgebende Arbeit Heinrich Mohrs "Wilhelm Heinse - das Erotisch-religiöse Weltbild und seine Naturphilosophischen Grundlagen." (1971) Ein wichtiger Aspekt wurde aber in der Heinse-Forschung übersehen und betrifft seine Interpretation von Spinoza, die am Ende dieses Kapitels im Hinblick auf eine Position von Dieter Henrich diskutiert wird. Einige Punkte von Heinses Rezeption der griechischen Philosophie müssen rekonstruiert werden, um einen Kontrast zwischen dem bislang sowohl in der Heinse- als auch in der Hölderlin-Forschung unter dem Etikett 'Spinoza' oder 'Spinozismus' Interpretierten zu gewinnen.

<sup>129</sup> Heinse hatte schon, bevor er zu Fuß nach Italien gewandert war, bei den Brüdern Jacobi gelebt (seit dem Frühjahr 1774). Diese Tatsache ist für Hölderlins Rezeption der Philosophie der Vorsokratiker besonders wichtig, weil genau aus den Konsequenzen, die diese beiden für die jeweiligen philosophischen und literarischen Projekte ziehen - und unter Konsequenzen verstehe ich hier offensichtlich ihre gemeinsame Rezeption der Vorsokratiker - Hölderlin seine Konzeption gewinnen wird (was wichtig ist für die Konstitution dessen, was ich hier unter der Formulierung 'ontologische Zirkularität' verstehe).

<sup>130</sup> Heinse ediert zu dieser Zeit (1774-1780) zusammen mit Jacobi in Düsseldorf auch die Damenzeitschrift "Iris" (1774-1776), die für diese Forschung eine Nebenrolle spielt. Seine Reise nach Italien beginnt im Juni 1780 und endet im September 1783. Sowohl die genauere Datierung der Reise als auch die Informationen über den Inhalt der Gespräche zwischen Heinse und Jacobi können uns die Briefe, die Heinse während seiner Reise an Jacobi schickt und unlängst in der Gesamtausgabe Jacobis

sich das Bild der altgriechischen Philosophie im Roman als extrem wichtig für diese Forschung erweist, werde ich sie in diesem Kapitel rekonstruieren, um aus ihr die These dieser Arbeit gewinnen zu können.

Der Roman handelt von einer Reihe abenteuerlicher Episoden aus dem Leben der Hauptfigur, des Venezianers Ardinghello, der eine Reise durch das Italien der Renaissance unternimmt. Dem Verfasser nutzt das Szenario um seine philosophischen, musikalischen, politischen und kunsttheoretischen Themen in Verbindung mit geschichtlichen und ästhetisch-moralischen Werten zu diskutieren. Italien war nicht willkürlich als der Schauplatz zur Inszenierung um Heinses ästhetischem Sensualismus gewählt. Italien ist das Land, in welchem Heinses dionysische Vorstellung der Kunst sich materialisieren lässt. Er stellt in den Vordergrund seiner ästhetischen Ansichten den Genuss und die sinnliche Wahrnehmung,<sup>131</sup> eine Position, die eine kontroverse Rezeption in der damaligen Gesellschaft hervorgerufen hat.<sup>132</sup>

Die Literaturforschung spricht deswegen nicht ohne Recht über den ersten europäischen 'Renaissanceroman' (Baumer/Riedel), in welchem ein 'ästhetischer Vitalismus' der Renaissance die Handlung des gesamten Buches durchdringt und dem Verfasser ermöglicht, sich über die Malerei, Musik, Poesie und Philosophie zu äußern.

---

veröffentlicht worden sind, bezeugen. (Vgl. Br. 576, 580, 585, 595, 600, 626, 628, 630, 635, 661, 679, 683, 699, 723, 752, 764, 773, 785, 786, 797, 815, 857, 866, 884, 890, 905, 933 und 992.)

<sup>131</sup> 'Genuss' ist für Heinses prinzipiell das Motto überhaupt der Weltordinierung. "Bewegung ist Streben nach Genuß oder Flucht vor Leiden. Genuß ist Berührung. Ruhe deren möglichste Fülle und Werden eines neuen Ganzen, das wieder nach Berührung trachtet. So fühlt sich das Wesen und taumelt von Zone zu Zone, durch alle Himmel des Weltalls." HEINSE SW IV, 318. Diese Idee gewinnt Heinses aus der Philosophie Demokrits. Vgl. DK B 74 "Versage dir jeden Genuß, der nicht zuträglich ist." und DK B 235 "Allen, die den Lüsten des Bauches frönen und in Speise, Trank oder Liebe das Maß überschreiten, dauern die Genüsse nur kurz und nur während des Augenblicks, so lange sie eben essen und trinken; die Leiden aber [danach] sind zahlreich [und langwierig]. Diese Begierde stellt sich eben stets wieder nach denselben Dingen ein, und sobald ihnen wird, was sie begehren, ist der Genuß rasch verflogen und sie haben nichts davon als einen Augenblick der Lust: dann stellt sich wieder dasselbe Bedürfnis ein." Die Interpretation Heinses dieser beiden Fragmente lautet: "Nehmen wir nach dem Demokrit in be[i]den Urform an und denken sie uns zum Exempel vollkommen rund. Und sie werden nicht satt werden, sich umeinander zu bewegen und sich zu berühren. Platt oder eckicht: Und sie werden aneinander festhängen, weil sie nicht herum können. Eckicht und rund be[i]sammen: Vermischte Empfindung, Freude und Leid." Vgl. HEINSE SW IV, 318. Genuss wird am Ende des Romans der Grund für die Glückseligkeit sein: 'Wirkliche Glückseligkeit besteht allezeit in einem unzertrennlichen Drei: in Kraft zu genießen, Gegenstand und Genuß' und wird gleichzeitig Motto des utopischen Staates in Griechenland sein: 'Kraft zu genießen, oder welches einerlei ist, Bedürfnis gibt jedem Dinge sein Recht; und Stärke und Verstand, Glück und Schönheit den Besitz'.

<sup>132</sup> "Schiller und Goethe stehen in ihren relativ späten Aussagen über den *Ardinghello* auf der negativen Seite und haben für lange Zeit das Urteil der nachfolgenden Generationen von Literaturhistorikern einseitig bestimmt. Beide benutzen Heinses Roman eigentlich nur als negatives Beispiel, um ihre eigenen idealistischen und klassischen Ansichten herauszustellen" [...] "Beide, Goethe und Schiller, verwerfen ihn unter ästhetischem Vorwand, in Wirklichkeit aus moralischen Gründen." Vgl. BAUMER 1998, 644f. Das damalige Urteil über Heinses *Ardinghello* lässt sich in dem von Gertrud Theile erwähnten Satz des damaligen Literaturpapstes Gervinus zusammenfassen: "Den Ardinghello gelesen, Pfui!" Vgl. THEILE 1998, 7.

Was sich für diese Rekonstruktionsarbeit als wichtig erweist, ist offensichtlich, wie der Verfasser das Bild Griechenlands im Roman darstellt, und um noch spezifischer zu sein, wie Heinse seine ästhetisch-utopische Vision der Antike durch die Funktionalisierung der Philosophie der Vorsokratiker aufbaut. Es ist das Verdienst Heinrich Mohrs<sup>133</sup> und im Besonderen von Max L. Baumer,<sup>134</sup> den Bezug Heinses zur Philosophie der Vorsokratiker und zur antiken Philosophie überhaupt ausführlich behandelt zu haben. Ein wichtiger Aspekt wurde jedoch in ihren Forschungen übersehen und betrifft Heinses Auffassung von der Philosophie Spinozas. Die exzellenten Rekonstruktionsarbeiten von Mohr und Baumer haben u.a. nicht gezeigt, inwiefern Heinses ästhetische Position und Funktionalisierung der antiken griechischen Philosophie inkompatibel mit dem Rationalismus Spinozas ist. Indem gezeigt wird, dass Heinse seinen Pantheismus in Anlehnung an die Philosophie der Vorsokratiker und nicht in Anlehnung an Spinozas Philosophie konstruiert, wird es möglich für die These zu plädieren, dass Hölderlins Rezeption der altgriechischen Philosophie, die er größtenteils aus der Lektüre um Heinses 'Ardinghello' gewinnt, ebenfalls als inkompatibel mit dem Rationalismus von Spinoza verstanden werden muss. Ich gehe von der Hypothese aus, dass die Formel 'Hen kai pan', die Hölderlin in seiner Poetik mehrmals verwendet, aus seiner Lektüre des 'Ardinghello' kommt, und schließe aus diesem Grund meine Position an Baumers Position an. Heinse verwendet diese Formel im Roman, wie in der Heinse-Forschung bekannt ist, als Ergebnis seiner Auseinandersetzung sowohl mit der eleatischen als auch der jonischen Philosophie. Er spricht nicht nur vom 'Sein' sondern ebenfalls vom 'Werden', womit sich sein 'Eins und Alles' als eine dynamische Formel der Totalität erweist, in welcher Gott in der Realität als eine dynamische Multiplizität von Elementen erscheint. Prima Vista scheint dieses Verfahren mit der Philosophie Spinozas etwas Gemeinsames zu haben. Im Grunde genommen richtet sich Heinses Pantheismus als Revitalisierung der Antike *gegen* Spinoza, was sowohl die Heinse- als auch die Hölderlin-Forschung bislang übersehen hat. Genau dort scheint Hölderlins Auffassung eines 'lebendigen Seins', eines 'Seins im einzigen Sinne des Wortes' zu residieren, das in Jacobis Buch noch einmal auftaucht, wie noch im nächsten Kapitel zu behandeln sein wird. Ich werde in der zweiten Hälfte dieses Kapitels auf diese Problematik durch die Analyse einer Position von Dieter Henrich zurückkommen, der von diesem Missverständnis profitiert. Zunächst muss die

---

<sup>133</sup> Vgl. MOHR 1971.

<sup>134</sup> Vgl. BAUMER 1966, BAUMER 1967 und BAUMER 1998.

Rezeption der Vorsokratiker bei Heinse nicht nur rekonstruiert, sondern erweitert werden, damit es bewiesen werden kann, inwiefern Informationen, die im Roman, in Aphorismen und in Tagebüchern Heinses vorkommen, mir ermöglichen, die These zu vertreten, dass Heinses Pantheismus sich in der Tat als ein Anti-Spinozismus erweist. Wie wichtig sich das Bild Griechenlands für die konzeptionelle Struktur des Romans Heinses erweist, wird beispielsweise von Walther Brecht zusammengefasst. Brecht berichtet, dass die Formulierung 'glückseligen Inseln' im Roman das alte Griechenland verkörpert. (BRECHT 1911, XVI) Die Handlung des Romans wird so konstruiert, damit Heinse in Anlehnung an 'Griechenland und das Archipel' sein 'ästhetisiertes und kraftvolles Leben' darstellen kann. (Ebd. XVI) Das Bild Griechenlands dirigiert, so Brechts Position, die erzählerische Montage des Romans. Er geht von dem Prinzip aus, dass das 'Zentrum' nicht nur des Romans, wohin alle Handlungen tendieren, sondern auch von Heinses ästhetischen Überlegungen, die er hier mit den Formulierungen 'Schönheitsgenuss' und 'ästhetisches und kraftvolles Leben' zusammenfasst, am Schluss des Romans dargestellt wird. Wenn es wirklich so ist, dann ist die Krönung des Romans die Beschäftigung mit antiker Philosophie, denn im vierten Teil des zweiten Bandes des Romans beschäftigt sich Heinse fast ausschließlich mit Kunst und griechischer Naturphilosophie. Anders als an anderen Stellen des Romans wird hier das dialogische philosophische Gespräch in Form des Gedankenaustauschs zwischen 'Ardinghella' und 'Demetri' (gr. γα/γη-ματήρ - 'Muttererde') wieder belebt. Dieser Teil des Romans besteht aus vier Briefen: der erste mit der Datierung 'Rom, Oktober'; der zweite 'Rom, November' und die zwei letzten Briefe mit der Datierung 'Rom, Dezember'. Im letzten Brief dieser Briefreihe soll Heinse erstmals in der Geschichte der deutschen Literatur die Philosophie verschiedener Vorsokratiker mit großer Ausführlichkeit nicht nur präsentiert und problematisiert, sondern seine eigene Position in der Auseinandersetzung mit ihnen gebildet haben.<sup>135</sup> Am Anfang des ersten Briefes äußert er sich über die Philosophie in einer Analyse der 'Schule von Athen' von Raffael.

Die 'Schule von Athen' ist ebenso ein geistig[es] Bild der Philosophen beysammen. **Pythagoras** fängt an, Sokrates folgt, alsdenn kömmt Plato mit dem Aristoteles und weiter Archimed. Die Gruppe des letztern mit den vier Jünglingen ist wirklich unaussprechlich schön und reizend, ein entzückend Bild von einem Meister mit seinen Schülern; die Aufmerksamkeit zweier, die Verwunderung und Begeisterung des Aufblickenden besonders göttlich hingezaubert, gerade **im Momente**, wo er die Erklärung des schweren Problems findet [...]. Der eine studiert; der andre begreift, der dritte hat's begriffen und verwundert sich;

---

<sup>135</sup> Die Rekonstruktion des Bildes der Philosophie der Vorsokratiker in der deutschen Literatur, was die Rezeption Hölderlins angeht, beschränkt sich häufig auf die Lektüre des Buches des Diogenes Laertius, was für das Verständnis von Heinses 'Ardinghella' ein völlig ungenügendes Ergebnis darstellen würde.

und der vierte frohlockt und möchte jemand, der's auch lernte. [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW IV, 214 ff)

Infolge dieser Stelle kommentiert Heinse philosophisch-theologische Themen in der Malerei Raffaels.<sup>136</sup> Heinses Auseinandersetzung mit Kunst und Theater beherrscht die Thematik sowohl des ganzen ersten als auch des ganzen zweiten und dritten Briefes. Der wichtigste Brief, der die Rezeption der vorsokratischen Philosophie beschreibt, ist der vierte. In über 50 Seiten werden ausführlich, wie bereits Baumer rekonstruiert hat, die entscheidenden Elemente der vorsokratischen Philosophie präsentiert. Von Platons 'Nomoi' ausgehend, artikuliert Heinse seinen Argumentationsprozess im Rekurs auf das Element 'Feuer' von Heraklit. "Überhaupt hielten die [meisten] alten Philosophen das Feuer für das Göttlichste in der Natur." (HEINSE SW IV, 279)<sup>137</sup> Sein Ziel ist, Philosophie und Theologie zusammen zu verstehen. Infolgedessen werden hier 'Gott', 'Feuer' und 'Natur' als komplementäre Begriffe betrachtet. Im Anschluss an diese Stelle illustriert Heinse im Rekurs auf mehrere griechische Gelehrte, wie sich im Theater und in der Dichtung die Meinung der Griechen über die Totalität komplementär offenbarte.

Die großen Dichter dieser hohen Zeiten für die Menschheit, fiel ich ein, hatten um eine Stufe natürlich[e]re Metaphysik und nahmen das [S]innlich[e]re und [N]ähere. Sie meinten, wir schöpften die bewegende Kraft mit dem **Athem**, und sie se[i] in der **Luft** befindlich, und nannten sie **Zeus**, nach dem wörtlichen Sinn, *wodurch sie lebten*; und einige Philosophen schlugen sich zu ihrer Parthey. *Sophokles* sagt: 'Zeus, der alles faßt, in alles dringt, uns näher verwandt ist, als Vater, Mutter, Bruder, Schwester.' Und an einem andern Orte: 'Welcher Menschen Übermut, o Zeus, hemmt Deine Macht, die der uralte Schlaf nicht ergreift und die unermüdlichen Monde! Und alternd durch der Jahre Wechsel nimmst Du Herrscher den strahlenden Glanz vom Olymp ein; Dir ist der Augenblick, die Zukunft und Vergangenheit untertan. Und *Euripides* sagt geradezu: 'Siehst Du über und um uns den **unermesslichen Äther**, der die Erde mit frischen Armen rund umfängt? Das ist Gott!' Und *Aristophanes*, sein Antagonist, ruft ebenso aus: 'Unser **Vater Äther**, heiligster, aller **Lebengeber**!' Und *Pindar* ging schon vorher noch weiter, und singt stolz in lyrischer Begeisterung: 'Eins das Geschlecht der Menschen! Eins das der Götter! Alle beide atmen von Einer Mutter.' [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW IV, 279)<sup>138</sup>

<sup>136</sup> "[Bei] Raffael herrscht eine Wirklichkeit, wobei man über die frische Kraft seiner Phantasie erstaunen muß. Sein heiliger Gregorius muß ein Theolog sein, sein Pythagoras ein Philosoph und keine andere Menschen [...] Die Schule von Athen ist mir das angenehmste von allen seinen Werken: eine solche Fülle von Heiterkeit und Ruhe kommt mir daraus entgegen; ob das Ganze im Grunde gleich einen Streit vorstellt, nämlich den Sieg der Aristotelischen Philosophie über die Platonische, wie die triumphierenden und widerlegten Gesichter zeigen. Alles neben den beiden großen Helden scheint sich darauf zu beziehen. Plato hat zur Seite den Sokrates mit dem Alkibiades und den Pythagoras, Aristoteles den Kardinal Bembo und Archimed. Wahrscheinlich fehlen deswegen Epikur und Zeno mit ihrem Anhang. Welche vollkommene Meisterstücke sind darin Pythagoras, Sokrates, Plato, Aristoteles, Archimed oder Bramante mit dem jungen Herzoge von Mantua! **Alles ist hier so Natur, daß man die Kunst vergißt und nicht an sie denkt**: so voll und verliebt darein und fertig war der Meister." [Hervorhebung M. G.] Vgl. HEINSE SW IV, 216. Vermutlich gewinnen Hölderlins/Hegels ästhetische Konzeptionen an diesem letzten Satz dieses Zitates ihre ersten Farben.

<sup>137</sup> Es scheint mir, dass Heinse das Fragment DK B 30 von Heraklit vor Augen hat - "Diese Weltordnung, dieselbige für alle Wesen, hat kein Gott und kein Mensch geschaffen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, nach Maßen erglühend und nach Maßen erlöschend." Platon spricht davon im zweiten Buch seiner 'Nomoi', an Stelle, an welcher über den Genuss und über Dionysos diskutiert wird. Vgl. dazu PLATON IX, 155. [Nomoi 666a].

<sup>138</sup> Wichtig ist, auf die Formulierungen 'Zeus', 'Äther', 'Himmel' hinzuweisen, mit der Hölderlin später in seinem Gedicht "An den Aether" von 1797 bewusst auf Heinses *Ardinghello* rekurriert. Der Äther ist bei Heinse das lebendige Prinzip des Weltalls. "Alles wechselt miteinander ab und geht wieder in das Eins

Es ist wichtig bereits hier merken zu können, dass einige Elemente, die ebenfalls in Bardilis *Epochen* präsent sind, sehr deutlich im Rekurs auf die griechische Literatur und Theologie thematisiert werden. Die Idee, die davon ausgeht, dass die 'Luft' von den Antiken zunächst als 'bewegende Kraft', dann als 'Athem', nämlich als Verkörperung des Lebens und potenziert als 'Äther' oder 'Zeus' verehrt wurden, zeigt, inwiefern die Griechen nach Heinses Auffassung, ihre Konzeption einer Religion im Rückgriff auf Naturelemente konstruiert haben. Die 'Luft' erweist sich in diesem Kontext als das minimale Zeichen des Lebens, nämlich als organisatorisches Urprinzip, aus dem die Griechen ihre Religion erschaffen haben. Dieses Prinzip ist aus der Perspektive der Philosophie der Vorsokratiker nicht anders als die ἀρχή das herrschende Ur-Prinzip der Totalität in der vorsokratischen Philosophie. Es ist deswegen nicht verwunderlich, wenn Heinse in einer strategischen Anspielung auf das griechische Theater und die Dichtung das Leitmotiv in seiner Auseinandersetzung mit der griechischen Kunst und Naturphilosophie annonciert, nämlich die Suche nach einer Einheit, mit pantheistischen theologischen Charakteristika.<sup>139</sup> Diese Einheit wird der Verfasser erstmals im Rückgriff auf die natürlichen Elemente artikulieren. Anders formuliert, Heinse dirigiert die Handlung des Romans, damit er in Anlehnung auf die 'ontische Materialität der Welt' seine Konzeption der Einheit entwickeln kann. Da heißt es:

Lassen wir aber auch noch einen Priester des Zeus mit seinem Pomp in diese Versammlung treten und die Religion seines Volks behaupten, weil wir einmal im erfreulichen Schwärmen der Phantasie darüber sind; 'Thoren Ihr alle!' ruft er aus; **'die Welt macht nur ein Ganzes**, und Ihr haltet euch an den Teil. **Alle verschiedene Urwesen in der Natur sind göttlich**, jedes so ewig als das andre, und keins kann von dem andern herkommen und geworden se[i]n. Rein abgesondert nennt wir sie **Elemente**; untereinander vermengt, für uns ohne Ordnung und Schönheit, nennen wir sie **Materie** [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW IV, 282)

---

zurück. *Vater Äther, aller Lebengeber!* Und so wird und vergeht ewig Alles, was ist. Das Holz zum Exempel brennt und wird Feuer, Rauch und Erde. Feuer und Rauch wird Luft, und Luft wird Wasser; und jedes kehrt wieder zurück, wo es herkam. Erde, Wasser, Luft und Feuer wird Pflanze, Pflanze Tier, Tier und Pflanze das Herz einer Victoria Colonna, der Kopf eines Machiavell. Form und Wesen, und Wesen und Form! das sind die zwei Pole des Weltalls, um welche sich alles herumdreht." HEINSE SW IV, 320.

<sup>139</sup> Im Anschluss an das vorige Zitat rekurriert Heinse auf Thales "Nach der ältesten Meinung seines Volks glaubte Thales das Göttliche im Wasser zu finden, weil alles Lebendige sich davon nährt und aller Same feucht ist." HEINSE SW IV, 280. Der Versuch Heinses auf das Binomium Gott/Wasser des Thales zu rekurrieren, um eine gewisse Erklärung für die Entstehung der Welt darzustellen, macht deutlich, dass er sich an dieser Stelle ganz primitiv mit Kausalitätsexplikationen begnügt und sich damit auf einer ontisch kosmologischen Ebene der Frage über die Entstehung der Welt bewegt. Das bezeugt seine Auseinandersetzung mit der Metaphysik von Aristoteles. Da heißt es: "Thales, der Urheber solcher Philosophie, nennt es Wasser (weshalb er auch erklärte, dass die Erde auf dem Wasser sei), wobei er vielleicht zu dieser Annahme kam, weil er sah dass die Nahrung aller Dinge feucht ist und das Warme selbst aus dem Feuchten entsteht und durch dasselbe lebt; (das aber woraus alles wird ist das Prinzip das Prinzip von allem; hierdurch also kam er wohl auf diese Annahme und außerdem dadurch, dass die Samen aller Dinge feuchter Natur sind, das Wasser aber für das Feuchte Prinzip seiner Natur ist." Vgl. ARISTOTELES 1989, 19 ff. [Metaphysik A, 983 b].

Was hier als 'Materie' bezeichnet wird, ist, dass auf einer ontischen Ebene alle 'Elemente' der Ausdruck einer 'Einheit' sind, nämlich eines göttlichen Ganzen, das unerschaffen und ungeworden ist. Diese Formulierung, die 'Welt macht nur ein Ganzes', deutet darauf hin, dass diese ungeschaffenen und ungewordenen Elemente als 'die Urwesen der Natur' interpretiert werden müssen, aus der als Vorbedingung 'die Idee der Totalität' aufgefasst werden muss. Man kann hier deutlich beobachten, wie Heinses erste Überlegungen über die 'Materie' im Rahmen einer kosmologisch-kosmogonischen Diskussion verbleiben, in welcher mythische Elemente inkorporiert werden. Weiterhin wird deutlich, inwiefern er in Anlehnung an diese Konzeption der Natur das Feld präpariert, die Philosophie der Vorsokratiker im Roman zu integrieren und bereits hier eine Auffassung der Religion vertritt, die nichts anderes als die moderne Auffassung von Religion darstellt. Dies ist der Grund dafür, dass der Verfasser aus der Behauptung, dass ein Element die anderen beherrschen muss, seine kosmische Theologie zu entwickeln versucht, in welcher die 'Luft' als die Gestalt von Zeus verstanden wird.<sup>140</sup>

Welches der König der Elemente ist: Luft oder Feuer? Wär[e] also der Streit be[i] den [g]riechischen Dichtern und Philosophen. Um das Höchste und Edelste zu se[i]n, muß er die Massen aller andern durchdringen, Gewalt darüber haben, sie an sich ketten und nach seiner eignen Natur formen und bewegen. [...] Das Element, das alles füllt, das sich am fre[i]esten und ungebundensten durch das Unermeßliche breitet, ohne welches nicht bestehen kann, was lebt, selbst das Feuer nicht, ist die **Luft**. Wir Trismegisten und Orpheu[s]e gaben ihm den Namen **Zeus** [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW IV, 283)

und später:

**Unsere Philosophen nehmen sich sehr in Acht, wenn sie von Seelen reden, auf Erde, Wasser, Luft und Feuer zu kommen. Nicht also die Griechen!** [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW IV, 286)

Erst dann wird in diesem Brief dargestellt, wie Einheit und Gott in der antiken Philosophie mit Hilfe der Elemente interpretiert worden sind. Anders als die kosmologische Interpretation, die seit Aristoteles und Theophrast das Bild der Vorsokratiker in der Geschichte der Philosophie bis in die Neuzeit prägte und in welcher die Elemente als 'Urstoff' oder 'Urmaterie' der Welt verstanden wurden, versucht Heinse aus der Komplementarität deren philosophische Positionen zu verstehen. Diese komplementäre Position der jonischen und eleatischen Naturphilosophie gewinnt Heinse überwiegend aus der Aristotelischen Interpretation der Vorsokratiker, wie bereits Mohr und Baumer gezeigt haben. Heinse liest sie jedoch durch Aristoteles gegen Aristoteles.

---

<sup>140</sup> Fragment DK B 2 von Anaximenes "Wie unsre Seele Luft ist und uns dadurch zusammenhält, so umspannt auch die ganze Weltordnung Odem (Athem) und Luft." (Übers. Diels-Kranz)

In seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie der Vorsokratiker findet Aristoteles seine eigene Philosophie. Er versteht das konstitutive Prinzip der Wirklichkeit der Vorsokratiker (ἀρχή) unter dem Licht seiner eigenen philosophischen Prämisse, d.h. er versteht das Prinzip (ἀρχή) als Ursache (αἰτία) und versucht beide mit Hilfe der Philosophie der Vorsokratiker zu begründen. Aristoteles unterteilt den Begriff 'Ursache' in seiner 'Metaphysik' in vier unterschiedliche, aneinander gebundene Definitionen, nämlich Materialursache (causa materialis), Formalursache (causa formalis), Wirkursache (causa efficiens) und Endursache (causa finalis). Das ermöglicht ihm, das Wasser Thales' beispielsweise auf den von ihm kreierten Begriff einer materiellen Ursache (causa materialis) zu reduzieren, obwohl *Wasser* - verstanden als ἀρχή<sup>141</sup> - eher zu einer *causa efficiens* tendieren würde. Durch diese Interpretation eröffnet sich eine völlig neue Möglichkeit des Verständnisses der Theorien dieser Philosophen, die bis heute Konsequenzen für die Interpretation ihrer Philosophie anbietet.<sup>142</sup>

Obwohl Heinse seine Lektüre der Philosophie der Vorsokratiker überwiegend aus den Schriften des Aristoteles entnimmt, stützt er sich nicht auf die logisch argumentativen Überlegungen des Peripatetikers, sondern bildet seine eigene Position heraus. Heinse erkennt, dass 'Feuer', 'Wasser', 'Luft' und 'Erde' einfache Namen sind, die am besten die Unternehmen verschiedener Vorsokratiker ausdrücken, die die Welt in einer Einheit anzuschauen und in einem unveränderten Prinzip zu erfassen suchten, obwohl es für ihn nicht klar war, wie sie darauf gekommen waren. "Alles Göttliche war von Ewigkeit da und begattet sich in der Flut der Zeit zu immer neuem Leben. (Wird unten in der Rotunde gelehrt) Schwer zu errathen bleibt immer, wie Thales und Heraklit auf den Gedanken kamen, von Wasser und Feuer alles herleiten zu wollen"

<sup>141</sup> In Cudworths 'True Intellectual System of the Universe', einem Werk, das sich in der Bibliothek Jacobis befand, zu dem Heinse während der Fertigstellung seines Romans Zugang haben konnte, befindet sich eine Interpretation der 'causa efficiens', die im Bezug auf die Philosophie Empedokles' entwickelt wird. Cudworth spricht von 'Philia' und 'Neikos' als "active cause" der Realität, als dynamischen Prinzip der Realität, als "principle of motion" und entwickelt damit eine kinetische Erklärung des empedokleischen Gesetzes der 'Bindung' und 'Auflösung' der 'Elemente'. Vgl. CUDWORTH 1977, 25. Die Philosophie Empedokles steht in voller Kongruenz mit Heinses 'sensualistischer Interpretation' der Realität, die in der Forschung als 'dionysisch' bezeichnet wurde und die Heinse im 'Ardinghello' entfaltet.

<sup>142</sup> Diese Interpretation wird in der *Metaphysik* klar dargestellt. Da heißt es: "Thales soll jedoch auf dieser Weise über die erste *Ursache* ausgesprochen haben. [θαλῆς μόντοι λέγεται οὕτως ἀποφῆνασθαι περὶ τῆς πρώτης αἰτίας]." ARISTOTELES 1989, 19 ff. [Metaphysik, A, 984a 1 ff] ; "Keiner indessen von denen, die die Einheit des Alls lehrten, kam zu der Einsicht, daß eine derartige *Ursache* [αἰτία] anzunehmen sei, es sei denn etwa Parmenides, und dieser doch auch nur insofern, als er nicht bloß eine, sondern im Grunde zwei *Ursachen* [αἰτίαι] setzt." ARISTOTELES 1989, 23 [Metaphysik, A, 984b, 1 ff] (23); "Empedokles also hat im Gegensatz zu den früheren Philosophen als Erster diese *Ursache* [αἰτία]

(HEINSE SW VIII.2, 184) Heinse stellt fest, dass Thales und Heraklit mit 'Wasser' und 'Feuer' nach der lebendigen Totalität, nach dem Ursprung aller Phänomene der Realität (ἀρχή) suchten. Daraus bildet Heinse seine Grundannahme, die auf der Idee beruht, dass die physischen Elemente nicht als bloße stoffliche Ursachen der Welt verstanden werden sollen, sondern vielmehr als der Ausdruck der Idee der dynamischen Einheit begriffen werden müssen. Die Dynamik versteht er in voller Kongruenz mit den Propositionen von Empedokles, der die Welt als 'Begattung von Elementen' gesehen hat. Heinses Ziel ist es eigentlich, eine gewisse Mobilität in das unitäre System der Eleaten einzuführen. Die Realität ist eigentlich ein 'Sein', aber ein dynamisches lebendiges Sein. "Ohne Eins [das Sein], das sich in verschiedene Formen verwandelt, bleibt alles völlig unerklärlich." (HEINSE SW IV, 333)<sup>143</sup> Die Suche Heinses, wie es hier deutlicher wird, ist die Suche nach dieser 'Einheit'. Zunächst ontisch gerichtet, versucht er, in der Zusammensetzung und Trennung der Elemente dieses Gemeinsame zu finden. Das führt ihn zu Heraklit.

Warm und trocken ist das Feuer. Warm und feucht die Luft. Kalt und trocken die Erde. Kalt und feucht das Wasser. Mit Flamme und Eis fängt Stockung und Zerstörung an, daraus keine Zeugung. Wenn Feuer sich in Luft verwandelt, braucht es nur die Feuchtigkeit anzunehmen, und so wenn Wasser sich in Erde: nur die Trockenheit. Wasser wird Luft durch die Wärme; Luft wird Wasser durch die Kälte. Feuer wandelt sich in Erde durch die Kälte; Erde in Feuer durch die Wärme. Leicht ist dann der Übergang einer Natur in die andre und leicht Werden und Zeugen. Wenn aber Feuer Wasser werden soll, und Wasser Feuer; Luft Erde und Erde Luft: dann ist ein doppelter Damm durchzustürmen; allein der Schleichweg ist bald gefunden. Feuer wird erst entweder Luft oder Erde; und so bleibt der Übergang auch be[i] den andern immer leicht. (HEINSE SW IV, 293 ff.)

Mischung und Verwandlung der Elemente werden im Gewebe des Textes integriert und literarisch thematisiert. Im Rekurs auf die 'Physik' des Aristoteles sucht Heinse nach der Einheit in der Verschiedenheit und Transformation der physischen Elemente. Dieser Verwandlungsprozess der Elemente war schon philosophisches Thema bei Heraklit. Im Fragment DK B 36 wird diese Idee eingebracht: "Der Seelen Tod ist Wasser zu werden, für Wasser aber Tod Erde zu werden. Aus Erde aber wird Wasser und aus Wasser Seele." Was Heraklit in diesem Fragment entfaltet, steht in voller Kongruenz mit dem Fragment DK B 76, das lautet: "Feuer lebt der Erde Tod und Luft lebt des Feuers Tod; Wasser lebt der Luft Tod, die Erde den des Wassers."<sup>144</sup> Heraklit

---

als geteilt eingeführt, indem er nicht eine *Ursache* der Bewegung aufstellte, sondern verschiedene und entgegengesetzte." ARISTOTELES 1989, 27. [Metaphysik, A, 985a, 29 ff]

<sup>143</sup> Dieser Satz steht in voller Kongruenz mit dem Schlusssatz des Dialoges 'Parmenides' von Platon. Da heißt es: "Denn ohne Eins ist es unmöglich Vieles vorzustellen." Vgl. PLATON VII, 123 [166b]. Heinse beginnt die Diskussion über die Entstehung des 'lebendigen Eins' aus den verschiedenen Elementen ab der Seite 329 des 'Ardinghello'. Vgl. HEINSE SW IV, 329 ff.

<sup>144</sup> Heinse hat ebenfalls das Fragment DK B 53 gekannt, wie aus mehreren Stellen sowohl in 'Ardinghello' als auch in seinem Tagebuch zu sehen ist. Da heißt es: "Die Zeiten, wo bellum omnium contra omnes

hat versucht, aus gegensätzlichen Instanzen ein Gemeinsames zu finden, anders formuliert, aus widersprüchlichen paradoxen Gegensätzen eine Identität zu deduzieren. Widerspruch bildet sich Heraklits Auffassung nach im *Werden der Dinge*, das heißt, indem die Realität 'sich verwandelt', indem die Dinge etwas *werden*, negieren sie das 'Gewesene', um das 'Neue' zu ermöglichen, das 'Neue' konserviert jedoch selbst nach der Verwandlung etwas des gewesenen Zustandes, aber die Realität bleibt in einer zeitlichen Dynamik der Konfiguration und Zerstörung der Konfiguration, im 'Werden' und im 'Auflösen'. Die Grundstrukturierung der Realität residiert für Heraklit im 'Paradoxon', nicht nur, weil die dynamische Bewegung der Realität zeitlich als widersprüchlich gedacht werden kann, sondern auch, weil ihm die Multiplizität der Realität widersprüchlich scheint. Die Welt erweist sich für Heraklit als Widerspruch, als paradoxikalisch und genau dieses versucht er zu verkünden. Das erreicht er, wie Gadamer mit Recht vermutet, indem er "philosophische Wortspiele baut, in welchen die Gegensätze vereinigt werden, und in dieser Vereinigungsinstanz die Gegensätze jedoch als Gegensätze bewahrt bleiben."<sup>145</sup> Das kann man aus vielen seiner Fragmente ablesen.<sup>146</sup> 'Mischung' und 'Trennung' sind wie Hölderlin in 'Brot und Wein' poetisiert -

---

war, sind, nach aller Geschichte, immer die glücklichsten Zeiten für die Menschheit gewesen. Gefahr spi[e]ßt den Kopf und harnischt das Herz. Der Mensch ist ein Raubthier; und zwar das größte. Wozu hätte er sonst den Verstand von andern Geschöpfen zum Eingenthum? Seine greiffende Bildung? Zum Säen und Pflanzen und Frucht einärndten und abnehmen warlich nicht allein; dazu brauchts den viel fassenden und verbindenden Geist nicht." HEINSE SW VIII.1, 98; und auch "Deswegen ist der Stand der Natur ein Stand des Krieges. [...] Der Krieg richtet grauliche Verwüstungen an, es ist wahr; bringt aber auch die wohlthätigsten Früchte hervor. Er gleicht dem Elemente des Feuers. Es ist nichts, was den Menschen so zur Vollkommenheit treibt, deren er fähig ist. Das goldne Jahrhundert der Griechen kam nach den Schlachten gegen die Perser. Das goldne Jahrhundert der Römer war mitten unter ihren Bürgerkriegen, und ihr Geist fing an zu erschlaffen be[i] dem langen Frieden unter Augusten. Florenz ragt in den neuern Zeiten hervor be[i] innerlichem Tumult und Aufruhr. Die höchste Weisheit der Schöpfung ist vielleicht, daß alles in der Natur seine Feinde hat; dies regt das Leben auf! Sterben ist nur ein scheinbares Aufhören und kömmt beim Ganzen wenig in Betrachtung. Alles, was atmet, und wenn es auch Nestor wird, ist ohnedies in einer kurzen Reihe von Tagen nicht mehr dasselbe." HEINSE SW IV, 395 ff. Im Jahre 1792 schreibt Hölderlin an die Mutter. (Br. 56) "Überall wohin sich noch in Deutschland der Krieg zog, hat der gute Bürger wenig oder gar nicht verloren und viel, viel gewonnen." HÖLDERLIN KA III, 98. In der Endfassung Hyperions finden wir Spuren dieses Gedankens in der episch-heroischen Figur des Alabandas. "O, rief Alabanda, darum ist der Krieg auch so gut – Recht, Alabanda, rief ich, so wie alle große Arbeit, wo des Menschen Kraft und Geist und keine Krücke und kein wächserner Flügel hilft." HÖLDERLIN KA II, 120.

<sup>145</sup> Gadamer hält Heraklit deswegen für einen 'Hegel *ante diem*'. Er erkennt, dass die hegelsche philosophische Methode die synthetische Aufhebung von antithetischen Instanzen mit dem methodologischen Verfahren Heraklits, aus dem Gegenseitigen ein Gemeinsames zu finden, in welchem die Gegenseiten 'aufgehoben' bleiben, verwandt ist. Vgl. GADAMER 1999.

<sup>146</sup> Vgl. Die Fragmente Heraklits DK B 103 "Gemeinsam sind Anfang und Ende auf dem Kreis"; DK B 51 "Sie verstehen nicht, wie das Auseinandergehende mit sich selbst zusammengeht; gegenspannige Zusammenfügung wie von Bogen und Leier"; DK B 60 "Der Weg hinauf und hinab ist ein und derselbe"; DK B 62 "Unsterbliche: Sterbliche, Sterbliche: Unsterbliche: sie leben den Tod jener, und das Leben jener sterben sie"; DK B 88 "Als dasselbe sind: Lebend und Tot, Wachend und Schlafend, Jung und Alt; denn diese sind umschlagend jene und jene umschlagend diese"; DK B 8 "Das Widerstreitende zusammentretend und aus dem Sichabsondernden die schönste Harmonie"; DK B 10 "Verbindungen:

'Tag und Nacht', die zwei Sichten einer selben Medaille.<sup>147</sup> Heinse erkennt, dass Heraklit seine argumentative Darstellung in Anlehnung an Paradoxien aufbaut, und versteht ganz richtig, dass der jonische Philosoph, von der Kosmologie ausgehend, etwas Wichtigeres behandelt, nämlich die Totalität, deren Name 'Feuer'<sup>148</sup> ist.

**Heraklit meinte, das Feuer** se[i] der gemeinschaftliche Quell aller Dinge: und **Thales das Wasser**; beide aus dem heitern **Ionien**, von den Griechen, sonderbarlich! Für die frühesten echten philosophischen Köpfe anerkannt und der erste als Stammvater aller eigentlichen Weisheit zum Sprichwort be[i] ihnen durch alle Zeiten geworden. **Das organische Wasser, zum Beispiele der Mensch**, ersaue in dem einfachen Wasser; und **das organische Feuer verbrenne in dem Feuer**, das die Lust verliert, etwas ander[e]s zu se[i]n. Feuer, Luft und Erde sei Wasser, und Wasser se[i] Erde, Luft und Feuer, und **alles [e]ins und dasselbe. Feuer sei heiß und kalt**, und Wasser sei naß und trocken. Andre suchten in der Folge **den Widerspruch** wenigstens im Ausdrucke zu vermeiden und setzten für irgendein Element überhaupt: **Eins ist Alles und Alles Eins. Nach dem Aristoteles war Xenophanes der erste, der dem Wesen seine eigentliche Reinheit gab**, aber auch nichts weiter darüber bestimmte, sondern nur mit erhabner Stirn in den unermesslichen Äther hin schaute und sagte: **Das Eins ist Gott**. [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW IV, 295)<sup>149</sup>

Dieses Zitat fasst das Unternehmen Heinses in diesem Kapitel ganz plastisch zusammen und scheint uns deswegen aufschlussreich, was die Erklärung des Verständnisses der Rezeption Heinses der frühen griechischen Naturphilosophie angeht. Das methodologische Verfahren Heinses geht von einer kosmologischen Ebene aus, nämlich aus der Mischung und Trennung der Elemente der jonischen Philosophie, um sodann auf eine theologische Ebene der Philosophie der Eleaten diskursiv zu springen. Die Argumentationsstrategie beginnt also in einer 'ontischen Kosmologie', führt über

---

Ganzheiten und keine Ganzheiten, Zusammentretendes – Sichabsonderndes, Zusammenklingendes – Auseinanderklingendes; somit aus allem eins wie aus einem alles"; DK B 21 "Tod ist, was wir im Schlafe sehen, was aber im Wachen, Schlaf".

<sup>147</sup> Hölderlin schreibt im 'Hyperion' ganz in Einklang mit dieser heraklitischen Theorie "Das ist der Gewinn, den uns Erfahrung giebt, daß wir nichts treffliches uns denken, ohne sein ungestaltetes Gegenteil" HÖLDERLIN KA II, 20 und auch in seinen Reflexionen "nur das ist die wahrste Wahrheit, in der auch der Irrtum, weil sie ihn im [G]anzen ihres Systems in seine Zeit und seine Stelle setzt, zur Wahrheit wird. Sie ist das Licht, das sich selber und auch die Nacht erleuchtet [...] Das ist ewige Heiterkeit, ist Gottesfreude, daß man alles Einzelne in diese Stelle des Ganzen setzt, wohin es gehört." HÖLDERLIN KA II, 521.

<sup>148</sup> Das Feuer ist für Heraklit der Ausdruck der mysteriösen und göttlichen Totalität. Im Fragment DK B 67 heißt es: "Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Überfluß und Hunger. Er wandelt sich aber wie das Feuer, das, wenn es mit Räucherwerk vermengt wird, nach dem Duft, den ein jegliches [ausströmt,] benannt wird".

<sup>149</sup> Hier fängt Heinses poetische Umdeutung der aristotelischen 'Metaphysik' an. Was er über Thales berichtet, befindet sich im Passus 983b, 18 ff. des aristotelischen Werkes. Da heißt es: "Doch über die Menge und die Art eines derartigen Prinzips stimmen nicht alle überein. Thales, der Urheber solcher Philosophie, nennt es Wasser". ARISTOTELES 1989, 19. Was Heinse über Heraklit berichtet, findet man im Passus 984a, 7 des Werkes. Da heißt es: "Herakleitos, der Ephesier, [setzt] das Feuer [als Urelement]". ARISTOTELES 1989, 21. Schließlich, was Heinse über Xenophanes berichtet, ist im Passus 986b 24 der *Metaphysik* zu finden. Da heißt es: "Xenophanes dagegen, der zuerst die Einheit lehrte (denn Parmenides soll sein Schüler gewesen sein) erklärte [...] im Hinblick auf den ganzen Himmel sagt er das Eine sei Gott" ARISTOTELES 1989, 35.

einen 'ontologischen Holismus' und endet in einem 'onto-theologischen Pantheismus'<sup>150</sup>. Der Verfasser zeigt, wie Heraklit und Thales auf der Suche nach einer Einheit sind, und wie beide von den physischen Elementen aus dieses Prinzip der Realität entdecken. "Heraklit meinte, das **Feuer** sei der gemeinschaftliche Quell aller Dinge: und Thales das **Wasser**". [Hervorhebung M. G.] Daraus, nämlich mit einer ontisch-kosmologisch-kosmogonischen Fragestellung beginnend, schließt Heinse die Idee einer Unität, einer Einheit, eines Gemeinsamen (das Feuer / das Wasser) und verbindet sie in der pantheistischen Formel des Xenophanes: *Eins ist Alles und Alles Eins*<sup>151</sup> mit der äußerlichen weltlichen Realität. Das 'Wasser' des Thales und das 'Feuer' Heraklits spiegeln das, was die Realität selbst ist. Sie ist "der gemeinschaftliche Quell aller Dinge", und aus dieser Idee vom Gemeinsamen, dessen äußerliche Form Wasser/Feuer ist, leitet Heinse die Idee einer monistisch-hylozoistischen Einheit ab: *Eins ist Alles und Alles Eins*. Diese Einheit, die in der Gestalt der Elemente von den Vorsokratikern anerkannt worden ist, nennt er schließlich Gott: "Das Eins ist Gott". In diesem Sinne zeigt sich 'Gott' als die Gestalt der Einheit in der Realität, und die Realität selbst ist die Form, aus der die Gottheit den Menschen gegenwärtig wird. Diese drei Begriffe, nämlich 'Gott', 'Realität' und 'Einheit', werden in einem pantheistischen Begriff der 'All-Einheit' harmonisiert, wie Xenophanes hier in der Formel 'Eins und Alles' zum Ausdruck bringt. Gott erweist sich als Ausdruck der gesamten Realität. Später, wenn der Verfasser über die Pyramiden der Ägypter schreibt, wird seine Positionierung, was Gott und Einheit anbetrifft, neuerlich dargestellt: "Gott ist unendlich Eins, und in jedem Punkt Eins, und Eins in jedem angenommenen Maße." (HEINSE SW IV, 321) Als Attribute Gottes werden hier Unendlichkeit und Einheit aneinander geknüpft. In diesem Sinne gelingt es ihm, mit einer kosmologisch-physischen Diskussion anfangend (Wasser/Feuer), eine All-Einheit zu finden (Alles ist Eins) und auf einer theologisch-pantheistischen Ebene zu landen (Eins ist Gott). Die Realität ist der Ausdruck einer Einheit, die durch die Elemente erkannt werden kann, und diese Einheit ist die Ausdrucksform der unendlichen Gottheit. In diesem Kontext zeigt sich Gott hier als keine transzendente Gestalt, die von außen her die Welt beherrscht, sondern eher als

---

<sup>150</sup> Ich verwende die Begriffe ontisch und ontologisch im griechischen Sinne: Τὸ ὄν= 'das Seiende'; und den Begriff 'onto-theologisch' verwende ich als Mischung von Τὸ ὄν= 'das Seiende' und ὁ θεός= 'Die Gottheit', das Göttliche'. Vgl. dazu BENSELER 1994.

<sup>151</sup> Die Formel 'Eins ist Alles' ist ebenfalls bei Heraklit im Fragment DK B 50 zu sehen. "Haben sie nicht mich, sondern den Sinn [τοῦ λόγου] vernommen [ἀκούσαντας=hörend, gehorchend], so ist es weise, dem Sinne gemäß zu sagen, alles sei eins" (Übers. Diels-Kranz)

eine immanente, in der Welt elementare Erscheinung, die alles bindet, alles vereinigt.<sup>152</sup> "Gott ist [aus den Elementen stammend] *unendlich* Eins." (HEINSE SW IV, 321) Die Idee eines absoluten, abgetrennten jenseitigen biblischen Schöpfergottes würde hier eine inadäquate Interpretation darstellen, weil nämlich die Vorstellung, dass die Welt etwas Geschaffenes und deswegen ein Produkt des Willens eines transzendenten Schöpfers sei, bei der heineschen Interpretation, die er mit Hilfe eleatischer und jonischer Überlegungen gewinnt, nicht zu finden ist. Was Heinse hier poetisch angeboten wird, ist darüber hinaus kein abstrakter Archetypus der Divinität, wie Spinoza mit seinem 'Deus causa sui' proponieren wird. Ich komme im zweiten Teil dieses Kapitels auf diese Problematik.

Neben Heraklit und Thales, die der Verfasser zunächst ganz auf einer ontischen Ebene behandelt, um später auf eine ontologische Ebene des Xenophanes zu springen, bringt Heinse im Anschluss an die vorher zitierte Stelle andere vorsokratische Systeme in der Struktur seines Textes ein, zunächst das statisch unitäre System Parmenides' und Melissos'.

*Nach dem Aristoteles war Xenophanes der [E]rste, der dem Wesen seine eigentliche Reinheit gab, aber auch nichts weiter darüber bestimmte, sondern nur mit erhabner Stirn in den unermesslichen Äther hin schaute und sagte: Das Eins ist Gott. Parmenides, sein Schüler, brütete nach ihm mehr darüber und suchte zu beweisen, daß Wesen der Vernunft nach notwendig nur Eins sein können, für die Sinne aber müsse man zwei Ursachen: Kalt und Warm, annehmen. Kalt se[i] das Unwesen und Warm das Wesen. Andre setzten dafür das Dicke und Dünne; nämlich das Wesen dehne sich aus, und ziehe sich ein; und daraus alles Werden und Zeugen, alle Erscheinungen. Wenn es sich verdünne, wird[e] es Luft und Feuer; und verdickt se[i] es Erde und Wasser; aber alles im Grund[e] eins und dasselbe. [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW IV, 295 ff.)<sup>153</sup>*

<sup>152</sup> Heinse schreibt am 24. März 1786 in sein Tagebuch: "Alle verschiedenen Arten von Wesen in der Natur sind göttlich, das ist frey, für sich wirkend. Die[s] ist Realbegriff der Gottheit; und in dieser Rücksicht ist nicht ein Gott, sondern deren unzählbare Menge; und die Griechen nahmen Hauptgötter nach den vier Elementen an." HEINSE SW VIII.2, 183, Vgl. auch BAUMER 1966, 25.

<sup>153</sup> Was Heinse hier über Parmenides schreibt, befindet sich in Aristoteles' *Metaphysik* vom Passus 986b 27 bis 987a. "Parmenides scheint mit hellerer Einsicht zu sprechen. Indem er nämlich davon ausgeht, daß das Nichtseiende neben dem Seienden überhaupt nichts sei, so meint er, daß notwendig das Seiende Eines sei und weiter nichts (worüber wir genauer in den Büchern *Über die Natur* gesprochen haben); indem er sich aber dann gezwungen sieht, den Erscheinungen nachzugehen, und so eine Einheit für den Begriff, eine Vielheit für die sinnliche Wahrnehmung annimmt, so setzt er wiederum zwei Ursachen und zwei Prinzipien, das Warme und das Kalte, wie von Feuer und Erde sprechend, und ordnet das Warme dem Seienden zu, das andere dem Nichtseienden." (Übers. v. Hermann Bonitz) ARISTOTELES 1989, 35. Was unter 'anderen [Philosophen]' subsumiert wird, findet man namentlich im Passus 988a von Zeile 25 bis 34. Da heißt es: "(a) Denn die Einen meinen das Prinzip Stoff, mögen sie es nun als Eines oder als mehrere annehmen und als einen Körper oder als etwas Unkörperliches setzen, wie z. B. Platon das Große und das Kleine, die Italische Schule das Unendliche, Empedokles Feuer, Erde, Wasser und Luft, Anaxagoras die unendliche Zahl des Gleichteiligen. Alle diese also haben sich mit einer solchen Ursache befaßt, und ferner ebenso alle, welche die Luft oder das Feuer oder das Wasser oder etwas, das dichter als Feuer und dünner als Luft sei, zum Prinzip machen; denn auch auf solche Weise haben einige das erste Element bestimmt. (b) Diese also haben nur diese (eine) Ursache aufgefaßt; andere haben dazu das hinzugefügt, wovon der Ursprung der Bewegung ausgeht, z. B. alle, welche Freundschaft und Streit oder Vernunft oder Eros zum Prinzip machen." ARISTOTELES 1989, 43.

Heinse hält an dieser Stelle Xenophanes für den Ersten, der ausdrücklich die ganze Realität göttlich verstanden hat. Und auch das Eins von Parmenides muss in Verbindung mit der Lehre Xenophanes, nach Heinses Position, interpretiert werden. Aus dem Vater der eleatischen Philosophie stammend, schließt Heinse die Formel, die die gesamte eleatische Philosophie zusammenfasst und *Locus classicus* in der hölderlinschen Poetik sein wird, nämlich die Formel ἓν καὶ πᾶν, Eins und Alles.<sup>154</sup> "Man könnte auf diese Weise aber wohl doch noch die sonderbare Meinung des **Xenophanes** und seiner Schüler **Parmenides** und **Melissos** erklären, **daß Eins Alles und Alles Eins se[i].**" [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW IV, 318)<sup>155</sup>

Das immanente ontisch-theologische 'Eins' gewinnt jetzt mit Xenophanes, Parmenides und Melissos die endgültige ontologische unitäre Grundlage. Die Formel ἓν καὶ πᾶν (Eins und Alles) wird an dieser Stelle als 'Hen Pan estin' (Eins *ist* Alles) dargelegt.<sup>156</sup> Die All-Einheit gewinnt mit den Eleaten im 'Sein', das Alles verbindet, seine ontologisch-existentielle Fundierung. Die Einheit transformiert sich in die Einheit des 'Seins', das Alles und das Eins werden in einer All-Einheit vereinigt. Lesen wir die zehn Fragmente Melissos', so stellen wir fest, dass Heinse den eleatischen Philosophen ganz richtig verstanden hat. Melissos proponiert, dass die Realität eine unitäre,<sup>157</sup> unentstandene und unbewegliche<sup>158</sup> Einheit ist, die weder Anfang noch Ende hat.<sup>159</sup> Anders gesagt, das Sein ist die Form der Unendlichkeit und Einheit der Totalität.<sup>160</sup> Die

<sup>154</sup> In dem zweiten Magisterspecimen Hölderlins namens *Geschichte der schönen Künste unter den Griechen (1790)* wird der Name des Vorsokratikers Xenophanes erwähnt: "Plinius' Zeiten war in Lanuvium von seiner Hand eine Atalanta und eine Helena übrig. Um diese Zeit wurde vermutlich Xenophanes von Kolophon geboren." Vgl. HÖLDERLIN KA II, 480. Die Quelle wird von Hölderlin selbst genannt "Corsinus in seinen Fastis Atticis nennt uns viele Meister des Altertums, von deren Werken zum Teil auch nicht eine Spur mehr übrig ist" war nämlich die in vier Bänden verfasste Sammlung von berühmten Persönlichkeiten Griechenlands von Eduardus Corsinus. Hölderlin konnte hier im 'Ardinghello' das finden, was er bei Corsinus nicht fand, nämlich eine poetische Umdeutung der Lehre des jonischen Philosophen.

<sup>155</sup> Die Beziehung von Gott und Welt in einer zusammenfassenden All-Einheit wurde bereits von Max Baumer erkannt. "Diese Materie, Sinnlichkeit und [dieser] Geist sind in dieser Vorstellung von Gott und göttlichem Leben eine solche Einheit geworden, daß Heinse meint, "man könnte auf diese Weise wohl doch noch die sonderbare Meinung des Parmenides erklären, daß Eins Alles und Alles Eins se[i]." Vgl. BAUMER 1966, 28. Baumer stellt ganz plausibel dar, dass die pantheistische Formel Hen kai Pan sich im Hyperion als "Eins zu sein mit allem was lebt" umwandelt. Unerklärlich bleibt bei Baumers Argumentation, wie Heinse sich, auf dieser Philosophie basierend, *gegen* den Axiomatismus Spinozas richtet.

<sup>156</sup> Uvo Hölscher versteht, dass Parmenides seinen Gott als 'Eins und Alles' konzipiert hat. Vgl. dazu HÖLSCHER 1998, 55.

<sup>157</sup> Über Melissos' Konzeption der 'Einheit' vgl. DK B 3, 4, 5, 6, 7.

<sup>158</sup> Über Melissos' Konzeption der 'Unbeweglichkeit des Seins' vgl. Frag. DK B 10.

<sup>159</sup> Über die Unendlichkeit bei Melissos aus Samos Vgl. DK B 1, 2, 3 und 4. Heinse sagt in voller Kongruenz mit diesen Gedanken Melissos', dass "die Elemente ewig [sind] und keinen Anfang [haben]" HEINSE SW VIII.2, 80.

<sup>160</sup> Über Melissos' Konzeption der Realität als Ausdruck von einem allumfassenden 'Sein' vgl. Frag. DK B 8.

göttliche Realität entpuppt sich als ein 'Sein'. Diese All-Einheit harmonisiert mit den Elementen der Jonier, um die Einheitsformel Ἐν καὶ πᾶν zu bilden. Indem Heinse das tut, vereint er die ontisch spekulative Elementenlehre der Jonier mit der statisch ontologisch unbeweglichen Einheitslehre der Eleaten. In diesem Sinne versteht Heinse die Realität als ein bewegliches dynamisches Sein, oder als ein seiendes Werden, das die Naturelemente im Fluss der Zeit und in der Multiplizität ihrer Erscheinung verkörpert.

Die physischen Elemente, die äußerliche Form des göttlichen Eins, zeigen eben, dass Heinse die Philosophie der Vorsokratiker in praktischer Hinsicht, *in totum*, rezipiert hat, und sie in einer zusammengefassten Fassung im 'Ardinghello' wiedergibt, die nämlich aus Elementen der eleatischen und jonischen Philosophie konstituiert wird. Es scheint uns an dieser Stelle nicht wichtig zu sein, ob Heinse die philosophischen Unterschiede zwischen Xenophanes, Parmenides und Melissos oder zwischen Heraklit und Thales erkannte. Vielmehr zählt hier seine Vorstellung, die er aus den philosophischen Überlegungen dieser Philosophen zieht und die Art und Weise, wie er diese Positionen verbindet. Die Behauptung, dass die ganze Realität göttlich sei, gewinnt noch eine argumentative Qualität, wenn Heinse den Begriff 'Verstand', der aus einer Interpretation des νοῦς von Anaxagoras' hergeleitet wurde, in die Diskussion einbringt.<sup>161</sup>

Das System des *Anaxagoras* [hat folglich] seinen guten Grund in der Natur. **Verstand** hat die Welt gebildet: nur in allem auf seine eigne Art. **Verstand** ist prüfende und unterscheidende Fassung des Ganzen; **Verstand**, in der Zusammensetzung, das Meer, wohin alle Empfindungen laufen, sich begegnen und sich läutern; und besteht selbst nur aus empfindender Kraft. Er ist der eigentliche Kern jedes einzelnen Lebendigen, jedes Ganzen, das [s]chlechterdings an und für sich mit einer ersten Empfindung beginnen und sich mit gleichartigen und andern Wesen paaren und hernach zusammenschaffen und bilden mußte. Wenn nun **Verstand ursprüngliche Empfindung** ist, so ist es auch der **Schöpfer von allem Individuellen**. [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW IV, 297)

'Verstand' ist zwar kein griechischer Begriff, und dessen ist sich Heinse bewusst.<sup>162</sup> Der Begriff 'Verstand' erweist sich jedoch nach Heinses Auffassung als die Instanz, "wohin alle Empfindungen laufen", die selbst aus "empfindenden Kräften besteht". Heinse übersetzt das griechische Wort νοῦς von Anaxagoras als 'Verstand', und dieser 'Verstand' wird mit dem Begriff des "Schöpfers" alles Individuellen zusammengebracht.

<sup>161</sup> Im 'Ardinghello' steht, dass "Was das den Verstand [νοῦς] betrifft: so [versteht] Aristoteles selbst, wie [ebenfalls] Plato, nach dem [Begriff νοῦς von] Anaxagoras" HEINSE SW IV, 298. Herder hatte bereits in einer sehr ähnlichen Art und Weise, wie Heinse es hier unternimmt, die Formulierung 'Verstandsideen' in den 'Ideen zur Geschichte der Menschheit' verwendet. "Nur Verstandsideen sind, die wir durch sie erlangen und die zum Genuß der Natur, zu[r] Anwendung uns[e]rer Kräfte, zum gesunden Gebrauch unseres Lebens, kurz – zu[r] Bildung der Humanität - in uns genug sind." HERDER WA VI, 351.

In diesem Zusammenhang empfindet der  $\nu\omicron\upsilon\zeta$  die Realität mittels der Wahrnehmung, und nach diesem Prozess kreiert sie die Realität wieder. 'Verstand', die noetisch-schöpferische Instanz der Realität, ist in diesem Sinne, so Heinses Position, auf eine ursprüngliche 'Empfindung' angewiesen. Der  $\nu\omicron\upsilon\zeta$  ist erst in der Lage, die Welt zu rekonstruieren, wenn er sie zuerst durch die 'Wahrnehmung' wahrnimmt. Indem dieser  $\nu\omicron\upsilon\zeta$  sich in der Realität befindet, versteht Heinse die Realität als göttliches, lebendiges und empfindendes noetisches Eins. Und aus dieser 'ursprünglichen Empfindung', aus dieser 'ursprünglichen sinnlichen Kraft' wird die Realität aus dem  $\nu\omicron\upsilon\zeta$  kreiert, und derjenige, der zum ersten Mal diese Interpretation skizzierte, war, so Heinses Position, Anaxagoras. Im Roman heißt es:

**Anaxagoras** führte zuerst diesen Glauben ein, Platon verschönerte ihn mit Dichtungen, Aristoteles plagt sich, denselben in ein vernünftig[es] System zu bringen, scheint aber mit sich selbst darüber noch nicht einig. Verstand dünkt ihm das Göttlichste unter allem, was wir kennen; und dies zwar wegen des Denkens, welches keine zufällige Eigenschaft, sondern immer rege Wirksamkeit, selbständig Leben se[i], indem es dem Verstande sonst beschwerlich werden müsse. **Wenn aber der Verstand das Göttlichste und selbständige Wirksamkeit sein solle, so könnte er, dünkt ihm ferner, nichts ander[e]s als sich selbst denken;** denn er würde, wenn er etwas ander[e]s dächte, zu einer bloß zufälligen Eigenschaft, und könnte denken und nicht denken, außer dem, daß er sich erniedrigte. [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW IV, 316)

Die Konklusion, dass der 'Verstand' als das 'Göttlichste' sich selbst denken soll, klingt evidenterweise spinozistisch, weil eben die noetische innerliche Instanz der Gedanken mit der göttlichen noematischen Einheit gleichgesetzt wird, ohne auf den Begriff der Subjektivität rekurren zu müssen. Aber von Spinoza ist hier nicht die Rede. Spinoza konzipiert das Prinzip des Denkens als eine attributive Entfaltung der Substanz.<sup>163</sup> Gott als 'ens causa sui',<sup>164</sup> also als sich selbst verursachte Ursubstanz,

<sup>162</sup> Dass Heinse sich völlig bewusst ist, dass er Anaxagoras mit Hilfe eines modernen Begriffes zu verstehen versucht, wird uns in dem Satz deutlich: "Anaxagoras, dessen Meinung ich freilich nach meinem eignen Begriff erklärte [...]." HEINSE SW IV, 298.

<sup>163</sup> Dass in der Literatur jener Zeit Transzendenz und Immanenz häufig mit Hilfe spinozistischer Begriffe verstanden werden, ist beispielsweise bei Heine klar. Da heißt es: "Ich sage Geist und Materie, und diese Ausdrücke brauche ich als gleichbedeutend für das, was Spinoza Gedanken und Ausdehnung nennt. Gewissermaßen gleichbedeutend ist auch das, was unsere Naturphilosophen Geist und Natur oder das Ideale und das Reale nennen." Vgl. HEINE WuB V, 229. Wieland wird andererseits, ganz bewusst auf Empedokles rekurrend, dasselbe Thema ausarbeiten. "Daher machte der weise Empedokles (der Mann, der, um die wahre Beschaffenheit des Aetna zu erkundigen, sich weislich mitten in den Crater desselben hineingestürzt haben soll,) Haß und Liebe zu den ersten Ursachen aller Zusammensetzungen; und Empedokles hat Recht.' Um Vergebung, meine Herren, ihr habt alle Unrecht, sprach der Philosoph Sisamis. In Ewigkeit wird weder aus euerm mystischen Ei, noch aus euerm Bündnis zwischen Feuer und Wasser, noch aus euern Atomen, noch aus euern Homöomeren, eine Welt herauskommen, wenn ihr keinen Geist zu Hülfe nehmt. Die Welt ist, wie jedes andre Tier, eine Zusammensetzung von Materie und Geist. Der Geist ist es, der dem Stoffe Form gibt; beide sind von Ewigkeit her vereinigt; und, so wie einzelne Körper aufgelöst werden, sobald der Geist, der ihre Teile zusammenhält, sich zurückzieht, so würde, wenn der allgemeine Weltgeist aufhören könnte, das Ganze zu umfassen und zu beleben, Himmel und Erde im nämlichen Augenblick in einen einzigen, ungeheuren, gestaltlosen, finstern und toten Klumpen zusammenfallen." Vgl. WIELAND WA II, 183. Schiller wird diese gegenseitigen Instanzen im

schenkt uns, in einer attributiven Spiegelung von sich selbst, die nur *gedacht* werden kann, unsere modulative-endliche Existenz. Durch das Denken hat man Zugang sowohl zu Gott als auch zur Welt. Der Mensch ist in diesem Sinne für Spinoza durch das Denken, wie im vorigen Kapitel bereits diskutiert wurde, eine Art Affektion (Erregung) des Absoluten, jedoch als Modus, als Geschaffenes, als Endlichkeit. In der Zusammensetzung von beidem, Attribut und Modus Gottes, ist der Platz für den Menschen in Spinozas System geschaffen. Dies hatte Parmenides auf eine andere Art und Weise bereits proponiert.<sup>165</sup> Heinse, der wenig von der Philosophie Spinozas hielt, wie es später noch zu diskutieren sein wird, wählt aber den  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  des Anaxagoras, um das deutlicher 'anschaulich' zu machen, da bei dem Vorsokratiker dieses Wort keine subjektivistische Kontur haben und - im Gegensatz zur Philosophie Spinozas - direkt auf seine hylozoistisch-sensualistische Auffassung der seienden Realität kommen kann. Er mischt 'Verstand' und 'Feuer', 'Denken' und 'Sein', 'Gott' und 'Seele', von den Vorsokratikern ausgehend, in dem aristotelischen Begriff eines 'Verstandeswesens' zusammen, und damit wird äußerliche und innerliche Welt in einer onto-theologischen Instanz zusammengefasst. Auf Anaxagoras basierend, baut er sich die Idee eines 'Verstandeswesens'<sup>166</sup> auf, welches als 'Weltseele' die Welt durchdringt, und polemisiert im Rekurs auf diese Idee gegen die Religionen, die nicht aus der Natur ihre Dogmen

---

18. Brief seiner *Ästhetischen Erziehung* behandeln. "Die andern, welche den Verstand ausschließend zum Führer nehmen, können nie einen Begriff von der Schönheit erlangen, weil sie in dem Total derselben nie etwas anders als die Teile sehen und Geist und Materie auch in ihrer vollkommensten Einheit ihnen ewig geschieden bleiben." Vgl. SCHILLER SW VIII, 623 ff.

<sup>164</sup> Der Ausgangspunkt des Argumentationsverfahrens in der *Ethik* Spinozas ist die Substanz, die als 'causa sui' verstanden wird. Vgl. SPINOZA 1999, 5.

<sup>165</sup> Vgl. dazu Fragment DK B 3 von Parmenides  $\tau\omicron\ \gamma\alpha\rho\ \nu\omicron\epsilon\iota\nu\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ . "Dasselbe ist nämlich Denken und Sein". (Übers. v. M. G.)

<sup>166</sup> Hier erkennt man Heines Lektüre der Aufzeichnung über Anaxagoras in Bayles 'Historisch kritischem Wörterbuch'. Da spricht Bayle: "Er ließ so viele Elemente, als zusammengesetzte Körper, zu; denn er setzte voraus, dass eine jede Art Körper aus vielen kleine einander ähnlichen Theilchen zusammengesetzt war; die er wegen seiner Gleichheit Homoömerien nannte. [...] Das schönste in dem Lehrgebäude des Anaxagoras war, daß er zuerst **ein geistiges Wesen** voraussetzte, welches die Materie in Bewegung gebracht, und das Chaos auseinander gewickelt. [...] Ohne Zweifel war dies die Ursache, warum dieser große Philosoph [dieses geistige Wesen als]  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , d. i. der Geist, oder der Verstand, [genannt] hat" [Hervorhebung M. G.] Vgl. BAYLE 1997 I, 208 und ebenfalls in Eusebius' Interpretation von Anaxagoras taucht diese Formulierung noch einmal auf. Da heißt es: "Verwahrt sich Eusebius mit einer langen stelle des Plato, worinnen eine Klage wider den Anaxagoras ist, dass er die Sachen erklärt, ohne sich auf ein **verständiges Wesen**, oder auf die Ursachen der Schönheit und der Ordnung des Weltgebäudes zu berufen; sondern dass er allein bey der Luft, der Himmelluft und dem Wasser als den Ursachen der Wesen stehen bleibt." [Hervorhebung M. G.] Vgl. BAYLE 1997 I, 213. Vieles, das Heinse über Plato und Aristoteles erfahren haben könnte, kann auf die Lektüre dieses Werkes zurückgeführt oder von ihr bestätigt werden, denn Jacobi hat ebenfalls das Wörterbuch für die Verfertigung seiner 'Briefe' benutzt und vieles, was seine Rezeption der Vorsokratiker angeht, daraus genommen, genau wie aus dem 'True Intellectual System of the Universe' von Ralph Cudworth.

bilden. Die 'Seele' ist demnach von kosmischem Ursprung (weltlich), und der Kosmos ist seinerseits ebenfalls seelenartig (seelisch).

Die [meisten] Streitigkeiten über Gott kommen [daher], daß Laien selten wissen, was sie wollen; und Philosophen meistens für den eingeführten Glauben, sei's unter Heiden, Juden, Christen, sich von ihm ein Ideal bilden, und ihn nicht annehmen und zu ergründen suchen, wie er in [der] Natur sich befindet; als ob er sich bei der Menge verächtlich machte, wenn er wäre, was er ist. *Anaxagoras* unter den Griechen gab mit seinem *Verstand[es]wesen* für die folgenden Zeiten hauptsächlich dazu Anlaß. Das System des Lehrers des Perikles und Euripides hat durch ihr **sinnliches und glückliches Zeitalter** geherrscht, trotz der schulwidrigen Behauptungen vielleicht größter Scheidekünstler, erhielt sich bis in die christlichen Jahrhunderte und **herrscht gewissermaßen trüb und dunkel wieder jetzt, obgleich die erste Quelle nun unbekannt geworden ist.** [Anaxagoras] stattete eine Weltseele, die alle Materie der Elemente durchdringt und über sie Gewalt hat, in dem in der Erde steckendsten Wurm und himmelhöchsten Adler dieselbe. [Hervorhebung M. G.] HEINSE SW IV, 277<sup>167</sup>

Das 'Verstandeswesen' als 'Weltseele' stellt hier deutlich den Gipfelpunkt der pantheistischen Interpretation Heinses dar. In der substantiellen (im aristotelischen Sinne von οὐσία) Interpretation Gottes als 'Verstandeswesen' bei Heinse werden zwei sehr wichtige Begriffe verbündet. 'Verstand' als νοῦς gewinnt im Idealismus eine subjektivistische Skizzierung, und 'Wesen' wird seit der platonisch-aristotelischen Philosophie als Ausdruck der göttlichen demiurgischen Essentialität konzipiert. Das Verhältnis zwischen diesem 'Verstandeswesen' und der Materie ergibt sich in Form einer 'Weltseele', die alles durchquert. Die Behauptung, die davon ausgeht, dass der νοῦς die gesamte Realität durchdringt, verdeutlicht die ursprüngliche Hypothese dieser Arbeit, die von dem Prinzip ausgeht, dass Heinse die gesamte Realität als Ausdruck einer ἀρχή interpretiert, in welcher die 'Luft' Anaximenes', der νοῦς Anaxagoras' und das 'Feuer' Heraklits und das 'Sein' der Eleaten nicht isoliert interpretiert werden dürfen. Das göttliche 'Sein' besteht aus einer selbstempfindenden Instanz, die aus sich selbst die Realität entstehen lässt. Dieses 'Sein' erweist sich jedoch als etwas Dynamisches, das sich bewegt und alle lebendige Realität durchdringen kann und aus sich selbst bewegt und lebendig macht. Das Beispiel dafür ist das 'Feuer' Heraklits, oder wie Heinse es ebenfalls nennt, das 'Lichtelement'.

Der Beweis, womit **Anaxagoras, Plato** und **Aristoteles** das **Dase[i]n des Verstandes** dartun, ist: es muß ein Wesen geben, das unvermischt ist und alles durchdringen kann, damit es Gewalt darüber habe und erkenne. Fürs [E]rste also ist jedes Element in seiner Reinheit unvermischt; und so [ein] Haufen Elemente in ihrer Reinheit be[i]sammen. Sind die Elemente an ursprünglicher Feinheit verschieden, so ist, nach aller Erfahrung, wahrscheinlich **das Feuer** oder **Lichtelement** das [F]einste. Folglich hätte das Feuer alle Eigenschaften, die sie zu ihrem Verstand erheischen. [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW IV, 300)

<sup>167</sup> In der Anmerkung am Endes dieses Absatzes gibt Heinse auf Griechisch eine Stelle aus Platons 'Kratylos' wieder, die lautet: "τὴν τῶν ἄλλων ἀπάντων φύσιν, οὐ πιστεύεις Ἀναξαγόρα, νοῦν καὶ ψυχὴν εἶναι τὴν διακόσμουσαν καὶ ἐχουσαν". Vgl. HEINSE SW IV, 277 ff. In Platons 'Kratylos' fragt Sokrates Hermogenes: "Glaubst du nicht dem Anaxagoras, daß auch was aller andern Dinge Sein ordnet und leitet, Geist [νοῦς] und Seele [ψυχὴν] ist?" Vgl. PLATON III, 155 [400a].

Das 'Feuer' als heraklitische göttliche Einheit der Realität, nämlich als ἀρχή, vermischt sich mit Anaxagoras' Auffassung des 'Verstandes'. Der kosmogonische Prozess der Entstehung und Entfaltung der 'Weltseele' in der Welt aus dem Element 'Feuer' und in Anlehnung an die Idee des Verstandes gewinnt jetzt totale Konturierungen, die Immanenz und Transzendenz miteinbeziehen. Das 'Lichtelement', das in sich die Idee dieser Mischung von Feuer und Verstand zum Ausdruck bringt, erweist sich jetzt als lebendiges Prinzip der Weltordinierung und durchdringt alle lebendige Natur.

Ist dies **Seele**, was, nach dem allgemeinen Begriff, andres durchdringt, so kann man auch mehrere Arten von Seelen annehmen. Feuer durchdringt die Luft; Luft und Feuer durchdringen das Wasser; und Feuer, Wasser und Luft durchdringen die Erde, und bändigen sie nach ihrem Wohlgefallen, und bequemen sich wieder als der **Grundfeste** freundlich nach ihr. Und so überhaupt eins nach dem andern. [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW IV, 300)

Die *Seele*, im Sinne von Weltseele, ist, so Heinses Position, in den Elementen vergegenwärtigt und ebenfalls als 'Feuer' im 'Verstand' präsent. Angenommen, dass die äußerliche elementare ontische Realität göttlich sei und die innerliche Realität als Teil davon partizipiert, ist es, in ontologischer Hinsicht, nichts anderes als das, was Hölderlin noch in Tübingen als 'Gott in uns' versteht, und damit aktualisieren sich durch Hölderlins Lektüre des *Ardinghello* die Propositionen, die Bardili in seinen *Epochen* im Rekurs auf die Ideen Luft/Daimon über den menschlichen Geist bereits skizziert hat. Heinse recurriert hier nicht nur, wie Bardili es bereits gemacht hatte, auf das stoische Binomium Luft/Atem, um das Göttliche innerhalb und außerhalb des Menschen zu verdeutlichen, sondern er sieht im heraklitischen Feuer den Schlüssel zur Verständigung und Verbindung des Menschlichen mit dem Göttlichen.

**Was den Verstand oder das Wesen betrifft, das in uns denkt, so könnte Anaxagoras gar wohl [R]echt haben.** [...] Man kann fre[i]lich das **Liebesgeheimnis** nicht bis ins Innerste aufdecken, wie [V]erschiedenes ein lebendiges Eins wird, und so fort dauert, und zusammen handelt; aber ebenso schwer lässt sich das Wesen, welches Gedanke und Verstand, und das, welches Körper wird, als Eins erklären. [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW IV 329 ff.)

'Verstand' und 'Gedanke' sind im Rekurs auf Anaxagoras' Philosophie die Brücke zwischen äußerlicher und innerlicher Welt als Zusammensetzung von einem 'Eins', und daher lässt sich daraus schließen, dass Heinse im Rekurs auf die Philosophie der Vorsokratiker prinzipiell eine ontologische Fundierung der 'Vernunft' anbietet, die von den Begriffen 'Wahrnehmung', 'Gott' und 'Natur' nicht zu trennen sei. 'Verstand' wird hier als Platz begriffen, in welchem die göttliche äußerliche Natur sich offenbart und in

der 'Liebe' ihr Einigungsprinzip findet.<sup>168</sup> Der Argumentationsweg des vierten Briefes des 'Ardinghello' geht also von realer zu idealer Welt, von Immanenz zur Transzendenz und umgekehrt. Die Einheit von Sein, Gott, Natur und Gedanken, die in den stofflichen Elementen der Vorsokratiker erscheinen und sich andererseits in der innerlichen Welt als Gedanken widerspiegeln, ist eben das, was Heinse am Ende seiner Auseinandersetzung mit den Vorsokratikern uns konklusiv anbietet: "Ohne Eins, das sich in verschiedene Formen verwandelt, bleibt alles völlig unerklärlich." (HEINSE SW IV, 333) "Der Mensch kann nichts Göttlicheres als Verstand ergründen, muß man wohl der Schule des **Anaxagoras** zugeben; auch bleibt er in ihm mit **Sinnen** samt **Vernunft** die höchste Regel der Wahrheit, und gegen ihre vereinigten Aussprüche gilt weder Verjährung, Wunder noch Zeugnis." [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW IV, 332) Der sekuläre Unterschied zwischen jonischer und eleatischer Philosophie, anders gesagt, der Unterschied zwischen Seins-Philosophie und Werdens-Philosophie, zwischen der parmenideischen statischen Gegenüberstellung von Sein und Nicht-Sein und dem heraklitischen dialektischen dynamischen Werdensphilosophieren, die im Widerspruch ein Gemeinsames zu finden versuchen, kommen im *Ardinghello* nicht vor. Die Bezeichnung dieser Vereinigung zwischen dem eleatischen Sein und dem jonischen Werden formuliert Heinse in dem Satz "Eines zu Seyn und Alles zu werden, was uns in der Natur entzückt." (HEINSE SW IV, 325)<sup>169</sup> Besonders an dieser Stelle des Romans wird der Versuch unternommen, eine gemeinsame Position zu finden, in welcher

---

<sup>168</sup> Hegel wird später in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1846) das Verhältnis zwischen Seele, Verstand, Gott und Welt im Rekurs auf den νοῦς Anaxagoras' erklären. Mit seiner Erklärung bezeugt Hegel, dass es zu jener Zeit möglich war, diesen Begriff von Anaxagoras als 'Anschauung' zu interpretieren. "Der Mensch ist Geist, und sein Geist bestimmt sich als Seele, als diese Einheit des Lebendigen. Diese seine Lebendigkeit, die in der Explikation seiner Organisation nur *eine* ist, alles durchdringend, erhaltend, diese *Wirksamkeit* ist im Menschen vorhanden, solange er lebt, *ohne daß er davon weiß oder dies will*, und doch ist seine lebendige Seele die Ursache, die ursprüngliche Sache, die Substanz, welche das wirkt. Der Mensch, eben diese lebendige Seele, weiß davon nichts, will diesen Blutumlauf nicht, schreibt's ihm nicht vor; doch tut er's, es ist *sein Tun*; der Mensch ist tuende, wirkende Macht von diesem, was in seiner Organisation vorgeht. **Diese bewußtlos wirkende Vernünftigkeit oder bewußtlos vernünftige Wirksamkeit ist, daß der νοῦς die Welt regiert, bei den Alten der νοῦς des Anaxagoras. Dieser ist nicht bewußte Vernunft. Man hat diese vernünftige Wirksamkeit in der neueren Philosophie auch das Anschauen genannt, besonders Schelling:** Gott als anschauende Intelligenz. Gott, die Intelligenz, die Vernunft als anschauend, ist das ewige Erschaffen der Natur, dies, was Erhalten der Natur heißt; denn Erschaffen und Erhalten ist nicht zu trennen. In dem Anschauen sind wir in die Gegenstände *versenkt*, sie erfüllen uns." [Hervorhebung M. G.] HEGEL Su XVI, 379.

<sup>169</sup> Es ist der Gewinn der Forschung von Max Baumer, genau an diesem Punkt den Einfluss Heinses auf Hölderlins 'Hyperion' gesehen zu haben. Vgl. BAUMER 1996, 76. "Eines zu sein mit Allem, das ist Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen. Eines zu sein mit Allem was lebt, in seliger Selbstvergessenheit wiederzukehren ins All der Natur [...] Eines zu sein mit Allem, was lebt!" HÖLDERLIN KA II, 16. Warum für Hölderlin der Begriff 'Leben' eine entscheidende Neu-Perspektive gegen den Rationalismus eröffnet, wird noch im Kapitel 3.2 zu besprechen sein.

sowohl Parmenides und Heraklit, aber auch Pythagoras,<sup>170</sup> Thales, Anaxagoras und Xenophanes berücksichtigt werden. Hier im 'Ardinghello' erschließt man seine Position aus der Formulierung 'der älteste Glaube': "Daß Gott die ganze Natur selbst se[i], ist der älteste Glaube. [...] Anaxagoras führte zuerst diesen Glauben ein, Plato verschönerte ihn mit Dichtungen, Aristoteles plagt sich, denselben in ein vernünftig[es] System zu bringen, scheint aber mit sich selbst darüber noch nicht einig." (HEINSE SW IV, 315) Der 'älteste Glaube' entpuppt sich in Wirklichkeit als die Zusammenfassung einer Position, die auf den Elementen der Philosophie Heraklits und Thales' basierend, sich als das Resultat der Zusammensetzung von Immanenz und Transzendenz erweist, nämlich vom Verstand Anaxagoras' mit dem Sein/Gott/Eins Parmenides', Xenophanes' und Melissos', dessen Ausdrucksform mit dem Terminus *Weltseele* erleuchtet wird.<sup>171</sup> Heinse kommt auf die Idee von 'Weltseele', mit der Idee einer natürlich-göttlichen pantheistischen All-Einheit beginnend, und leitet daraus die Grundstruktur der Realität in Form einer hylozoistischen Welt ab, in welcher Gott alle stofflichen Elemente durchdringt und belebt. In seinem Tagebuch wird ausführlich die Idee von Seele in Verbindung mit der Philosophie zahlreicher Vorsokratiker dargestellt.<sup>172</sup> Damit eröffnet

---

<sup>170</sup> "Pythagoras hatte Recht: die Welt ist eine Musik!" Der Zusammenhang von Heinses Musiktheorie, die überwiegend in 'Hildegard von Hohenthal' thematisiert wird, wird Gegenstand der Forschung von Ulrich Gaier. Darüber vgl. GAIER 1996.

<sup>171</sup> Vgl. dazu VIEILLARD-BARON 1979, 167.

<sup>172</sup> **"Das Lebendige ist von dem Leblosen dadurch zu unterscheiden, dass es sich bewegt, und empfindet.** Was sich nicht regt, kann etwas anders nicht bewegen. **Demokrit** nannte die Seele ein gewisses Feuer oder Wärme. Die Zahl und Figur der Stäubchen (sey) unendlich, und diejenigen, die rund wären, machten durch ihre Zusammenkunft und Zerstreung den Grund aller Wesen aus. Sie könnten am leichtesten durch das Universum gehen, und das andere alles bewegen. Sie ruhten nie, und umgäben alles. **Leucippus**, die **Pythagoräer** sagten dasselbe. Der nemlichen Meinung sind diejenigen, die sagen, dass die Seele etwas sey, was sich selbst **bewegt**. **Plato** und vor ihm **Empedokles** sagt, sie sey **eine Komposition von allen Elementen**. **Thales** schrieb, wegen der Kraft zu bewegen, dem Magnet[en] eine Seele zu. **Diogenes** sagte, sie sey der feinste Aether. Andere sagten sie sey Wasser, weil aller Same des Lebendigen in Feuchtigkeit bestehe. **Alle kommen darin überein, dass sie Bewegung, Empfindung, Körperlosigkeit der Seele eigen machen**. Welche nur ein Element als den Grund der Dinge annehmen, sagen, sie sey entweder Wasser, Aether oder Feuer; die mehrere annehmen: sie sey eine Komposition von allen. Gleiches kann nur von gleichen erkannt werden; und die Seele erkenne alles. *Ajunt enim similem a simili cognosci*. Wenn die Seele ein Ding wäre, da sich selbst bewegte, so müßte sie sich nothwendig bewegen. Also entweder obern hinauf, wie das Feuer, oder unten zu, wie die Erde. Und dann müßte sie irgendwo ruhen. Sie müßte sich ferner bewegen, wie sich der Körper bewegt. Harmonie kann man eher dem Körper beylegen, als der Seele. Der Harmonie ist die Bewegung nicht eigen. Die Seele sey alles, [was] man will, Fleisch und Bein: aber woher hat sie Begriff und Empfindung? Die Sachen sind nicht bloß Elemente, sondern bestehen aus Regel und Zusammensetzung. Das Leben ist Zunehmen und Abnehmen. Die Seele ist die Art und Form eines lebendigen Körpers. Wenn das Auge ein Thier wäre, so würde dessen Gesicht seine Seele seyn. Die Seele ist kein Körper, kann aber auch nicht ohne Körper seyn. Die Seele ist eine gewisse Vollkommenheit und Verhalt dessen was so seyn kann. Es giebt dreyerley Naturen. Form und Gattung. Materie. Materie und Form zusammen. Materie ist Kraft und Vermögen; Gattung Wirklichkeit und Vollkommenheit. Die Seele hat folgende Fähigkeiten: die Kraft zu nähren, zu **empfinden**, zu begehren, zu bewegen, zu schließen. Bey einigen Dingen sind sie alle; bey andern nur eine einzige. Das Vermögen zu nähren und fortzupflanzen ist die allgemeine Kraft der Seele: damit sie die Ewigkeit und Göttlichkeit, so nah sie könne, nachmache. Dieß ist bey allem und jedem der

Heinse die Möglichkeit, eine Religion zu konzipieren, die sich in Kongruenz mit der elementaren Religion der Griechen konstituiert. "Die Griechen nahmen die Hauptgötter nach den vier Elementen an." (HEINSE SW VIII.2 183)

Es scheint meines Erachtens ein originärer Beitrag Heinses zur Rezeption der Philosophie der Vorsokratiker in der Literatur zu sein, erstens, dass er eleatische und jonische Elemente in einer immanenten All-Einheit verbindet. Zweitens, dass er prinzipiell die Idee eines immanenten Gottes aus dieser ontischen Instanz ableitet, und drittens, dass daraus die Idee einer Weltseele gebildet wird, die alles, samt dem ganzen 'Verstand' umfängt. Damit gelingt es Heinse anhand philosophischer Positionen der eleatischen und jonischen Philosophie in seinem 'Ardinghello', das theologische Thema 'Gott und Welt' in einem immanenten Eins überzeugend zu verbinden. Heinse ist wohl der erste unter den deutschen Schriftstellern, der die antike vorplatonische Philosophie *in totum* rezipiert und sich nicht lediglich auf biographische Elemente der Vorsokratiker konzentriert, die Diogenes Laertius in seinem philosophisch-biographischen Kompendium 'Leben und Meinungen berühmter Philosophen' sammelt, sondern sie als strukturelles Element eines Romans verwendet.

Es ist wichtig für Heinse, sich mit der Naturphilosophie der Vorsokratiker auseinander zu setzen und daraus eine pantheistische All-Einheit zu gewinnen, weil er eben daraus sein eigenes literarisch-erotisch-sensualistisches, organisches Weltbild begründen wird. Die Einheit als Ausdruck der körperlichen Liebe zwischen den Geschlechtern wird eben aus diesem universellen monistisch-pluralistisch-lebendigen Pantheismus abgeleitet. Heinse sieht bei den Vorsokratikern ein herrschendes philosophisches integratives Ur-Prinzip (ἀρχή) und interpretiert es anhand seiner ästhetisch-erotischen Konzeption (Liebe-Genuss). Das 'Feuer' Heraklits entspricht seiner Vorstellung eines universellen sensualistischen Prinzips der körperlichen Begattung.<sup>173</sup> Daraus soll eine 'Neue Naturreligion' kreiert werden, die sich nicht mehr wie das Christentum auf die Idee einer transzendenten Gottheit beruft, sondern auf der Verehrung der Naturelemente basieren muss.<sup>174</sup> Diese Naturreligion wird von dem

---

(Hang) aller Natur. Der Gattung und des Geschlechts nach bleibt sie immer dieselbe. Die Seele ist die Ursache und der Grund des Körpers, dass er lebt. Das Feuer hilft der Seele im Wachsen und Gedeihen; ist aber nicht die Ursache des Lebens, weil es keine Schranken kennt. Die Kraft zu zeugen und zu nähren ist ebendieselbe. Die Seele nährt, der Körper wird genährt, die Speise ist die Nahrung. Die Wärme wirkt die Verdauung. **Die Empfindung** ist, wenn etwas bewegt wird, **leidet** oder gewissermaßen **empfängt**. **Alles leidet** und wird bewegt, von dem, was Kraft zu wirken hat. Was leidet ist ungleich, was gelitten hat, ist gleich. Der Sinn kann nicht empfinden, wenn nicht etwas in ihn fällt." [Hervorhebung M. G.] Vgl. HEINSE SW VIII.1, 56 ff.

<sup>173</sup> Vgl. dazu BAUMER 1966, 68.

<sup>174</sup> Vgl. dazu BAUMER 1966, 23.

Verkünder des 'irdischen Geheimnisses', nämlich von Demetri, dem Apostel des vorsokratischen hylozoistischen Naturpantheismus, am Ende des Romans auf den glückseligen Inseln Joniens (Naxos und Paros) gepredigt.<sup>175</sup> Der Gipfel des poetischen Verfahrens Heinses ist also, die vorsokratische Elementenlehre in eine Naturreligion zu verwandeln.

Nach Vertrag und Übereinkunft mit dem Ardinghella und Diagoras predigte Demetri erst insgeheim Auserwählten **seine neue Religion**; die [meisten] andern fielen hernach diesen bald bei, und endlich alle. Tolomei tat Wunder mit seiner Schönheit und einschmeichelnden Zunge. Wir waren meistens lauter unbefangene Jugend. Ein neues *Pantheon* wurde der Natur aufgeführt, ein *Tempel der Sonne und der Gestirne*, ein *Tempel der Erde*, ein *Tempel der Luft* und einer auf einem Vorgebirg in die See hin thronend dem Vater Neptun, und dann noch ein *Labyrinth* angelegt von Zedern und Eichen zur künftigen schauervollen Nacht für Zweifler dem *unbekannten Gotte*. [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW IV.2, 389)

Die von Demetri annoncierte 'Neue Naturreligion', die auf der Basis der Naturelemente poetisch gestiftet werden musste, versteht sich jedoch für Heinses nicht als metaphysische Religion, und deswegen ist sie keine in der Transzendentalität des Jenseits gegründete Verkünderin eines absoluten Schöpfergottes, sondern eher als Medium einer immanenten, von der sinnlichen Wahrnehmung spürbaren Erfahrung der ewigen stofflichen Naturelemente der Vorsokratiker zu sehen<sup>176</sup>. Er richtet sich hier also gegen alle transzendente Religion, insbesondere gegen die monotheistische hebräisch-christliche religiöse Tradition, die auf dieser Idee eines absoluten abgetrennten immateriellen übersinnlichen Gottes basiert. Dies Antimetaphysische und gleichzeitig Antichristliche des heinseschen Denkens errichtet sich auf der Basis der vor-christlichen und vor-metaphysischen Systeme der Vorsokratiker. Durch die 'Wahrnehmung' der Naturelemente vermutet Heinses eine 'Wiederverbindung', im Sinne von '*Religare*', des 'Menschen' mit der 'Totalität' erreichen zu können. Die 'Wahrnehmung' wird als Tür zum Verständnis des Lebendigen in der Realität konzipiert, weil sie gleichzeitig die Tür zum Verständnis der Welt als eine lebendige Göttlichkeit eröffnet.

Wir haben die Lehre von Gott durch Grübeleyen und Pantheygeist aus Interesse nur schwer gemacht; für den Naturmenschen ist sie sehr leicht. **Verehrung der Universalwesen, wovon wir und alle einzelne[n] Dinge abstammen, sollte überall Religion seyn.** Die Sinne erkennen dafür die reinen Elemente: Sonne oder Feuer überhaupt: Luft, Wasser, Erde. Laßt diese das Volk verehren; **warum wollt ihr es mit Abstractionen plagen, die ihr nie gewiß für wahr bestimmen könnt? Kann euer Verstand diese**

<sup>175</sup> Es ist nicht unwichtig an dieser Stelle daran zu erinnern, dass in den Kapiteln III. des Werkes 'Voyage Pittoresque de la Grèce' von Choiseul-Gouffier über Naxos 'la île consacrée à Vénus' berichtet wird. Dieses Werk hat neben Heinses 'Ardinghella', was besonders die Konzeption des 'Archipelagus' angeht, Hölderlin sehr stark beeinflusst. Auf Naxos wurde Bacchus von Semele geboren, und obwohl die bacchische Religion sich über Griechenland und Italien verbreitet hat, blieb die Insel immer noch ein Symbol des Kultus für diesen Gott. Vgl. CHOISEUL-GOUFFIER 1782, 38ff.

<sup>176</sup> Diese Idee wurde bereits im 'Laidion oder die eleusinischen Geheimnisse' verteidigt. Da heißt es "Die Religion der Griechen könnte zur wohlthätigsten Religion für das ganze menschliche Geschlecht von den Weisen gemacht werden." HEINSE SW III.1, 26.

**göttlichen Elemente bis zu einem einzigen Universalwesen bringen: so thut euch wohl daran mit eurer Weisheit. Das Volk kann es nicht. Sonne und Feuer sey ihm der allgemeine Zeugungsgeist; und die ander[e]n drey Elemente die reizenden Grazien, womit es sich begattet.** [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW VIII.3, 14)

Die 'sinnliche' und deswegen 'ästhetische Wahrnehmung', wie Heinse postuliert, funktioniert hier als pädagogisches Prinzip der Volkserziehung und des Glaubens. Die Elemente, die empirischen Formen der Totalität, können unproblematisch von den einfachen Menschen 'empfunden', 'erlebt', 'erfahren', 'wahrgenommen' werden. Die Wahrnehmung öffnet dem einfachen Menschen das Tor zum 'Genuss', hier als ὄρχή verstanden, von dem Heinse selbst glaubt, es in der Natur als Prinzip des Lebens gefunden zu haben. Der Mensch erkennt durch seine Genusserfahrung mit den Naturelementen, dass die Natur eine große Metapher der Liebe ist, indem er beobachten kann, dass die Totalität Produkt von Trennung, Vermischung und Begattung ist, wie es Heraklit und besonders Empedokles bereits proponiert hatten.<sup>177</sup> Der einzige adäquate Bezug zur Welt und damit zu Gott selbst ist die sinnliche Erfahrung des Lebendigen in der *körperlichen* Liebe. Im Genuss erfährt man, so Heinse, dass Erfahrung und Erlebnis in den Vordergrund gestellt werden müssen, um das Epiphanische einer lebendigen Natur zu begreifen. Wer verstehen will, was die Welt ist, muss sie fühlen, d.h. muss in der Lage sein, die Welt in ihrer Lebendigkeit wahrzunehmen, zu genießen.<sup>178</sup> Genuss eröffnet den Menschen das Tor zum All, das Tor zum Verständnis der Kosmologie als Kosmo-Zoogonie, und genau da findet Heinse die Funktion für die Naturelemente in seiner Poetologie. Die Elemente werden hier als eine Art zweischlechtige (Hermaphrodit) und lebende Wesen verstanden. Sie lassen die Welt entstehen, indem sie 'kopulativ' miteinander die Sicht einer organisch göttlichen Totalität bilden, mit der der Mensch sich identifizieren kann. Die *seiende* Realität ist in Wirklichkeit eine *werdende* Realisierung der Idee von Trennung und Begattung der Elemente durch die Liebe. Also eine sexualisierte Interpretation von Empedokles' Kosmogonie. Die Elemente offenbaren den göttlichen Charakter der Natur, und indem der Naturmensch ihn verehrt, nämlich fühlt/glaubt/wahrnimmt, offenbart sich ihm das lebendig-natürliche

<sup>177</sup> Die Konzeption der Welt für Heinse wird in voller Kongruenz mit Empedokles' Kosmogonie entwickelt. "Und so ist denn die Welt ein Inbegriff von **verschiedenen Kräften** und unzählbaren Formen, die aus Liebe zu einander thun und aus Liebe von einander gethan werden"[Hervorhebung M. G.] HEINSE SW VIII.1, 63. Außer Aristoteles und Plato steht die kosmogonische Theorie Empedokles' in Cudworths 'True intellectual System of the Universe', ein Werk, das sich in der Bibliothek Jacobis befand. Vgl. CUDWORTH 1978, 14 ff.

<sup>178</sup> In Heines Aphorismen wird das 'Gefühl' dem 'Verstand' übergeordnet. "Die Empfindung, das Gefühl handelt für das Ganze, der Verstand stückweise. Die Empfindung nimmt den ganzen Menschen ein, der Verstand einen kleinen Theil vom Kopfe. Die guten Leute handeln nach Empfindung, die Verdorbenen

Göttliche selbst, und er selbst kann sich als Lebendigkeit entdecken. Im Erlebnis, in der Auslebung dieses Vitalen der Natur, d.h. durch den ästhetischen Genuss, wird der einfache Mensch ausgebildet und wird er sich des Naturprozesses und gleichzeitig seiner existentiellen Lage bewusst.

Heinse verwendet also teleologisch die altgriechische Philosophie als Fundament eines natürlichen erotischen Vitalismus, der in der Wahrnehmung, im Erlebnis und in der Erfahrung die Vision der ästhetischen Prozessualität fundieren und gleichzeitig die Basis einer sinnlichen elementaren Religion sein wird. Er will den Leser mit dem nackten Genuss des Ästhetischen konfrontieren und betrachtet die Kunst als eine vitalistische Repräsentation des weltlichen lebendigen Sensualismus. Er negiert damit den allegorischen Glauben ans Übersinnliche, wie die christliche Tradition es proponiert, und versucht stattdessen eine tauteologische naturempirische Religion zu errichten. Dieses schafft er durch die Ontologisierung der immanenten göttlichen stofflichen Elemente der jonischen, italischen und eleatischen Philosophie. Die Religion muss also seiner Meinung nach die Gemütlichkeit des Himmels verlassen, um irdisch, sinnlich zu werden, und somit soll nach Heinses Auffassung die Basis einer *neuen natürlichen Volksreligion* fundiert werden.

Die Revitalisierung der Kosmologie der antiken Naturphilosophie wird für Hölderlin ein zentraler Punkt seiner Poetik sein. Hölderlin liest zwar durch Heinse diese pantheistische Position, die dieser aus der vorsokratischen Naturphilosophie gewinnt, übernimmt jedoch nicht *in totum* seinen literarischen erotisch-libidinischen Sensualismus. Das Utopische an dem goldenen Zeitalter erweist sich für Heinse als Beispiel der dionysischen paradisischen libertinischen Darstellung der Welt und nicht, wie es bei Hölderlin sein wird, als die Möglichkeit des *harmonischen* Gemeinsamseins mit dem unendlichen *lebendigen* Gott, die durch die Wahrnehmung ermöglicht wird. Er wird in Anlehnung an die altgriechische Philosophie, und diese Vision teilt er mit Herders 'Adrastea' (1802),<sup>179</sup> ein *ästhetisches* System zu entwerfen versuchen, das von der Behauptung ausgeht, dass in der Welt schon ein organisches und damit lebendiges System existiert. Hölderlin übernimmt eben den 'Trieb nach Totalität' von Heinses 'Ardinghello', aber nicht dessen überdimensionierten "Trieb nach dem sexuellen

---

nach dem Kopfe." HEINSE SW VIII.3, 261. "Der Grundtrieb be[i]m Menschen ist gewiß **Freude, Lust** oder süßes **Gefühl**". [Hervorhebung M. G.] HEINSE SW VIII.2, 209.

<sup>179</sup> "Aber es gibt auch Zedern von Gedanken; ja warum sollte man Einige derselben den Elementen der Welt, dem Feuer, der Lebenluft, den Winden nicht vergleichen? Sie stärken und entzünden; glühende *Funken, Samen* der Erkenntnis, *Fermente* des Lebens. In einem Samenkorn liegt oft ein System, eine Wissenschaft, wie ein Baum mit allen Zweigen, in andern weht ein Geist [...]" HERDER WA X, 224.

Genuss", welchen der Verfasser hedonistisch als Motto des Romans setzt, der ihm die dionysische 'exotische' (BAUMER 1966, 40) Tonalität schenkt. Die Liebe besitzt zwar in der Tübinger Hymnik Hölderlins doch eine sehr starke kosmogonisch-erotische Konnotation, die später beispielsweise in 'Wie wenn am Feiertage' und in 'Friedensfeier' wiederholt wird, die aber nicht mit der überdimensionierten libertinischen Auffassung der Liebe des 'Ardinghello' gleichzusetzen ist.<sup>180</sup> Mit Heinses Revitalisierung der Vorsokratiker wird Hölderlin 'Leidenschaft' in der Welt erkennen, und somit wird die Liebe bei Hölderlin zur Zeit seiner Tübinger Hymnik und besonders in der 'Hymne an die Göttin der Harmonie' 1790/1791 zum kosmogonischen Prinzip avancieren, indem Hölderlin in Übereinstimmung mit der Philosophie des Empedokles aus der Liebe der 'wildem Elemente' die Welt unter Führung von Urania (Aphrodite) entstehen lässt (Verse 29-52) Ebenfalls in den zwei Fassungen des Gedichtes 'Lied der Liebe' (Erste Fassung: April 1790) wird die Liebe als die ursprüngliche Dimension der Kosmogonie des Naturwerdens interpretiert; und später in 'Hymne an den Genius der Jugend' (1792) wird sie mit der 'Genusslehre' Heinses vermischt (besonders in den Versen 65 bis 104). Bei Hölderlins poetischer Entwicklung wird die kosmische Liebe jedoch ihre Funktion als *kosmogonisches* Prinzip in voller Übereinstimmung mit der Philosophie der Vorsokratiker nicht verlieren, wie ebenfalls in 'Hymne an den Genius der Jugend' im Rekurs auf Empedokles' Liebe/Hass-Lehre, die in der Dichtung neumythisch in Anlehnung an die Figur von 'Phöbus-Apoll' und 'Ares' geschildert wird (Verse 93/100). Da die von Hölderlin vor seinem Eintritt ins Stift geschriebenen Gedichte dieses empedokleische Liebesprinzip noch nicht besitzen, erweist sich die Lektüre des 'Ardinghello' Heinses, was die hölderlinsche Rezeption der Philosophie der Vorsokratiker angeht, als viel wichtiger, als man bisher in der Forschung vermutet hat. Sie wird aber, indem sich die Philosophie Heraklits für ihn als besonders wichtig erweist, zum *harmonischen* Prinzip der Wirklichkeit im 'Hyperion' und in einigen poetologischen Schriften Hölderlins avancieren.<sup>181</sup> Wichtig ist ebenfalls anzumerken,

<sup>180</sup> So sieht man in einer Tagebuchnotiz Heinses die nackte, körperliche Funktion der Liebe, die bei Hölderlin nirgendwo zu finden ist: "Die eigentliche wahre Liebe ist allein der Drang, mit einer Person vom andern Geschlecht ein Kind zeugen zu wollen; und dauert ihrer Natur nach so lang, bis das Kind geboren ist, und als es den Eltern Freude macht." HEINSE SW VIII.2, 222.

<sup>181</sup> Heraklit denkt an den Begriff der Harmonie, nicht nur aus der Philosophischen Paradoxie anfangend, sondern ebenfalls aus dem Bereich der 'Musik'. Im Fragment DK B 10 steht "Verbindungen, Ganzes und Nichtganzes, Einträchtiges Zwieträchtiges, Einklang Zweiklang, und aus Allem Eins und aus Einem Alles". Musikalisch gedacht, erweist sich die 'Harmonie der Töne' ebenfalls als ein 'Einklang', in welchem 'Eins und Alles' repräsentiert werden. In der Endfassung des 'Hyperion' spricht der Ich-Erzähler über die 'goldene Mitte', die zwischen 'Höhen' und 'Tiefen' Entsteht, wenn Diotima 'singt'. Vgl. HÖLDERLIN KA

dass nicht nur Hölderlin von der Lektüre des 'Ardinghello' profitiert hat, sondern seine Kommilitonen Hegel und Schelling anscheinend ebenfalls. Hegel scheint in den 'Fragmenten über Volksreligion und Christentum' (1793) auf Heinses 'Ardinghello' zu rekurrieren. Da schreibt er: "Beim Genuss, bei einem glücklichen Ereignis richtet er [der Mensch] zugleich einen Blick auf Gott und dankt ihm dafür". (HEGEL Su Ia, 14) Der heinsesche 'Genuss' soll eigentlich nach seiner Auffassung wie eine 'Malerei der sinnlichen Phantasien' wirken (HEGEL Su Ia, 37) und muss ferner 'aus fernen Tagen der Vergangenheit' kommen. Aus 'der irdischen Fruchtbarkeit der Muttererde [Demeter/Demetri]' muss der Mensch seine phantasievolle träumerische Liebe entdecken.

Ach **aus den fernen Tagen der Vergangenheit strahlt der Seele**, die Gefühl für menschliche Schönheit, Größe im Großen hat, ein Bild entgegen – das Bild eines Genius der Völker, eines Sohns des Glücks, der Freiheit, eines Zöglings der schönen Phantasie. Auch ihn fesselte das ehrene Band der Bedürfnisse an die **Muttererde** [gr. γα-μάτερ – Demetri], aber er hat es durch seine Empfindung, durch seine Phantasie so bearbeitet, verfeinert, verschönert mit Hilfe der Grazien mit Rosen umwunden, daß er sich in diesen Fesseln als in seinem Werke, als einem Teil seiner selbst gefällt. Seine Diener waren die Freude, die Fröhlichkeit, die Anmut; seine Seele (war) erfüllt von dem Bewußtsein ihrer Kraft und ihrer Freiheit, seine ernsthafteren Gespielen, Freundschaft und Liebe, (waren) nicht der Waldfaun, sondern der feinempfindende, seelenvolle, mit allen Reizen des Herzens und der lieblichen Träume geschmückte **Amor** [Hervorhebung M. G.] (HEGEL Su Ia, 42 ff.)

Aus dieser neuen elementaren Volksreligion, die hier auch aus Hegels Schriften in Bezug auf Heinses 'Ardinghello' gewonnen worden zu sein scheint und später 1796/97 im 'Systemprogramm' gefordert wird, wird Hölderlin, wie Ulrich Gaier bereits festgestellt hat, seine 'Neue poetische Mythologie' bilden, in der die Götter die natürlichen Elemente der Vorsokratiker verkörpern: Neptun (Thaletisches Wasser), Apoll (Heraklitische Sonne/Blitz als 'Feuer vom Himmel'), Zeus/Jupiter (Luft des Anaximenes und gleichzeitig, der Äther des Empedokles, der, laut Heinse, die anderen Elemente beherrscht) und Juno (die Erde als eines der vier empedokleischen Elemente, deren Frucht das Brot ist). Damit spiegeln sich die Götter in der Natur selbst wider, die sich den Menschen als eine Einheit (Parmenides und Melissos) Gottes (das Hen kai Pan des Xenophanes) offenbaren.<sup>182</sup> Die Natur wird bei Hölderlin deswegen ein

---

II, 78. In 'Hyperions Jugend' spricht Hölderlin von 'Harmonie' als 'Einklang der Geister'. Vgl. HÖLDERLIN KA II, 243.

<sup>182</sup> Diese Position wurde bereits von Ulrich Gaier in *Hölderlin: Eine Einführung* vertreten. Da er aber darauf verzichtet, den Entstehungsprozess des 'Hen kai Pan' in Bezug auf die Philosophie der Jonier und Eleaten zu rekonstruieren, ist zu vermuten, dass die Formel des vorsokratischen Pantheismus 'aus dem neuen Spinozismus sich ergab'. Vgl. GAIER 1993, 387. Die Anwendung des Begriffes 'Spinozismus' auf Heinses Ästhetik scheint jedoch restriktiv zu sein. Im Rückgriff auf diesen Begriff lässt sich mit Sicherheit nicht vermuten, ob antiker 'Pantheismus' als Antwort gegen den Rationalismus Spinozas angewendet wurde, wie es bei Heinse der Fall zu sein scheint. Damit man diesen Unterschied anerkennen kann, wäre es angebracht, über eine Geschichte des 'Pantheismus' und nicht lediglich des 'Spinozismus' zu

pluralistisches lebendiges 'Fest' der Naturelemente, in der das Göttliche als eine zerstreute lebendige Kraft zu finden sein wird. Die bereits von Herder geforderte 'Neue Mythologie' soll bei Hölderlin demzufolge die poetische Verwirklichung des onto-theologischen Charakters der altgriechischen Philosophie, wie Heinse es am Ende seines Romans präsentiert, darstellen.<sup>183</sup> Die Lektüre des 'Ardinghello' Heinses ermöglicht es Hölderlin demzufolge, sehr früh im Stift eine praktische poetische Anwendung der Philosophie der Vorsokratiker kennenzulernen und erweist sich beispielhaft als literarisches Modell für eine mögliche poetische Umdeutung der antiken Naturphilosophie. Im 'Ardinghello' findet Hölderlin keine philosophische Fragmentensammlung, sondern eine gelungene literarische Verkörperung dessen, was ihm in den Vorlesungen der Professoren (Flatt) und Repetenten (Bardili) des Stifts über die Philosophie der Vorsokratiker berichtet worden ist, die er in den Werken Bruckers, Fabricius', Cudworths und Stephanus' fragmentarisch finden konnte. Physik, Metaphysik und Theologie gehören bei den Vorsokratikern zusammen, und genau das wird im 'Ardinghello' meisterhaft vermischt. Diese All-Einheit Problematik, in welcher Gott, Welt und Seele in der Formel "Eins und Alles" zusammengesetzt werden, die uns Heinse aufgrund seiner Auseinandersetzung mit den Vorsokratikern interpretativ im Text des 'Ardinghello' anbietet, verschärft sich, wenn man darüber hinaus die Philosophie Jacobis ins Spiel bringt, in welcher Immanenz und Transzendenz als Produkt seiner Konfrontation mit der Philosophie Spinozas problematisiert werden, um eine anti-dualistische Daseinsphilosophie zu ergründen.

Von erheblicher Wichtigkeit ist die Diskussion darüber, was Hölderlin durch die Rezeption des literarischen Werkes Heinses über die Vorsokratiker gewinnt.<sup>184</sup>

---

sprechen. Man könnte damit klarer unterscheiden, welche Autoren den antiken Pantheismus im Gewebe seiner literarisch-ästhetischen Position als Antwort gegen den Rationalismus Spinozas integrieren, wie es bei Heinse der Fall ist. Mit Recht sieht Gaier, dass "Hölderlins Dichtung seit der Begegnung mit Heinse neue Mythologie [ist]; das ist die Forderung, die das 'Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus' Anfang 1797, ein halbes Jahr später erhebt, und es ist die Forderung Friedrich Schlegels im 'Gespräch über die Poesie'. "[Ein Werk, in welchem die Vorsokratiker in Bezug auf ihr poetisches Schaffen behandelt werden] Vgl. GAIER 1998, 40.

<sup>183</sup> Die Literarisierung der Idee der eleusinischen Geheimnisse wird Hölderlin lange begleiten, wie die Verse 15-21 des Gedichts 'Friedensfeier' (1802/1803) bezeugen. "Zur Morgenstunde wo stille die Werkstatt war / Am Feiertag, und die Blumen in der Stille, / Wohl blühten schöner auch sie und helle quillten lebendige Brunnen./ Fern rauschte der Gemeinde schauerlicher Gesang, / **Wo heiligem Wein gleich, die geheimen Sprüche / Gealtert aber gewaltiger einst, aus Gottes / Gewittern im Sommer gewachsen [...]**" [Hervorhebung M. G.] HÖLDERLIN KA I, 889.

<sup>184</sup> Heinse konzipiert die *Weltseele* als ein organisches und lebendiges Wesen. Vgl. dazu HEINSE SW VIII.1, 58. Hegel wird später in seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), als er sich an seine Jugendzeit erinnert, genau diese von Heinse behandelte Zusammensetzung von Natur/Geist/Weltseele erwähnen. Vgl. dazu HEGEL Su X, 45. Es ist bekannt, dass Hegel möglicherweise zusammen mit Hölderlin in Frankfurt ein anderes Buch Heinses, nämlich *Hildegard von Hohenthal* (1795) gelesen hatte und es später in seiner *Vorlesung über die Ästhetik I* kritisierte. Vgl. dazu HEGEL

Entscheidend scheint es meines Erachtens, genauer zu prüfen, welches dieser Elemente von Hölderlin selbst in seiner philosophisch-poetologischen Entwicklung aufgenommen worden ist und außerdem, inwiefern Begriffe wie Natur, Gott und Sein sowohl in den Vorstufen des 'Hyperion' als auch in einigen seiner philosophischen Texte im Rekurs auf die Idee einer lebendigen Natur konstruiert werden, die meiner Hypothese nach sowohl gegen den operativen Gottesbegriff Spinozas und ebenfalls gegen Fichtes Ich-Absolutismus angewendet werden kann. Das wird im Folgenden unternommen.

Es ist der Forschung bekannt, wie am Anfang dieses Kapitels bereits thematisiert wurde, dass Hölderlin 1790 im Tübinger Stift Heinses 'Ardinghello' liest. Daraus gewinnt er Inspiration für seine Hymnik und für den Stoff eines zukünftigen griechischen Romans, wie er selbst berichtet.<sup>185</sup> Darüber hinaus ist es der Forschung ebenfalls bekannt, dass eine Mischung aus eleatisch-jonischen Elementen zusammen mit der rousseauistischen Idealisierung der Natur seit den Vorstufen des 'Hyperion' in Hölderlins Poetik präsent ist: Hyperion inkorporiert die Figur des Werdens und Empedokles die Figur des Gewesenen, die noch einmal *Sein* (Gott) werden will.<sup>186</sup>

Dieter Henrich (1992) sieht ebenfalls in Heinses 'Ardinghello' die Quelle einer Reihe philosophischer Positionen, die konstitutiv den 'Hyperion' prägen werden.<sup>187</sup> Er

---

Su XIII, 544. Auch den ersten Roman Heinses namens *Laidion und die eleusinischen Geheimnisse* (1774/1799) scheint das - Hölderlin gewidmete - von Hegel geschriebene Gedicht 'Eleusis' inspiriert zu haben. Dasselbe gilt für eine Reihe von Formulierungen, wie 'Tumel der Natur', 'Tumel Gottes', 'Bewegung', 'Kultus', 'Mysterium des Brotes und Weins', 'Mysterium der Ceres und Bacchus', 'Mysterium des Fleisches und Blutes', die in der *Phänomenologie des Geistes* auftauchen. Vgl. dazu HEGEL Su III, 327.

<sup>185</sup> "Ich fand bald, daß meine Hymnen mir doch selten in dem Geschlechte, wo doch die Herzen schöner sind, ein Herz gewinnen werden, u. dies bestärkte mich in meinem Entwurfe eines griechischen Romans." HÖLDERLIN KA III, 103 (Brief 61- An Neuffer vom 20. Juli 1793)

<sup>186</sup> Einige Kommentatoren haben diese Verschmelzung von eleatischer und jonischer Philosophie in der Philosophie Empedokles' bereits gesehen. Ich zitiere beispielsweise Hölderlins Biograph Wilhelm Michel "Entscheidend mußte Hölderlin ferner angedet sein von den überlieferten Lehrmeinungen des Empedokles, in denen sich, wie bei Hölderlin selbst, ein eleatisches und ein heraklitisches Element verknüpfen." Vgl. MICHEL 1963, 287 und ebenfalls Gunther Mieth "Der Vorsokratiker Empedokles, der letzte unter den großen Naturphilosophen des 5. Jahrhunderts v.u.Z., war in besonderem Maße geeignet, zum Ausdrucksträger von Hölderlins eigenem Bekenntnis zu werden. Was Hölderlin an dieser Gestalt anziehen mußte, war nicht nur seine Elementenlehre, in der die heraklitische Philosophie des Werdens und die eleatische Philosophie des Seins zu einer Einheit fanden. Vor allem war es auch die Einzigartigkeit dieses Menschen [...]" MIETH 2001, 76. Verblüffend ist aber zu sehen, wie schon im *Ardinghello* Passagen zu finden sind, die Hölderlin später mit Elementen aus der Biographie der Vorsokratiker kombiniert: "er sucht, sich wieder mit demselben [dem Ganzen] zu vereinigen." HEINSE SW IV, 280 "**Alles wechselt miteinander ab... und geht wieder in das Eins zurück...und jedes kehrt wieder zurück, wo es herkam.**" [Hervorhebung M. G.] HEINSE SW IV, 320 "Unsere innige Vereinigung mit dem Ganzen herrscht immer fort, und wir sind nur zum Schein ein Teil davon." Vgl. HEINSE SW IV, 324.

<sup>187</sup> "Der Traktat von Demetri/Heinse ist ein solcher Verständigungsgang im Medium einer philosophischen Reflexion, die zuvor schon zu ihrem Ziel gelangt war. Der Gang der griechischen Philosophie, dem der Traktat folgt, war dagegen wirkliche Suche in theoretischer Bemühung nach dem eigentlichen Gehalt der Formel. Ein solcher Verständigungsgang kann nun aber auch mit dem Leben

verzichtet dennoch darauf, in seiner Analyse des Romans das Gespräch zwischen Demetri und Ardinghello, das er 'Traktat von Demetri/Heinse' nennt, im Ganzen zu rekonstruieren. In seiner Untersuchung basiert er lediglich auf der Formel des 'Hen kai Pan' des Xenophanes<sup>188</sup> und daher bleibt in seiner Analyse die unerlässliche ontotheologische Thematisierung des griechischen Pantheismus, mit Hilfe dessen Heinse Immanenz und Transzendenz anhand einer Reihe philosophischer Positionen der Vorsokratiker verbindet, unter dieser Totalitätsformel des eleatischen 'Hen kai Pan' verborgen. Sein Interesse beschränkt sich darauf, Hölderlins Rezeption der Philosophie der Vorsokratiker unter dem Licht der Philosophie des Spinoza, die Hölderlin später in Jacobis Buch *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785) gewinnt, zu interpretieren. Diese Prozedur wird ihm später ermöglichen, für die voreilige These zu plädieren, dass Hölderlins Rezeption des griechischen Pantheismus schon aus den angeblich spinozistischen Konturen in Heinses *Ardinghello* gewonnen worden ist. Er muss jedoch selbst zugeben, dass die 'Nachbarschaft zu Spinoza [Hölderlin] unübersehbar war'.<sup>189</sup> Am Ende seines Argumentationsverfahrens wird von Henrich das folgende Ergebnis präsentiert: "Wir haben aber gesehen, in welcher Weise schon über Demetris/Heinses Traktat Motive, **die erkennbar von Spinoza hergeleitet waren**, in Hölderlins kantisch-platonische Grundüberzeugung Eingang finden konnten." [Hervorhebung M. G.] (HENRICH 1992, 176)

Es scheint mir unangebracht; erstens die heinsesche literarische Argumentations-Prozedur, die er offensichtlich aus den Diskussionen der naturphilosophischen Vorsokratiker gewonnen hat, als Ergebnis von Heinses Auseinandersetzung mit Spinoza zu interpretieren, ohne die Grenze zwischen dem, was die Vorsokratiker philosophisch proponiert haben und dem, was Spinoza in seiner *Ethik* oder in seinem *Traktat* geleistet hat, ausdrücklich zu verdeutlichen, besonders wenn es so klar ist, wie es uns in diesem

---

eines Menschen verwoben sein, so daß sein Gang durch die Konflikte zu der Einsicht ist, auf welche die Anzeige der Formel geht – zu einer Einsicht, in der sich ein Leben sammelt und vollendet. Ein solcher Gang, eine Abfolge von über Leben verständigenden und Leben sammelnden Gedanken ist für die Idee und die Anlage von Hölderlins Hyperion-Roman von grundlegender Bedeutung". Vgl. HENRICH 1992, 171.

<sup>188</sup> "Heinses Ardinghello enthält in seinem vierten Band und in der Form des Gespräches mit Demetri auf dem Dach und in der Rotunda des römischen Pantheon einen Text, der einem Traktat über die Philosophie der Griechen und einer Ortsbestimmung des Gedankens der All-Einheit in deren gesamten Entwicklungsgang gleichkommt. Die Rede von All-Einheit wird als erstem dem Xenophanes zugeschrieben." HENRICH 1992, 167.

<sup>189</sup> "Das Motto aus *Ardinghello* ist, was Spinoza betrifft, aus einem *anderen* Grund von Interesse: Es belegt, daß Hölderlin mit den philosophischen Gehalten von Heinses Reflexion über die All-Einheit, welche die Natur ist, zu dieser Zeit bereits vertraut gewesen sein muß und daß er sich nicht scheute, eine Beziehung zu ihm zu erkennen zu geben, obwohl deren Nachbarschaft zu Spinoza unübersehbar war." HENRICH 1992, 162.

Fall zu sein scheint, dass Heinse sich in seinem Roman in Anlehnung an Schriften von Aristoteles und Platon *für* die Naturphilosophie der Vorsokratiker entschieden hat und kein Wort über Spinozas *Tractatus* oder *Ethik* erwähnt. Betrachtet man die Stellen, in welchen Heinse sich über Spinoza äußert, so wird man feststellen können, dass Henrichs unglücklich und voreilig gewählte Spinoza-Interpretation des Demetri/Ardinghello-Romangesprächs sich als völlig unplausibel erweist. Heinse wendet sich in seinen Tagebuchschriften offensichtlich gegen die hebräische monotheistische moralistische Fundamentologie, deren höchste Form er in der Philosophie des Spinoza zu finden glaubt, welcher er die panvitalistische hylozoistische Naturphilosophie der Griechen gegenüberstellt. Heinse wirft Spinoza vor, ein cartesianisch-lebloses unitäres 'phraseologisch-mathematisches' System aufgebaut zu haben, in welchem über die Mannigfaltigkeit der multiplen all-lebendigen Naturerscheinung nichts ausgesagt wird, und das bloß einen artifiziellen operativen Gottbegriff schafft. Definitionen, Axiomen, Proportionen und Corollarien, d.h. philosophischer Geometrismus erweist sich für Heinse als ungenügendes Betrachtungsinstrument zur systematischen Beschreibung einer *lebendigen* Realität. Nach seiner Meinung reduziert Spinoza die ganze Realität auf eine logische Schlussfolgerung der Idee eines leblosen Gottes und produziert damit ein philosophisches System, das auf der Basis des Fatalismus aufgebaut wird, ohne das *Lebendige*, das *Vitale* in der Natur, wie er bei den Vorsokratikern gesehen hatte, zu thematisieren. Die Konsequenz dieses philosophischen Unternehmens ist seiner Auffassung nach ein totes System, eine tote Ganzheit, eine mathematische Theologie, gegenüber der Heinse sein 'lebendiges Ganzes' auf der Basis der Naturphilosophie der Vorsokratiker vertritt. Kurz gesagt: Heinse wirft Spinoza vor, Gott und Natur arbiträr mit einer rationalistischen Begriffsapparatur gleichzusetzen, ohne auf die Problematik des *Lebens* einzugehen. Die Schlussfolgerungen, die aus diesem spinozistischen künstlichen System erwachsen, sind darüber hinaus nach seiner Auffassung selbstverständlich ebenfalls tot. Die Polemik richtet sich *prima facie* gegen die rationalistische Bewegung der Philosophie, die seit Descartes, dem 'Lehrer' des Spinoza, in einer mathematischen Beschreibung des Funktionierens der Erkenntnis den Schlüssel zur Erklärung des Verhältnisses zwischen Menschen, Welt und Gott zu interpretieren versucht. Dieses kann man besser verstehen, wenn man die Tagebuchnotizen über die Schriften des Spinoza verfolgt. Da heißt es:

Spinoza sagt mit seiner *res extensa* im Grunde nichts anders, als alles, was ist, ist; und **macht davon nur eine Umschreibung in mathematischer Phraseologie**, worüber jeder Vernünftige davonlaufen möchte. Denn ich glaube nicht, daß, nachdem er's geschrieben hat, ein einziger nur im Stande war, oder es müßte eine Auster gewesen seyn, überall seine **Definitionen, Axiomen, Proportionen und Corollarien** nachzusehen. Dadurch weiß ich wahrlich erstaunlich viel! Jeder ist so klug, als er vorher war. Ein **Sonnenstrahl, und ein Stück Granit sind freylich beydes res extensa**, aber wahrlich nicht wenig verschieden, **Wasser, Erde und Luft** ist minder von einander. Es ist Leicht gesagt: Alle Geschöpfe sind von Ewigkeit. Da weiß ich so viel als vorher. Aber gar Eins hat das andere von ewigkeit hervorgebracht, und die Natur selbst nicht, ob die Geschöpfe gleich aus ihr bestehen; dieß ist zu steif, **so etwas kann man nicht mehr dulden**. [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW VIII.2, 103 ff.)

Und Weiter:

Aber dieß Abgeschmackte haben alle **unsere neuen Systeme, die bloß einen Gott**, oder ein Eins annehmen. **Die Natur besteht offenbar aus Verschiedenem, das sich paart und trennt, aber weil sie aus lauter Elementen, und keinem bloßen ungeheuern unendlichen Körper durchaus fest und unveränderlich besteht**. Die gescheidten Völker haben dieß wohl erkannt, und die Aegypter und Griechen sahen wohl, dass sie mit einem Eins nicht durchkamen und Verschiedenes annehmen mußten; und ihre Vielgötterey ist zuverlässig das Vernünftigste, wenn man nicht lieber glauben will, Sonne und Meere, die elementweise so herrlich im Menschen fühlen, hätten kein Gefühl, keine Wahrnehmung von sich so rein beysammen; und so die unermessliche Luft; und sie **wären dann bloß tote Massen**. Er hat die ersten rohen Linien zu dem ungeheuern System hin skizziert; seine ganze Methode dazu kann man finden in seinem *Tractatus de intellectus emendatione*. [...] Kühn ist die Unternehmung gewiß, und er steht an der Spitze der Menschheit. **Aber von der Natur selbst hat er noch gar nichts gesagt**. [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW VIII.2, 104)

Heinse geht von dem Prinzip aus, dass die philosophische Begriffsapparatur Spinozas nicht in der Lage ist, das, was die Realität ist, nämlich ihr 'Sein' aufzufassen. Der 'phraseologische Axiomatismus Spinozas' erreicht das 'lebendige Sein der Natur' nicht. Das 'Sein' bleibt unverändert und unerreichbar in seinem Deskriptionsverfahren. Fügt man hinzu, dass dieses 'Sein' als die lebendige äußerliche und göttliche Realität verstanden werden muss, so erweist sich die Beschreibungsprozedur des modernen Rationalismus als unfähig, das lebendige 'Sein' der Realität aufzufassen. Betrachtet man die Welt als Extension, oder Ausdehnung der Substanz oder des denkenden *cogito*, so erweist sie sich nicht als lebendig, sondern als etwas Unbewegliches, Totes.<sup>190</sup> Für Heinse geht Spinoza von dem Prinzip aus, dass die Realität ein unbewegliches 'Ding' wäre, das von der Begriffsapparatur der Modernität anhand 'mathematischer Phraseologie' beschrieben werden könnte. Spinoza, so Heinse, versucht mit derselben begrifflichen Apparatur, Leben und tote Masse zu beschreiben und subsumiert die ganze

<sup>190</sup> Das Werk von Ralph Cudworth, das sich in der Bibliothek von Jacobi befand und zu dem sicherlich Heinse Zugang hatte, scheint etwas mit der von ihm hier vertretenen Position zu haben. Da spricht Cudworth, dass "the atheists pretend to prove that there is no other substance in the world besides Body, as also the principles of corporealism itself, to evince that there can be no Corporeal Deity, after this manner [...] *Res Extensa* ist the only substance, the solid Basis and substractum of all" CUDWORTH 1977, 69. Heinse hielt Spinoza für "einen der schrecklichsten Atheisten" Vgl. HEINSE SW VIII.2, 100) und wendet sich hier gegen die Idee einer 'res Extensa', was ein Indiz dafür zu sein scheint, dass er Cudworths Vorwurf gegen den Atheisten, der in Anlehnung an die Idee 'res extensa' konstruiert wird, kennen könnte.

Realität in einer Relation von unbeweglichen 'rei', d.h. von toten und unbeweglichen 'Dingen'. In diesem Kontext zeigt sich die Welt "als lebendiger Tod. Quod erat demonstrandum" (HEINSE SW VIII.1, 63) Infolgedessen beruht Heines Argumentation gegen Spinoza auf der Behauptung, dass der Lebensbegriff in der Beschreibung des Reflexionsprozesses nicht aufgefasst werden kann, denn Reflexion beruht auf der Form, und diese ist nicht in der Lage auf einen 'Gehalt', einen 'Inhalt' zu kommen. "Wer bloß an der Form hängt, der hängt an nichts, denn **Form ohne Leben ist nichts.**" (HEINSE SW VIII.1, 29)

'Die Natur', so heißt es im *Ardinghello*, 'ist ein ewiger Quell von Leben' (HEINSE SW IV, 388), denn sie steht in 'ständiger Bewegung', und genau dieses bewegliche und lebendige Sein, das die Natur charakterisiert, geht in jedem Deskriptionsverfahren verloren. Die Behauptung, die davon ausgeht, dass mit der Analyse der *res extensa* jedes Lebendige in der Natur erschöpft sei, erweist sich deswegen für Heine von vornherein als falsch. Der Mensch als lebendiges Wesen steht ebenfalls außerhalb jeder formeller Beschreibung.

Um dieses besser zu erklären, beruft sich Heine auf das Element 'Feuer', das 'Lichtelement' oder den 'Sonnenstrahl', das sich für Heine als der Inbegriff des 'Lebens' erweist und von Hölderlin in seiner Poetik reichlich benutzt wird, und vergleicht es mit dem 'Stein', der sich bei Spinoza auf derselben Ebene des 'res extensa' befinden würde. Der Mensch und alle lebendigen Wesen erweisen sich ihrer Konstitution nach als etwas anderes als ein 'bewegungsloser Stein'. Sie gewinnen ihre Lebendigkeit aus der 'lebenspendenden xenophanisch/heraklitischen Sonne' (Vgl. Xenophanes DK B 31), die Heine als die 'Quelle des Lebens', d.h. als 'Quelle der Bewegung' bezeichnet. "Alle Geschöpfe, die wir kennen, können nicht ohne unsere Erde bestehen. Die Erde kann nicht ohne Sonne bestehen. Von der Sonne kommt alles Leben, alle Bewegung, alle Seele." (HEINSE SW VIII.1, 20) Inwiefern aus der 'Sonne' die Idee einer lebendigen Vielfalt der Natur entsteht, erklärt er in seinen Bemerkungen über die 'Heilige Familie' von Raphael weiter. "Der verschiedene Geist im Ganzen aber ist [...] wie die verschiedenen Farben im Sonnenstrahl; und die schöne Erscheinung der himmlischen Idee entzückend. Und bloß aus der Idee, der Einheit im Mannigfaltigen, dem Zuge der Natur nach wahren Leben, kann man bey einem jungen Künstler sehen, ob es groß werden wird." (HEINSE SW IX, 304) Genau wie der 'Sonnenstrahl', der sich als eine Einheit von mannigfaltigen und lebendigen Elementen zeigt, ist auch der lebendige Mensch. "Jede Seele scheint ein Tropfen, ein Ebenbild der Sonne zu se[i]n." (HEINSE

SW VIII.1, 20) Diese Lebendigkeit des Menschen, die er mit dem Terminus 'Seele' erklärt, verbindet Heinses woanders mit der Idee von 'Elementen'. "Wir sind nur eine gewisse Ordnung, eine Wohnung der Elemente, die augenblicklich durch uns reisen, um sich nur Momente auf[zuh]alten, und uns lebendig machen." (HEINSE SW VIII.2, 103) "Alles, was lebt, ist in Bewegung [...] Wir sind vereinigte verschiedene Theile [...]." (HEINSE SW VIII.2 80) Dieses erklärt, warum das 'Feuer' Heraklits im Roman als Urelement interpretiert wurde, denn anhand dieser Idee Heinses baut er seine organisch-lebendige Zoo-Kosmogonie, die sehr viel mit der empedokleischen Kosmogonie zu tun hat. In diesem Kontext erweist sich der Mensch und ebenfalls die gesamte Realität nicht als etwas Statisches, sondern als etwas Dynamisches, Lebendiges und gleichzeitig als etwas 'Unbegreifliches'. Der Mensch konstituiert sich aus den 'verschiedenen Elementen', die ihn lebendig machen und ihm das Leben schenken. Deswegen scheint ihm die kosmische Onto-Theologie der Vorsokratiker so wichtig, denn aus dem lebendigen 'Sein der Realität', das sich in der Verschiedenheit der ontischen Elemente vergegenwärtigt, gewinnt der Mensch seine Lebendigkeit. Gegenüber dieser elementaren menschlichen Lebendigkeit, die die Funktion der Philosophie der Vorsokratiker im Roman erklärt, spricht er in einem Brief an Gleim von der Unbeweglichkeit des 'Steins'.

**Es ist mir unmöglich zu glauben, dass der Mensch bestimmt sey, mit einem Stück Erde eins zu werden, eine größere naupengeheuerliche Masse durch sein Geld und Gut, die wie ein Felsen unbeweglich daliegt;** lieber wollt' ich als Tartar meine Herden über namenlose unbesungene Hügel und Thäler treiben. Der Mensch, das endlose Geschöpf, ist gemacht, **nach meinem System** von Zone zu Zone zu durchwandern und mit seiner Seele Besitz zu nehmen von allem, was gut und schön ist; und das ist sein wahrer einziger Reichtum. **Unsere neuern Staatsverfassungen sind alle Utopien außer der Natur, und die Quellen und Bäche der ersten Schöpfung Gottes sind zu stillen toten Seelen geworden.** [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW IX, 261)

Ein lebendiger Mensch, der seine 'Seele' aus dem 'Sein' der lebendigen Elemente gewinnt, genau wie der 'Sonnenstrahl', der aus lebendigen Teilen besteht, steht seiner Auffassung nach in Opposition zu der Idee vom 'Stein', vom *res*, der unbeweglich ist und deswegen 'tot' zu sein scheint. Versucht man, die Natur im Rekurs auf diese Idee von unbeweglichen Dingen zu betrachten, so scheint die gesamte Realität (Quellen, Bäche) tot zu sein, denn es gibt keine Möglichkeit, die Welt als Produkt einer Dynamik zu sehen, als Produkt von Mischung und Trennung von Elementen, die der Realität laut Heinses ihre lebendige Dynamik schenken. Um in so einem System die dynamische Beweglichkeit des Lebens konzipieren zu können, müsste man die Menschen, so Heinses, als "geworfenen Steine im Flug" (HEINSE SW VIII.2, 100) betrachten. Mit

anderen Worten gesagt, müsste man von dem Prinzip ausgehen, dass die Menschen Dinge seien, wie er im 'Ardinghello' erzählt, "ein Diamant [gr. ὁ ἀδάμας] im leeren Raume." (HEINSE SW IV, 296)

Damit scheint Heinses klar gesehen zu haben, dass griechischer Pantheismus nicht einfach mit der Philosophie Spinozas zu verwechseln ist, denn die Philosophie Spinozas besitzt einen rationalistischen Charakter, der im griechischen Pantheismus nicht präsent ist, und die Art und Weise, wie Spinoza die Realität betrachtet, scheint völlig inkompatibel mit Heinses Konzeption vom 'Leben' zu sein, denn Leben lässt sich mit der formellen Apparatur von Gedanken nicht beschreiben. Selbst wenn man sich darum bemühte, die unterschiedlichen Philosophien der Vorsokratiker, wie sie im Demetri/Ardinghello-Gespräch wiedergegeben werden, unter dem Begriff 'Monismus' zu interpretieren, müsste man ganz den ursprünglich-vitalistischen 'Monismus' einiger Vorsokratiker von dem rationalistisch-geometrischen per Gesetz kreierten 'Monismus' Spinozas unterscheiden, denn das, was Leben anbelangt, nach Heinses Auffassung, kann man mit formeller Begriffsapparatur nicht fassen. Der Begriff 'res' ist an sich selbst völlig inkompatibel mit der Idee vom Leben, und jede konzeptuelle Beschreibung von Genuss/Liebe und dem menschlichen Verhältnis zu dem Göttlichen in Form des mathematischen Geometrismus erweist sich als 'Unfug'.<sup>191</sup> Die Buntheit einer lebendigen Natur lässt sich, wie er wiederholend in 'Ardinghello' berichtet, nicht durch die skizzierte Beschreibung ihres *logischen* Funktionierens auffassen. Das weltliche Leben beinhaltet etwas Mysteriöses, was mit Worten, mit Begriffen nicht gefasst werden kann. "Wir sehen nur Wasser, Luft und Licht als Elemente für sich, die Erde ist

---

<sup>191</sup> Hegels Liebeskonzeption, wie er sie in seinem Aufsatz über 'die Liebe' (1797/98) in Verbindung mit dem Begriff des 'Lebens' darstellt, scheint ohne seine mit Hölderlin gemeinsam unternommene Lektüre von Heinses *Ardinghello* wenig plausibel. "Wahre Vereinigung, eigentliche Liebe findet nur unter Lebendigen statt, die an Macht sich gleich und also durchaus füreinander Lebendige, von keiner Seite gegeneinander Tote sind; sie schließt alle Entgegensetzungen aus, sie ist nicht Verstand, dessen Beziehungen das Mannigfaltige immer als Mannigfaltiges lassen und dessen Einheit selbst Entgegensetzungen sind; sie ist nicht Vernunft, die ihr Bestimmen dem Bestimmten schlechthin entgegensetzt; sie ist nichts Begrenzendes, nichts Begrenztes, nichts Endliches; sie ist ein Gefühl, aber nicht ein einzelnes Gefühl; aus dem einzelnen Gefühl, weil es nur ein Teilleben, nicht das ganze Leben ist, drängt sich das Leben durch Auflösung zur Zerstreung in der Mannigfaltigkeit der Gefühle und um sich in diesem Ganzen der Mannigfaltigkeit zu finden; in der Liebe ist dies Ganze nicht in der Summe vieler Besonderer, Getrennter enthalten; in ihr findet sich das Leben selbst, als eine Verdoppelung seiner selbst, und Einigkeit desselben; das Leben hat, von der unentwickelten Einigkeit aus, durch die Bildung den Kreis zu einer vollendeten Einigkeit durchlaufen; der unentwickelten Einigkeit stand die Möglichkeit der Trennung und die Welt gegenüber; in der Entwicklung produzierte die Reflexion immer mehr Entgegengesetztes, das im befriedigten Triebe vereinigt wurde, bis sich das Ganze des Menschen selbst ihm entgegengesetzte, bis die Liebe die Reflexion in völliger Objektlosigkeit aufhebt, dem Entgegengesetzten allen Charakter eines Fremden raubt und das Leben sich selbst ohne weiteren Mangel findet. In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes, [sondern] als Einiges, und das Lebendige fühlt das Lebendige." HEGEL Su Ib, 245 ff.

ein Chaos von Vermischungen, wie alle organischen Körper, deren innere Ordnung wir nicht kennen." (HEINSE SW VIII.2, 80)

Infolgedessen kann Heine die Schlussfolgerung ziehen, dass Spinoza *gar nichts über die Natur gesagt* hat und "auf die Natur selbst wird [in seinem System] kein Blick geworfen." (HEINSE SW VIII.2, 99) Begriffe wie 'Endlichkeit' oder 'Unendlichkeit', d.h. formelle 'mathematische Quantifizierung', erweisen sich als ein ungenügender Versuch, das Prinzip des *Lebens* zu interpretieren, denn sie erreichen das 'Leben' nicht. Nach Heines Auffassung subsumiert Spinoza unter einem geometrischen und rationalistischen apodiktischen Mathematismus die ganze Realität, ohne aber sich über das Lebendige in der Natur zu äußern. Dieses Verfahren scheint ihm nicht nur inakzeptabel, sondern müsste ferner bekämpft werden. Natur ist nach Heines Auffassung nicht von toter Abstammung, sondern erweist sich als ein lebendiges, in sich selbst ein immer verjüngendes Prinzip, das in der harmonischen 'Paarung und Trennung der Elemente' sich verewigt, nämlich in einer *ontologischen Zirkularität*, in welcher das 'Sein' mit dem 'Werden' kombiniert wird und die harmonische Totalität des Alls konfiguriert. "Alles ist aber Harmonie, großer durchdringender Zug von Harmonie, Werden, Seyn und Vergehen und Wiederwerden, ewig gebärende und ewig vergehende Harmonie [...]" (HEINSE SW IX, 292 ff.) Dadurch, dass Spinoza nicht auf diese Ebene der Fragestellung kommt, nämlich das Leben als Basis seines philosophischen Unternehmens miteinzubeziehen, scheint ihm sein philosophisches System als bloßer geometrischer Unfug, als künstlicher Operativismus, der sich als völlig unfähig erweist, den lebendigen Charakter der Realität zu interpretieren. Spinozas abstrakten Geometrismus mit der Natur gleichzusetzen, bedeutet für Heine nichts anderes, als die Ermordung des Lebendigen im Ganzen zugunsten einer analytischen abstrakten Fundierung des Lebens in einem unlebendigen, unendlichen, künstlich konstruierten 'Gott'. Ein 'Gott', der nicht lebendig ist, der nur als Ausdruck des Unendlichkeitsbegriffs per Gesetz kreiert wurde, ist nicht in der Lage, den Menschen das Leben zu schenken, und "bloß lebloser Stoff [...] [wird] nie etwas Lebendiges hervorbringen." (HEINSE SW VIII.3, 186) "Wer bloß an der Form hängt, hängt an Nichts, denn Form ohne Leben ist Nichts. [Hervorhebung v. M. G.] (HEINSE SW VIII.1, 28) **"Leben kann nicht aus der Form entstehen: denn [wie er aus den Vorsokratikern lernt] aus Nichts wird Nichts."** [Hervorhebung v. M. G.] (HEINSE SW VIII.1, 28) Heine verwendet das Kausalitätsprinzip für die Idee von Leben, und daraus leitet er seine Position ab. Die Voraussetzung zur Konzeption eines lebendigen Menschen, einer 'lebendigen Existenz',

ist eine 'lebendige Natur', ein 'lebendiges Sein' und 'ein lebendiger Gott'; damit erweist sich eine 'selbstverursachte formelle Unendlichkeit', nämlich Spinozas 'causa sui', als nicht in der Lage, eine lebendige Welt aus sich zu produzieren, denn sie ist keine 'Natur', sondern 'kreatives Ding'. Hier findet man schon die Fundamente, die es Hölderlin später ermöglichen werden, nicht nur Spinozas Substanz mit Fichtes 'absolutem Ich' gleichzusetzen und beide gleichzeitig als 'Kunststück' zu bezeichnen. Ich komme im zweiten Unterkapitel des nächsten Teils dieser Untersuchung auf diese Problematik zurück.

Verfolgt man den Argumentationsgang Heinses, wie er in seinen Tagebuchnotizen und Aphorismen dargestellt wird, so kann man feststellen, dass der Verfasser des 'Ardinghello' sich mit sehr scharfen ironischen und pejorativen Worten gegen den monistischen, übersinnlichen, toten und absoluten Gott Spinozas wendet, um eben, anders als Henrich im 'Ardinghello' festgestellt haben will, seinen elementaren ontotheologischen *Vitalismus*, den er in der griechischen Naturphilosophie findet, gegen die 'tote geometrische Substanzlehre' Spinozas zu verteidigen.

**Lächerlich** kann man sein System [des Spinoza] leicht machen. Besonders, wenn man ihm seinen Gott lässt. Seine **substantia absoluta infinita** hat ordentlich bloß das Darmgicht, oder wurmartige Bewegung, und man begreift nicht, warum sie nicht lieber ruhig bleibt und sich ganz und gar nicht regt. Aber dieß Abgeschmackte haben alle uns[e]re neuern Systeme, die bloß einen Gott, oder ein Eins annehmen. **Die Natur besteht offenbar aus Verschiedenem, das sich paart und trennt, aber weil sie aus lauter Elementen, und keinem bloßen ungeheuern unendlichen Körper durchaus fest und unveränderlich besteht. Die gescheidten Völker haben dieß wohl erkannt, und die Aegypter und Griechen sahen wohl, dass sie mit einem Eins nicht durchkamen und verschiedenes annehmen mußten; und ihre Vielgötterey ist zuverlässig das Vernünftigste, wenn man nicht lieber glauben will, Sonne und Meere, die elementweise so herrlich im Menschen fühlen, hätten kein Gefühl, keine Wahrnehmung von sich so rein beysammen; und so die unermessliche Luft; und wären dann bloß tote Massen.** [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW VIII.2, 104)<sup>192</sup>

Heinse attackiert Spinoza auf der Basis der griechischen naturphilosophischen Religion. Er konzipiert die Welt und damit die Elemente als etwas 'Organisches', das 'Gefühle' besitzt. Die unendliche absolute Substanz Spinozas steht nicht auf derselben Ebene wie diese lebendige und organische Natur, und damit entpuppt sich der Gott Spinozas im Grunde genommen als keine Natur, da sich 'die Natur offenbart aus Verschiedenem, das sich paart und getrennt' besteht. Anders gesagt, die Natur

---

<sup>192</sup> Walther Jaeschke hat unlängst darauf hingedeutet, dass Hegel in seinen 'Jenaer Schriften' (1801/1802) eine Konzeption der 'physischen Elemente' entwickelt, die in Opposition mit der chemischen Begrifflichkeit der Naturelemente steht. Luft, Wasser, Erde und Feuer wurden von Hegel, so Jaeschkes Interpretation, in Opposition mit dem 'toten Begriff' der Chemie konzipiert. Vgl. JAESCHKE 2003, 161. Diese Interpretation entspricht vollkommen Heinses Interpretation der Naturelemente, die aus der Philosophie der Vorsokratiker kommt. Inwieweit Hegels Interpretation mit seiner Rezeption Heinses zusammenhängt, wird jedoch hier nicht weiter verfolgt.

konstituiert sich 'aus Liebe und Zwietracht unter Elementen' wie bereits Heraklit<sup>193</sup> und besonders Empedokles<sup>194</sup> proponiert haben. Die Natur besitzt somit einen aktiven dynamischen Charakter und hat in der 'Liebe' ihr Einigungsprinzip. Heine sieht also in der Natur nicht nur ein passives *Sein*, sondern gleichzeitig ein aktivisches dynamisches *Werden*, d.h. keine statische rationale Schlussfolgerung von einer leblosen Unendlichkeit, die in einer übersinnlichen Substanz fundiert sein kann. Er hat im Prozess der Mischung und Trennung der Elemente die Bedingung der Möglichkeit aller 'lebendigen beweglichen Existenz' in der Liebe gefunden. Der Terminus 'Liebe' bedeutet hier nicht, in eine jenseitige Gottheit verliebt zu sein, sondern als *effizientes Prinzip* befindet sie sich überall in der Natur als ihr *konstitutiver Prozess* verstreut. Unter diesem Blickwinkel betrachtet, erweist sich die Liebe als kein 'amor Dei intellectualis', sondern eher als ein 'amor Dei corpore' (ablativus causae). Die Natur steht in einem unendlichen Prozess von Paarung und Trennung, und indem man die Naturelemente verehrt, verehrt man das Göttliche in der Natur, anders gesagt verehrt man den Prozess des Natur-Seins, d.h. ihr lebendig ontisch-theologisches Prinzip, an dem der Mensch als

---

<sup>193</sup> Vgl. dazu Heraklit Frag. DK B 10.

<sup>194</sup> Empedokles spricht in einer Reihe von Fragmenten über die physische Realität, die aus Mischung und Trennung der Elemente besteht. Das Fragment, das die Lehre des Eleaten beispielhaft schildert, ist das Fragment DK B 17. "Ein Doppeltes will ich verkünden. Bald wächst nämlich ein einziges Sein aus Mehreren zusammen, bald scheidet es sich auch wieder, aus Einem Mehreres zu sein. Wie nun der sterblichen Dinge Entstehung doppelt ist, so ist auch ihre Abnahme doppelt. Denn die Vereinigung aller Dinge zeugt und zerstört die eine, die andere, eben herangewachsen, fliegt wieder auseinander, wenn sich [die Elemente] trennen. Und dieser beständige Wechsel hört nimmer auf: bald vereinigt sich alles zu Einem in Liebe, bald auch trennen sich wieder die einzelnen Dinge im **Hasse** des **Streites**. Insofern nun so Eines aus Mehrerem zu entstehen pflegt und Mehreres wiederum aus dem Zerfall des Einen entsproßt, insofern findet eine Entstehung statt und ihr **Leben** bleibt nicht unverändert, sofern aber ihr beständiger Wechsel nimmer aufhört, insofern bleiben sie während des **Kreislaufes** stets unerschütterte [Götter]. Wohlan vernimm meine Worte! Denn Lernen stärkt Dir den Geist. Wie ich nämlich schon vorher sagte, als ich die Ziele meiner Lehre darlegte, will ich ein Doppeltes verkündigen. Bald wächst nämlich Eines zu einem einzigen Sein aus Mehrerem zusammen, bald scheidet es sich auch wieder, aus Einem Mehreres zu sein: Feuer, Wasser, Erde und der Luft unendliche Höhe, sodann gesondert von diesen [Elementen] der verderbliche Streit, der überall gleich wuchtige, und in ihrer Mitte die Liebe, an Länge und Breite gleich. Sie betrachte mit Deinem Geiste [und sitze nicht da mit verwunderten Augen], als welche auch in sterblichen Gliedern wurzelt und Geltung gewinnt. Sie ist es, durch die sie Liebesgedanken hegen und Werke der Eintracht vollenden; daher nennen sie sie auch Wonne oder Aphrodite. Sie ist es auch, die in jenen [Elementen] wirbelt; doch das weiß kein einziger sterblicher Mensch. Du aber vernimm dafür des Beweises untrüglichen Gang! Jene [Elemente] nämlich sind alle gleichstark und gleichgeschlachtet. Jedes von ihnen hat ein verschiedenes Amt, jedes seine besondere Art, abwechselnd aber gewinnen sie die Oberhand im Umlauf der Zeit. Und außer diesen kommt eben nichts hinzu oder davon. Denn wenn sie fort und fort zu Grunde gingen, wären sie nicht mehr. Was sollte denn aber dies Ganze vermehren und woher sollte es kommen? Wie sollte es auch zu Grunde gehen, da nichts leer von diesen [Elementen] ist? Nein, nur diese gibt es, und indem sie durcheinander laufen, entsteht bald dies, bald jenes und so immerfort ähnliches bis in alle Ewigkeit." Was Heine, der 'Empedokles aus Aschaffenburg', uns ohne den Namen des Philosophen aus Akragas zu erwähnen im Ardinghello anbietet, ist die poetische Verwirklichung der Lehre dieses vorsokratischen Philosophen, die sich somit als unerlässliche Grundlage für die Verständigung der Rezeption vorplatonischer Philosophie in Hölderlins Poetik erweist.

lebendiges Wesen partizipiert. Im Kontakt mit dem 'Körper', d.h. mit der Welt, hat man Zugang zu 'Gott' oder zur Göttlichkeit, die in der Natur lebt und sie belebt.

Ein zweites Argument gegen die Interpretation Spinozas kommt noch dazu, wenn Heine sich über das 'Theologisch-Politische Traktat' des Spinoza manifestiert.

Vor seiner [Spinozas] **Ethik**, seinem ganzen System gab er den *Tractatum Theologico politico* heraus - Hamburg 1670 - worin er die ganze Religion von Europa, altes und neues Testament auf die scharfsinnigste und gelehrte[ste] Weise durchgeht und zeigt: dass Propheten und Apostel bloß zu dem gemeinen Mann gesprochen und platterdings nichts gelehrt haben, was die wahre Philosophie nicht unendlich besser hat. Und daß dies also den Philosophen auch nichts angeht. **Glaube sey Gehorsam gegen Gott, und Nachahmung seiner Gerechtigkeit und Liebe. Nichts weiter.** Und dann führt er die Rechte der Obrigkeit durch und zeigt, daß sie nichts über den innern Menschen befehlen können; daß also auch jeder denken und sagen darf, was er will, sobald er nur die Obrigkeit nicht verhaßt machen, und sie vertreiben will. Sonst werde aller Glaube und Treue in der bürgerlichen Gesellschaft aufgehoben, Schmeicheley und Verstellung komme auf, und weder Künste noch Wissenschaften blühen. Und die Vollkommenheit des Menschen und des Staates könne nicht wachsen und gedeyhen, und das Ziel der Regierung falle weg. – Ein Meisterstück durchaus.....[...] **Die Menschen von der Furcht des Todes zu befreien, ist eine der größten Glückseligkeiten, die man ihnen gewähren kann. Der Mensch wird dann erst recht frey; und thun könne, was man will, ist dann Gottheit.** [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW VIII.2, 106 ff.)

Die Konsequenzen der Philosophie Spinozas liegen Heines Auffassung nach darin, dass in diesem System anhand von Regeln eine bessere Religion errichtet werden soll, deren Konsequenzen im Grunde genommen dazu führen, dass die Freiheit des Menschen beschränkt wird. Furcht und Gehorsamkeit gegenüber Gott zu verbreiten widerspricht seiner eigenen literarisch-philosophischen Annahme, die im 'Genuss' fundiert ist. Heine negiert darüber hinaus die Determinierung des Freiheitsprinzips des Menschen von einem autoritären, übersinnlichen, monosubstantiellen Gott, der die Entwicklung von Kunst, Wissenschaft, Philosophie und eines freien bürgerlichen Staats beschränken würde und außerdem die Basis für eine fatalistische und deterministische Interpretation der natürlichen Welt eröffnet. Er richtet sich hier gegen alle 'übersinnliche und metaphysische Tyrannei', die das Menschliche von außen her determinieren soll, denn die Fundierung der Religion im metaphysisch-moralistischen Geometrismus ist völlig inkompatibel mit seinem ästhetischen sexualistischen Prinzip. Ferner stellt er fest, dass die Griechen und Ägypter sich von dieser übersinnlichen, unbeweglichen Gottheit getrennt haben, nicht aber die christliche und hebräische Religion, die genau dort den Garanten für ihre moralistischen Dogmen gefunden haben, die auf der Basis eines monosubstantiellen Jenseits fundiert sind und durch die die Menschen gehorsam gemacht werden. Er versteht es deswegen als seine Aufgabe, dieses zu bekämpfen, und er wehrt sich ironischer- und virulenterweise gegen den monotheistischen abstrakten Charakter des Spinozismus, der letztendlich den monotheistischen moralischen

Fatalismus des Christentums philosophisch in einem mathematischen und damit transzendenten Axiomatismus fundiert. Was Spinoza, so Heinse, mit seiner 'Ethik' und seinem 'Traktat' kreieren möchte, entpuppt sich als 'abstraktes Sittengesetz', als transzendentaler Moralismus, der konstruiert wurde, um die Freiheit des Menschen anhand übersinnlicher Kategorien zu regeln. Er wehrt sich also vehement gegen die Unterworfenheit der Sinnlichkeit unter moralische Gesetze, denn dort erkennt er die höchste Form der Beschränkung menschlicher Freiheit. Heinse definiert die Freiheit als ein 'Gefühl', als "ein Traum [und], ohne diesen keine Seeligkeit [existieren kann]." (HEINSE SW VIII.1 49) Dieses 'Gefühl von Freiheit', so Heinse, erweist sich als das, was 'den Dichter und Künstler ernährt' im Moment des Konstitutionsprozesses seines Kunstwerkes. (HEINSE SW VIII.1, 49) 'Freiheit', so Heinse in seinen Tagebuchnotizen, 'ist die Mutter aller Tugenden; Sklaverey [andererseits] aller Laster'. (HEINSE SW VIII.1, 50) Er vertritt eine Vorstellung der Welt, in welcher die abstrakte 'Vernunft' als ursprüngliches Prinzip der Realität nichts zu suchen hat. Denn "sobald der Mensch [lediglich] aus Vernunft handelt, handelt er gewißermaßen als Herr der Schöpfung" (HEINSE SW VIII.3, 41) und damit als 'Tyran'. Aus dieser Position denkt der Mensch, die Position Gottes übernehmen und, nach restriktiven moralistischen Kategorien, die äußerliche Welt regulieren und damit 'zur Sklaverei' bezwingen zu können. Heinse untersucht deswegen in der Antike andere Moralitätssysteme, auf deren Basis er seine ästhetischen Positionen fundieren könnte. 'Der größte aller Philosophen', Heinses Auffassung nach, ist Aristoteles, ein Mann von 'edler und freier Seele', wogegen die 'modernen Moralisten' nur 'gepriesene Bescheidenheit', nämlich 'Sklaverei' anzubieten haben. (HEINSE SW VIII.3, 55) "Das moralistische Prinzip Aristoteles," so Heinse, "ist [dagegen die] Glückseligkeit" (HEINSE SW VIII.3, 128), die als Leitmotiv bereits im Titel seines Romans 'Ardinghello' auftritt und im Laufe der Handlung als dionysisch färbtes Pathos des Textes dominiert. Aus einer platonischen Perspektive betrachtet, muss eine 'Ethik' aus der sinnlichen Erfahrung gewonnen werden, um die Menschen, aristotelisch gesagt, zur 'Glückseligkeit' zu führen. Heinses Konzeption der 'Glückseligkeit' ist auf das Partikuläre angewiesen. Jeder für sich muss seine Glückseligkeit empfinden und aus dieser persönlichen 'Glückseligkeit' eines jeden Menschen sollte eine 'Ethik', ein 'Staat', aufgebaut werden - und nicht umgekehrt. Eine 'Ethik der Glückseligkeit' erweist sich für Heinse als Ergebnis der Potenzierung der Glückseligkeit jedes Menschen, der aus seiner Erfahrung, aus seinem Kontakt mit der Welt seine Glückseligkeit gewonnen hat, deswegen scheinen ihm die antiken Systeme

der Moralität menschenfreundlicher zu sein als die der Moderne. "Es gibt so wenig eine allgemeine Moral, als ein Mensch eine Million Menschen ist [...] Ein Mensch, der seine Aufführung nicht aus **Erfahrung** und **lebendiger Erkenntnis** weiß, wird dabei ein Narr bleiben wie vorher. Aristoteles und Platon [...] machen den Menschen klug." [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW VIII.1, 141 ff.)

Als Schlussfolgerung dieser Behauptungen scheint es nicht schwierig auf das Ergebnis zu kommen, dass nicht nur der transzendente substantielle Gott, sondern auch die Konsequenzen des extremen, allein in der Vernunft oder in der Substanz fundierten Moralismus gleichermaßen zu bekämpfen sind. Diese Polemik richtet sich nicht nur gegen das System Spinozas, sondern ebenfalls gegen das formelle Prinzip der Sittlichkeit, nämlich gegen den kategorischen Imperativ Kants, der als Prinzip der Moralität, Heines Auffassung nach, nichts anders als die Beschränkung der Freiheit verkündet.

Hier fängt nun das Geschwätz der **strengen Moralisten** an. Nach diesen Narren soll man bei jedem Blick, Schritt, Bewegung mit Ha[n]d, Wort, sogar Gedanken an den **ganzen Codex ihrer Gesetze** denken, und nicht eher in der Stube auf und ab spazieren, als bis man ganz sicher ist, daß es nicht dagegen se[i]. Dadurch nehmen sie aus dem menschlichen Leben schlechterdings alle Lust und Freyheit, sich selbst zu regen und zu bewegen; und machen aus dem Menschen einen solchen Sklaven, als noch nie einer auf irgendeiner Galeere gewesen ist, und es entstünde ein wahres hölzernes Maschinenleben, wenn es möglich wäre. Diese ächten Unsinnigen fangen jetzt in Deutschland an, verehrt zu werden; und es ist wahre Wohlthat, wenn man sie mit den Geißelhieben von der Straße jagt, wo sie predigen. [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW VIII.3, 214)

Das System des 'Barbaren aus Pommern', wie er Kant nennt, müsse nach seiner Auffassung ebenfalls wie das System Spinozas bekämpft werden. Spinoza und Kant sind für Heine die Hauptvertreter des 'strengen Moralismus' in der Philosophie. Als Alternative gegen das moderne Moralitätssystem recurriert Heine auf die griechische Konzeption der Moralität, die besonders in Aristoteles 'Nikomachischer Ethik' auf der Basis der 'Glückseligkeit' fundiert ist. "Uns[e]re philosophische und christliche Moral schließt alle Verschiedenheit aus; und besonders deswegen steht der Grieche über alle[m] Neuern." (HEINSE SW VIII.3, 140) Der Grund dafür ist evidenterweise nicht nur die Tatsache, dass Spinoza und Kant einen 'moralistischen Codex' errichten, um die Freiheit des Menschen zu beschränken, sondern auch, weil diese Systeme auf der Basis von 'axiomatischen' oder auf 'kategorialen' Regeln errichtet wurden, die nichts mit der 'Erfahrung' und damit mit 'Sinnlichkeit' oder 'Gefühl' zu tun haben. Sie erweisen sich im Grunde genommen als 'bloße konstruierte Abstraktionen', und aus diesen Abstraktionen, die sich als formelle Konstruktionen erweisen, werden Moralitätssysteme aufgebaut, die jegliche Möglichkeit der Freiheit beschränken. Die modernen Moralitätssysteme

transformieren die "Menschen in Geschöpfe der Etiquette [d.h.] in gezierte Puppen". (HEINSE SW VIII.1, 5) Die Selbstbestimmung und Selbstentscheidung sind fest mit abstrakten Prinzipien verbunden, die den Menschen keine Freiheit lassen. Der Mensch ist nicht in der Lage, aus der eigenen Erfahrung, aus seinem Kontakt mit der Welt seine 'Glückseligkeit' zu gewinnen, sondern was Glückseligkeit sei, wird vorher in abstrakten Regeln festgeschrieben. Deswegen polemisiert er gegen Kants Auffassung von Philosophie als Beschreibung einer bloßen unempfindlichen Subjektivität, die seine Fundierung nicht aus der Erfahrung des Lebens gewinnt. "Kant kann sagen, die Materie ist leblos, weil sie sich nicht regt und von sich selbst bewegt. Aber nicht einmal die Sinne können ihm dafür einen Beweis stellen; wenn er sie die gehörige Zeit beobachtet." (HEINSE SW VIII.3, 188) In diesem Sinne hat das System Kants, einschließlich seine 'Ethik', Heinses Auffassung nach, nichts mit Leben in der Welt zu tun, weil es nichts mit der 'Perzeption der Welt' zu tun hat. Die modernen Systeme der Moralität fundieren sich in übersinnlichen Regeln, die nicht mit der Perzeption der Welt zu tun haben, sondern aus kategorialen Prinzipien skizziert werden, um aus dieser Perspektive das Leben zu regulieren, die Menschen 'zur Sklaverei' zu zwingen und die Menschen dazu zu verurteilen, als Marionette von restriktiven Sittengesetzen zu leben. Die axiomatisch-kategoriale Moralität entpuppt sich im Grunde genommen als 'Tyrannei der Vernunft' und als Übermacht der mathematischen Kategorien, die letztendlich die 'Glückseligkeit' des Menschen verhindern.

**Dieses System [Kants] ist zu tyrannisch für Leben in der Welt**, und für glückseliges Leben, als daß es ein Mensch, der fühlt, empfindet und denkt, erdulden könnte, so bald er es kennt und einsieht. Dem Menschen werden hier die Augen ausgestochen, die Nase zertreten, die Ohren taub geschlagen, die Zunge verbrannt, und alles Gefühl verhärtet. [...] **Sinn und Gefühl** sind wahrlich mehr werth, **als Kant** [...] [meint]. **Bis jetzt hat inzwischen noch Niemand, außer dem Ardinghello**, ihre Vertheidigung übernommen, deren Gewicht man zwar gefühlt hat, aber nicht laut darüber geworden ist, **weil sie so leicht und muthwillig in einem Roman vorgetragen wird**. [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW VIII.3, 213)

'Die Philosophie', so Heine in seinen Aphorismen und Tagebuchnotizen, 'hat den Grund aller Erfahrung anzugeben' (HEINSE SW VIII.3, 236), d.h. sie muss den Menschen durch die Sinne und ästhetische Erfahrung, durch die ästhetische Sinneswahrnehmung, im platonischen-griechischen Sinne des Wortes - αἴσθησις, das Prinzip der Weltordinierung lehren. In Heines Schriften, Briefen, Aphorismen und Tagebuchnotizen wird diese Idee von Philosophie mehrmals wiederholt. "Woher habt ihr eure Verhältnisse anders her, als von den Sinnen, vom Auge und vom Gefühl? Und dieses Woher wieder anders als von der Natur?" (HEINSE SW VII, 15); "Alles in der

Welt entsteht erst von Natur; und nur hernach kann die Kunst, oder der menschliche Verstand daran pflegen und bilden." (HEINSE SW VIII.1, 23) "Der Mensch ist am größten, der am meisten Leben und am meisten Erfahrung hat. Und so steigen und sinken die Menschen nach Proportion von Leben und Erfahrung." (HEINSE SW VIII.1, 30) Die philosophischen und theologischen Systeme, die diese sinnlich/ästhetische Erfahrung nicht in Betracht ziehen, sind nach Heinses Auffassung untauglich, das Göttliche in der Welt, das man durch das Erlebnis dieser Erfahrung gewinnt, zu übermitteln und müssen sich mit einer mechanisch-formalistischen oder gar kategorialen-moralistischen Erklärung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt und Gott und Menschen begnügen. Jeder 'strenger Moralismus', der formell das Leben der Menschen regulieren will, muss deswegen seiner Auffassung nach bekämpft werden.<sup>195</sup>

In einem Brief an Wieland von 11. 12. 1773 wird diese Idee Heinses auf den Punkt gebracht und mit aller Deutlichkeit gegen jedes Moralitätsprinzip der modernen rationalistischen Systeme angewendet.

Was hättet ihr, **ihr strengen Moralisten** -  
Die Masken weg! - an meinem Platz gethan?  
**Seyd Menschen** nur und **keine todte Büsten**  
**Und seht den Reiz mit allen Sinnen an,**  
Und laßt euch, ihn zu kosten, nicht gelüsten,  
Und haltet ihr für einen **eiteln Wahn!** –  
**Empfindung muß von angeschwollenen Sinnen,**  
Wie Regen aus zerblitzten Wolken rinnen.  
[Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW IX,159)

Heinse verteidigt eine Liberalität der Sinneswahrnehmung und die Vermehrung von Erfahrungen und kämpft für die Rolle der Kunst als Befreiungsinstrument gegen den transzendentalen und moralistischen Mathematismus. Dafür setzt er das Prinzip des 'Genießens' und der 'Glückseligkeit' gegen das Prinzip des 'Gehorchens'. Er kämpft also sowohl gegen die 'christliche Moralität' als auch gegen jede Form von moralistischem kategorialen Axiomatismus, den er ebenfalls in Spinozas als auch in Kants System findet. Genauer betrachtet, was Dieter Henrich proponiert, nämlich, dass Heinse seine poetische Umstrukturierung der Philosophie der Vorsokratiker, wie er am Ende des Romans uns präsentiert: *erkennbar von Spinozas Philosophie herleitet*, scheint, aufgrund der in diesem Kapitel diskutierten Stellen des Dialoges zwischen Demetri und

---

<sup>195</sup> In voller Kongruenz mit Heinses Konzeption wird Schelling bereits 1793 im Text 'Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt', die folgenden Worte schreiben: "Sinnlichkeit versteht sich nicht auf Abstraktionen und todte Begriffe, alles muß ihr als ein einzelnes Bild lebendig erscheinen" SCHELLING Ig, 27.

Ardinghello und der Positionierung Heines gegenüber der Philosophie des Spinoza, wie er in seinen Tagebuchnotizen schreibt, unhaltbar. Zweitens, was Hölderlins Rezeption der Philosophie des Spinoza anbelangt, sollte man nicht so schnell die Schlussfolgerung ziehen, dass die Formel 'Hen kai Pan' des Xenophanes, die sowohl in Heines *Ardinghello* als auch in Jacobi's *Briefen* zu finden ist, unmittelbar aus der Formel 'Deus sive Natur', also der 'Ethik' des Spinozas hergeleitet worden ist, ohne so klar wie möglich darzustellen, aus welchen Verhältnissen diese eleatische von Aristoteles in der *Metaphysik* übertragene Konzeption des Xenophanes' in beiden Texten gewonnen wurde. Jacobi schreibt seine 'Spinozabriefe' während der Zeit, in welcher Heine bei ihm wohnte und den 'Ardinghello' schrieb und deswegen scheint es plausibel, obwohl das Verhältnis Heine/Jacobi bislang noch ungenügend erforscht worden ist, dass aus dem Gedankenaustausch zwischen den Freunden diese pantheistische Formel von Heine in seiner originellen altgriechischen Fassung in seinem Roman wiedergegeben worden ist und Jacobi, der die Philosophie des Spinoza als alleinige Möglichkeit des Philosophierens verstand, in einer spinozistischen Hülle in den *Briefen* wiedergibt. Seitdem Jacobi in seinen 'Briefen' bekannt gemacht hat, dass Lessing Spinozist sei und er die Formel des Xenophanes 'Hen kai pan' in die Diskussion eingebracht hat, gilt diese xenophanische Formulierung als Losungswort des Spinozismus. Wie bereits im vorigen Kapitel gezeigt worden ist, ist es in Anlehnung an Hölderlins Lektüre der Werke Bardilis möglich zu behaupten, dass die Formel 'Hen kai Pan' mit dem pythagoreischen 'Holon kai Pan' gleichzusetzen ist und wie damals als Spinozismus verstanden werden konnte. In Heines 'Ardinghello' wird es klar, dass diese Formel mit Hilfe der Philosophie der Vorsokratiker geschmiedet worden ist, besonders wenn man auf die Idee vom 'Leben' rekurriert. Aus diesem Grunde erweist sich der 'Ardinghello' für diese Studie als unerlässliches und konstitutives Element der Hölderlinschen Rezeptionsgeschichte der antiken Naturphilosophie.

Die Forschungsstudien, die beide Texte (Bardili und Heine) nicht in Erwägung ziehen, werden ungenügende Elemente zur Verfügung haben, die pantheistische Konzeption Hölderlins zu verstehen. Liest man den 'Ardinghello' aus der Perspektive einer überdimensionierten Interpretation von der Rolle der Philosophie Spinozas, so wird man nur einen Teil der Entdeckung dieser Formel bei Hölderlin betrachten können und ungenügende Elemente zur Verfügung haben, ein breiteres Feld der Rezeption des antiken Pantheismus in der Literatur vom Ende des 18. Jahrhunderts zu analysieren.

Da Jacobis 'Spinozabriefe' im Zentrum dieser Rezeptionsdiskussion stehen, werde ich im nächsten Kapitel auf die Problematik der Rezeption der antiken Philosophie in diesem Werk Jacobis kommen.

Als Hölderlin zehn Jahre nach seiner Lektüre des heinseschen *Ardinghello* in einem ihm gewidmeten Gedicht (Brot und Wein - 1800), wie wir am Anfang dieses Kapitels gesehen haben, uns zuruft: "das Antlitz derer, welche **schon längst** Eines und Alles genannt" zu sehen, lädt er tatsächlich seinen Leser ein, die Welt der Vorsokratiker, wie sie Heinse in seinem Roman präsentiert, näher kennen zu lernen und offenbart zugleich die Quelle seines ersehnten 'Hen kai Pan', die 'schon längst', d.h. seit den griechischen Naturphilosophen, als Höhepunkt des Pantheismus dargeboten wird. Wenn andererseits Hölderlin darauf hindeutet, dass "weder aus sich selbst allein, noch einzig aus den Gegenständen, die ihn umgeben, der Mensch erfahren [kann], daß **mehr als Maschinengang**, daß ein Geist, ein Gott, ist in der Welt wohl aber in **einer lebendigeren**, über die Notdurft erhabenen Beziehung, in der er steht mit dem was ihn umgibt" [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 565), bekennt er unverkennbar seine antirationalistische qua antispinozistische Positionierung, die seine Poetik seit seiner Lektüre von Heinses *Ardinghello* begleitet und es ihm später in Jena ermöglichen wird, Fichtes System zu kritisieren. Ich komme im dritten Teil dieser Arbeit auf diese Problematik zurück.

Bevor wir diesen Strukturen in Bezug auf Hölderlins Rezeption und Interpretation der Naturphilosophie der Vorsokratiker genauer nachgehen und zeigen, wie der Dichter auf der Basis einer lebendigen Kosmologie seine Poetik errichtet, möchte ich zunächst über den aktuellen Stand der Forschung berichten. Dass zwischen Hölderlin und Heinse mehr als eine poetische Verwandtschaft besteht, ist seit der Arbeit von Theodor Reuß (1906) bekannt. Er war der Erste in der Forschung, der den Einfluss des *Ardinghello* auf die ersten Stufen des *Hyperion* nachgewiesen hat. Reuß' Hypothese des Einflusses wurde von Pierre Grappin (Vgl. Grappin 1956) weiter entwickelt u. a.,<sup>196</sup> Max Baumer (1963) und der Hölderlin-Biograph Wilhelm Michel (1963)<sup>197</sup> haben diese Hypothese

<sup>196</sup> Außer Reuß, Michel und Baumer haben andere Autoren in der Forschung das poetische Verhältnis zwischen Heinse und Hölderlin aus anderen Perspektiven analysiert. Ulrich Gaier "Neubegründung der Lyrik auf Heinses 'Ardinghello'", HJb 1998/99, 129/139; Bernhard Böschstein " 'Was nennest du Glück, was Unglück... mein Vater!' Heinse in Hölderlins Dichtung", HJb 26 1988/89, 1/19; Gottfried Boehm, " 'Eins zu sein und Alles zu werden'. Wilhelm Heinse und die bildende Kunst", HJb 26 1988/89, 20/37; Helmut Pfothner, "Dionysos. Heinse – Hölderlin – Nietzsche", HJb 26 38-59.

<sup>197</sup> "Heinse entwickelt hier eine pantheistische Metaphysik und Kosmogonie, in der sich auf der Linie Xenophanes, Heraklit, Plato und Lukrez bis Giordano Bruno viele Gedankenelemente zu einem in allen Farben sprühenden und schillernden Bilde zusammenfinden. Das "Ein und Alles" des Xenophanes, von

verschärft, wobei in keiner von diesen Forschungsarbeiten eine argumentative Rekonstruktion berücksichtigt wird, die die Philosophie der Vorsokratiker insgesamt innerhalb des heineschen Textes präsentiert und gleichzeitig *gegen* das rationalistische System Spinozas und Kants interpretiert. Selbst die maßgebende Arbeit von Heinrich Mohr (1971), die die Naturphilosophie der Vorsokratiker im Werke Heines am besten rekonstruiert, kommt zu dem Ergebnis, dass griechischer Pantheismus mit dem rationalistischen per Gesetz kreierten Pantheismus des Spinoza gleichgesetzt werden könnte oder selbst Heine inspiriert haben könnte, was nicht zu seiner Äußerung über den Spinozismus passt und strukturell inkompatibel mit seinen ästhetischen Prämissen ist. Wichtig für diese Untersuchung ist es feststellen zu können, dass das, was Hölderlin in Heines *Ardinghello* findet, nicht spinozistischer Axiomatismus ist, sondern die Umdeutung der von Aristoteles und Platon übertragenen Fragmente der Vorsokratiker in einen verführerischen hedonistisch-literarischen Umschlag, der als Grundlage für die in seine Schriften inkorporierte philosophisch-poetologische Diskussion verstanden werden muss, wie noch zu zeigen sein wird.

---

dessen Bedeutung für Hölderlins Jugendenken wir gehört haben, steht obenan." Vgl. MICHEL 1963, 194.

## 2. 4 – 'Seyn im Dasein und der Geist des Spinozismus' Jacobis Paradigmenwechsel. Was liest Hölderlin wirklich in Jacobis 'Über die Philosophie Spinozas in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn' ?

Die Auseinandersetzung Hölderlins mit Heineses 'Ardinghello' hat Spuren in seiner Poetik hinterlassen, die im Umkreis der Idee eines immanenten und '*lebendigen* Seins' zu finden sind, die seit den ersten Stufen des 'Hyperion', wie es im nächsten Kapitel noch zu besprechen sein wird, ab 1792 programmatisch als literarisches Ziel, zuerst in Form eines Bildungsromans, für Hölderlin sich vollenden soll. Im Hinblick auf Hölderlins weitere Auseinandersetzung mit der Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis sind die Voraussetzungen, die bereits im Demetri/Ardinghello-Dialog des Romans von Heine präsent waren, erweitert worden. Anders gesagt, die onto-theologische Diskussion, die im 'Ardinghello' auf der Grundlage vorsokratischer Philosophie errichtet worden ist, und abschließend unter der eleatischen Totalitätsformel 'Εν καὶ πᾶν am Ende des Romans subsumiert worden ist, gewinnt bei Hölderlins Lektüre der Werke Jacobis qualitativ eine noch stärkere Kontur. Die stark kritische Position Heineses gegenüber dem axiomatischen Rationalismus des spinozistischen Systems gewinnt, unserer Hypothese nach, bei dem philosophisch-kritischen Argumentationsverfahren Jacobis eine noch festere Grundlage. Obwohl sich das philosophische Ziel Jacobis von dem Gesichtspunkt literarischen Überlegungen Heineses *wesentlich* unterscheidet, ist die Basis, aufgrund deren er seine *vernunftskritische* philosophische Position (Sandkaulen) bildet, nicht weit davon entfernt, wie es hier zu zeigen sein wird. Er selbst bezeugt, dass es seine Absicht sei, "die Summa der Philosophie des 'Εν καὶ πᾶν in [seinem] Buche darzulegen". (JACOBI We I.1, 152)

Jacobi, bei dem Heine lebt, als er von seiner Reise aus Italien zurückkommt, veröffentlicht 1785 und zum zweiten Mal im Jahre 1789 als Antwort auf Mendelssohns starken Subjektivismus das Buch 'Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn M. Mendelssohn', das Hölderlin 1791 in Tübingen zusammen mit Hegel und Schelling liest, wie uns der Hegel-Biograph Karl Rosenkranz berichtet: "mit Hölderlin, Fink, Renz und anderen Freunden las und durchsprach Hegel, sicheren Nachrichten zufolge, Platon (noch sind einige seiner damaligen Übersetzungsversuche aus Platon vorhanden), Kant, Jacobis *Woldemar* und *Allwill*, die *Briefe über Spinoza* und Hippels *Lebensläufe in aufsteigender Linie*." (ROSENKRANZ 1998, 40)<sup>198</sup>

<sup>198</sup> Kants Freund Theodor Hippel hat sich mit Philosophie beschäftigt, wie aus seinen 'Lebensläufen nach aufsteigender Linie' nachzulesen ist. Vgl. dazu HIPPEL II, 148ff. und HIPPEL III, 116ff. Er polemisiert im Rückgriff auf die Idee einer 'Naturphilosophie' gegen das, was er die 'Kunstphilosophie' nennt. "Es

Die zweite und erweiterte Ausgabe dieses Buches (1789) befindet sich im Hölderlin-Nachlass. (Vgl. HÖLDERLIN KA III, 694) Die Hölderlin-Forschung sieht seit dieser Erwähnung des Hegel-Biographen Karl Rosenkranz Hölderlins Vermittlungsquelle der Rezeption der Philosophie des Spinoza in der Lektüre der Werke Jacobis. Die einschlägigen Publikationen von Dieter Henrich u. a. haben den Einfluss von Jacobis Philosophie auf Hölderlins Denken thematisiert und philosophisch diskutiert. Ein wichtiger Aspekt war jedoch bislang übersehen worden und betrifft die Rezeption der Vorsokratiker von Jacobi und den Einfluss der altgriechischen Philosophie bei seiner Reformulierung der Philosophie Spinozas. Da sich Henrich auf die Horizontproblematik der jacobischen Philosophie im Hinblick auf die Philosophie Spinozas konzentriert, habe ich den Eindruck, was die Hölderlinrezeption der Philosophie der Vorsokratiker durch seine Lektüre der 'Spinozabriefe' Jacobis anbetrifft, dass noch einiges hinsichtlich der Quellen Jacobis erklärt werden muss. Dieter Bremer hat auf Jacobis Rezeption Heraklits in seinen 'Spinozabriefen' hingewiesen.<sup>199</sup> Otto Pöggeler, Michael Franz und Birgit Sandkaulen<sup>200</sup> haben auf den Einfluss der altgriechischen Philosophie auf das Werk Jacobis in Bezug auf das Werk Cudworths hingewiesen. Da aber, was Hölderlins Rezeption der Vorsokratiker anbetrifft, die Rolle der Vorsokratiker bei dem Aufbau der argumentativen Struktur des Werkes von Jacobi mir wichtiger zu sein scheint als vorher vermutet wurde, möchte ich diese Problematik hier behandeln.

Im Kommentar von Michael Franz über das Manuskript 'Zu Jacobis Briefen über die Lehre Spinozas' wird die Datierung von Hölderlins Lektüre der Spinoza-Briefe Jacobis bereits ab dem 'Sommer' 1790 festgelegt. (Vgl. HÖLDERLIN MA III, 378) Eine andere Information wird häufig in der Forschung erwähnt, die auf die Hölderlin-Lektüre dieses Werkes hinweist. Erstmals werden die Zeilen, die Hölderlin am 12. Februar 1791 in Hegels Stammbuch eingetragen hat, als Anhaltspunkt seiner

---

gibt Naturphilosophie und Kunstphilosophie. Leben! Leben! Leben! und Schulweisheit!" HIPPEL II, 148 ff. Außerdem spricht er von 'Harmonie der Seelen'. "Ich bin für die Musik der Seelen, so nenn' ich die Poesie, für die Harmonie der Sphären, die dem platonisch=philosophischen Ohre hörbar ist". HIPPEL I, 357 Hippel entwickelt seine Konzeption der Natur in voller Kongruenz mit den Konzeptionen der alten Philosophen. "Die Natur ist das perpetuum mobile, sie steht nicht still, sie wirkt Leben im Tode, Tode im Leben schön durch einander, daß es eine Lust ist anzusehen, dem, der ein Auge dazu hat." HIPPEL III, 132 oder vertritt eine noch merkwürdigere Position wie im Satz "Heraklit war ein Christ." In Anbetracht der Tatsache, dass Hölderlin sich über Hippel niemals direkt geäußert hat, anders als es bei Jacobi und Heinse der Fall ist, spielen Hippels Werke in der vorliegenden Untersuchung eine marginale Rolle. Was die Romane Jacobis anbetrifft, da keine direkten Zitate über altgriechische Philosophie erwähnt werden, spielen sie in der vorliegenden Forschung ebenfalls keine entscheidende Rolle.

<sup>199</sup> Vgl. dazu BREMER 1998, 198.

<sup>200</sup> PÖGgeler 1995, 78 ff.; Kommentar von Franz in HÖLDERLIN MA III, 380 und SANDKAULEN 2000, 97 vgl. Anm. 12.

Auseinandersetzung mit den Werken Jacobis interpretiert. "Goethe. Luft und Liebe sind die Fittige zu großen Thaten." (HEGEL Br. IV, 136). Unter diesem Satz erscheint der Kern des vorsokratischen Pantheismus, nämlich die Formel Ἐν καὶ πᾶν. (ROSENKRANZ 1998, 40) Die Luft, die göttliche Form des Anaximenes, die Bardili in seinen 'Epochen' und Heinse im 'Ardinghello' als das 'herrschende Element' schildern, wird bei Hölderlin hier neben der Liebe als höchste Form der Versöhnung mit der Totalität präsentiert. Die eleatische Totalitätsformel Ἐν καὶ πᾶν, die sowohl bei Bardili als auch bei Heinse zu finden ist, taucht hier im Stammbuch Hegels auf. Mit dieser Formel wird die Wiedervergegenwärtigung der All-Einheitslehre der Antike schon sehr früh in Tübingen als Symbol der Freundschaft zwischen Hegel und Hölderlin und damit als Orientierung für die künftigen poetologischen und philosophischen Überlegungen Hölderlins, Hegels und Schellings festgesetzt.<sup>201</sup>

Im Buch Jacobis über Spinoza wird aber die eleatische Totalitätsformel nicht mehr, wie es im Roman Heinses der Fall war, die offensichtlichste Darstellungsformel des griechischen Pantheismus oder der Ausgangspunkt für eine auf der Basis der Naturelemente gegründete neue mythologische Naturreligion sein. Sie erweist sich dort vielmehr als Ausgangspunkt der Interpretation des angeblichen Spinozismus Lessings und gibt gleichzeitig den Anstoß für seine Auseinandersetzung über den Atheismus des Spinoza, in welcher er gegen den kritischen Subjektivismus Mendelssohns polemisiert. Eine kurze Analyse um Jacobis Gespräch mit Lessing offenbart diese Intention des Verfassers.

[Lessing:] (Nachdem er das Gedicht gelesen und indem er mir's zurückgab.) Ich habe kein Ärgernis genommen; ich hab schon lange aus der ersten Hand. [Jacobi:] Sie kennen das Gedicht? [Lessing:] Das Gedicht hab' ich nie gelesen; aber ich find es gut. [Jacobi:] In seiner Art, ich auch sonst hätte ich es Ihnen nicht gezeigt. [Lessing:] Ich me[i]ne es anders.... Der Gesichtspunkt, aus welchem das Gedicht genommen ist, das ist mein eigener Gesichtspunkt... Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich. Ich kann sie nicht genießen. Ἐν καὶ πᾶν! Ich weiß nicht anders. Dahin geht auch die[s] Gedicht; und ich muß bekennen, es gefällt mir sehr. [Jacobi:] **Da waren Sie mit Spinoza ziemlich einverstanden.** [Lessing:] Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so **weiß ich keinen anderen.** [Jacobi:] **Spinoza ist mir gut genug.** [Hervorhebung M. G.] (JACOBI, Werke I.1, 16 ff.)

<sup>201</sup> "Ich sehe daher Hölderlin als den prophetischen Menschen an, der unter den Tübinger Studierenden zuerst den "Sturm und Drang" des Geistes nach Allheit und Einheit verkündete. Er war Schellings und Hegels dichterische Beantwortung. Das pantheistische Wesen in ihm ist gewiß nicht erst durch Schelling ihm eingepflicht, da es recht eigentlich seine Individualität constituirte. Man vergleiche doch mit der Thatsache, daß Hölderlin schon zu Anfang des Jahres 1791 das All und Eine feierte, die andere, daß in Schellings Schrift 'Vom Ich' 1795 noch nichts von dem Pantheismus enthalten ist, zu dem er erst später durch seine Schrift von der Weltseele überzugehen begann. In dem Sinne, wie man gewöhnlich von Schellings Pantheismus spricht, hat er denselben überhaupt erst nach 1800 in seinen beiden Zeitschriften für speculative Physik, im Bruno und in den Jahrbüchern für Medizin geäußert; Hölderlins Hyperion war aber schon 1797 erschienen." ROSENKRANZ 1998, XI.

Der revolutionäre mythische Charakter des bis zur damaligen Zeit unveröffentlichten Gedichts Goethes, in welchem Prometheus gegen die Götter auf der Basis der Behauptung, dass die Natur nach bestimmten Gesetzen funktioniert, denen die Götter wie auch die Menschen unterworfen sind, und damit gegen die absolutistische Übermacht des Zeus polemisiert, wird hier absichtlich von Jacobi angewendet, um Lessings Auffassung über Gott zum Ausdruck zu bringen, was in der Jacobi-Forschung kein Geheimnis ist. (Otto) Nachdem aber Lessing gegen die Orthodoxie der bislang herrschenden Gottesauffassung die Formel  $\epsilon\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \pi\tilde{\alpha}\nu$  ausgesprochen hat, wird die altgriechische Formel von Jacobi absichtlich unmittelbar mit dem Namen Spinozas verknüpft. Mit der Formulierung 'Da wären sie *ziemlich einverstanden*' drückt Jacobi hier aus, dass das  $\epsilon\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \pi\tilde{\alpha}\nu$  zwar nicht direkt von Spinoza stammt, eine Tatsache, die Jacobi wohl weiß,<sup>202</sup> sondern mit dem Auftauchen dieser Formel im Gespräch wird auf eine gewisse Art und Weise etwas ins Spiel gebracht, das zu der Philosophie Spinozas *prima facie* zu passen scheint. Durch die Erwähnung dieser Formulierung signalisiert Jacobi seine Intention, nämlich nicht mehr, wie es bei Heinse der Fall war, auf der Basis der vorsokratischen Naturlehre eine neu-mythische Onto-Theologie zu errichten, sondern er versucht, die eleatisch-jonischen Propositionen, die im 'Ardinghello' Heinses ans Licht gebracht werden, durch die philosophische Grammatik des Spinoza zu betrachten. Wäre die eleatische Totalitätsformel irgendwo bei den Schriften des Spinoza zu finden, so könnte sich Jacobi bereits an dieser Stelle des Gesprächs mit dessen philosophischen Schriften auseinandersetzen. Da dies nicht der Fall ist, legt er strategischerweise Lessing seine eigene Interpretation des  $\epsilon\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \pi\tilde{\alpha}\nu$  in den Mund, als wäre diese Formel eine Art zusammengefasste Fassung dessen, was er von Spinozas Philosophie versteht, und dieses soll der Bezugspunkt sein, mit Hilfe dessen er seine eigene Interpretation der Philosophie des Spinoza im Buch präsentiert.<sup>203</sup> Infolgedessen darf Lessing in diesem Punkt des Gesprächs 'keinen

<sup>202</sup> Jacobi verbindet die Formel 'Ein und Alles' in seinen Spinozabriefen mehrmals mit der antiken Philosophie. Da heißt es: "Darum war es keine leere Rede, wenn **jene Alten** von dem Vater der Götter sagten, er erfülle alle Dinge, habe in jedem Theile des Weltalls seinen Sitz, sey der Mittelpunkt eines jeden Wesens, Eins in Allem und derjenige, durch welchen **Eins Alles ist.**" [Hervorhebung M. G.] JACOBI We I.1, 201. In der Beilage VI wird der Formel des antiken Pantheismus mit Parmenides in Verbindung gebracht und in einem Zitat wiedergegeben. "[...] Das **Eins und Alles** des Parmenides [...]" [Hervorhebung M. G.] JACOBI We I.1, 246.

<sup>203</sup> Rüdiger Otto, der den Spinozismus in Deutschland rekonstruiert, berichtet, dass Jacobi Lessings 'Spinozismus', ohne die Zustimmung Lessings verkündete. "Hätte Jacobi seine Darstellung des Spinozismus tatsächlich ohne die Rückendeckung Lessings vorgelegt, so hätte sie vermutlich nicht viel mehr Beachtung gefunden als die Äußerungen über den Spinozismus im Jugendwerk August Wilhelm Rehbergs; angesichts seiner dementgegengestellten Glaubensphilosophie hätte man ihm einen Hang zum Paradoxen unterstellen und damit die Sache auf sich beruhen lassen können. Da er Lessing als

anderen [Philosophen] kennen' als Spinoza, und dieses scheint seinem Gesprächspartner 'gut genug' zu sein. Mit Hilfe dieser strategisch durchdachten Inszenierung des Gesprächs wird, von nun an, die eleatische Totalitätsformel als Synonym der Philosophie des Spinoza angewendet. Diese Argumentationsprozedur gipfelt in Lessings ausgesprochenem Satz: 'Es gibt keine andere Philosophie als die des Spinoza'.

[...] Sobald wir allein waren und ich mich auf die and[e]re Seite des Tisches, worauf Le[ss]ing gestützt war, niedergelassen hatte, hub er an: Ich bin gekommen, um über mein **Ἐν καὶ πᾶν** mit Ihnen zu reden. sie erschrakten gestern [Jacobi:] Sie überraschten mich und ich mag wohl rot und bleich geworden sein, denn ich fühlte meine Verwirrung. Schrecken war es nicht. Fre[i]lich hatte ich nichts weniger vermutet, als an Ihnen einen **Spinozisten** oder **Pantheisten** zu finden. Und sie sagten es mir so platt heraus. Ich war großen Teils gekommen, um von Ihnen H[i]lfe gegen den Spinoza zu erhalten. [Lessing:] Also kennen sie ihn doch? [Jacobi:] Ich glaube so gut als ihn äuf[ß]erst wenige gekannt [zu] haben. [Lessing:] Dann ist Ihnen nicht zu helfen. Werden Sie lieber ganz sein Freund. **Es gibt keine and[e]re Philosophie als die Philosophie des Spinoza.** [Hervorhebung M.G.] (JACOBI Werke I.1, 17 ff)

Pantheismus wird hier mit Spinozas Philosophie gleichgesetzt und soll, von nun an, unter Berücksichtigung dieses Systems betrachtet werden. Das heißt, Pantheismus, egal ob vorsokratisch und damit gleichzeitig vorchristlich, soll hier unter der Hülle der rationalistischen Philosophie des Spinoza analysiert werden. Dieses schafft Jacobi, indem er sowohl 'Spinozisten' und als auch 'Pantheisten' betrachtet, als wären sie Synonyme. Von diesem Moment an scheinen andere pantheistische Systeme (nicht nur das der Vorsokratiker, sondern auch beispielsweise das pantheistische System des antiken Stoizismus) mit dem Begriff 'Spinozismus' verwechselbar zu sein. Der Verfasser scheint von der Behauptung auszugehen, dass moderne Philosophie in einer gewissen Kontinuität zu der altgriechischen Philosophie steht; eine Behauptung, die Bardili ebenfalls in seinen *Epochen* entwickelt. Diese methodologische Prozedur gewinnt erstmals Klarheit, als Jacobi Lessing eine Frage nach dem 'Geist' des Spinozismus stellt.

[Jacobi:] Das mag wahr sein. Denn der Determinist, wenn er bündig se[i]n will, muß zum Fatalisten werden: hernach gibt sich das Übrige von selbst. [Lessing:] Ich merke wir verstehen uns. Desto begieriger bin ich von Ihnen zu hören, was Sie von dem **Geist des Spinozismus** halten; ich me[i]ne den, der in Spinoza selbst gefahren war. [Jacobi:] Das ist kein anderer gewesen als das **Uralte: a nihilo nihil fit**, welches Spinoza nach abgezogenem Begriffen als die philosophierenden [K]abbalisten und **andre vor ihm** in Betrachtung zog. [Hervorhebung M. G.] (JACOBI Werke I.1, 18)

Auf Lessings Frage nach seiner Meinung über den 'Geist', auf Grund dessen das System des Spinoza aufgebaut wird, erwähnt der Verfasser, ohne die richtigen Namen

---

Kronzeugen für sein Verständnis Spinozas und des Verhältnisses Leibniz-Spinoza beibringen konnte, war dies nicht möglich, ganz abgesehen von dem Neuigkeitswert, den die Mitteilung der Äußerungen Lessings an sich schon hatte. Herders Bitte allerdings, die Unterredung mit Lessing unabhängig von der Korrespondenz mit Mendelssohn in einer gefälligen Form zu veröffentlichen, erfüllte Jacobi nicht." OTTO 1994, 174.

zu zitieren, eine der wichtigsten Prämissen der eleatischen Philosophie: "Das ist kein anderer gewesen als **das uralte a nihilo nihil fit**". Das Adjektiv 'uralt' und die von ihm erwähnte Formulierung 'andere von ihm' beziehen sich an dieser Stelle auf eine Reihe von Fragmenten der eleatischen Philosophen Parmenides, Zenon und besonders Melissos von Samos, ohne dass er sie namentlich im Text erwähnt. [Hervorhebung M. G.]<sup>204</sup> In Anspielung auf die eleatische Philosophie kommt Jacobi auf die Idee, die ihn die ganzen *Spinozabriefe* hindurch leiten wird, nämlich auf den Gedanken, der 'uralt' ist, d. h. der seit der Epoche der Anfänge der Philosophie mit den Eleaten existiert und der besagt, dass 'aus Nichts Nichts wird'. Er fängt also seine Diskussion über die Philosophie des Spinoza mit einem eleatischen Leitsatz an, und dieses wird hier als 'Geist des Spinozismus' verstanden. Diese Annäherung der altgriechischen Naturphilosophie an das moderne rationalistische System des Spinoza wird strategischerweise von Jacobi durchdacht und wird es ihm später ermöglichen, indem er einen Teil des Spinozismus kritisiert, zurück zum ursprünglichen 'Sein' der Eleaten zu kommen und seine eigene Position gegenüber den modernen Philosophen zu bilden. Wendet man sich der philosophischen Position der Eleaten zu, so kann man besser

---

<sup>204</sup> Diese uralte Formel 'a nihilo nihil fit' wird von Cudworth in seinem "The true Intellectual System of the universe" auf eine sehr ähnliche Weise zunächst in Bezug auf den vorsokratischen Atomismus und später in Bezug auf die eleatische Philosophie erörtert. Da heißt es: "[...] **that famous Axiom, so much talked about the ancients**; de Nihilo Nihil, in Nilibum Nil posse reverti; **That nothing can come from nothing**. For though *Democritus, Epicurus* and *Lucretius* abused this Theorem endeavouring to carry it further than the Intention of the first Atomists to the disproving of a Divine Creation of any thing out of Nothing by it "*Nullam rem à Nihilo gigni Divinitus unquam*"; and consequently of a deity: Yet as the meaning of it was at first confine and refrained, That Nothing of itself could come from nothing nor go to nothing, or according to the *Ordinary Course of Nature* (Without an Extraordinary Divin Power) *Nothing could be rais'd from nothing, nor reduc'd to nothing*; its not only an undoubted Rule of reason itself, but it was also the Principal Original of that atomical Physiology, which, discarding Forms and Qualities, acknowledged really nothing else in Body besides Mechanism. [...] **the other Ancient philosophers also who were theists, did likewise build the structure of their philosophy upon the same foundation, that Nothing can come from nothing, nor go to nothing: As for example Parmenides, Melissus, Zeno, Xenophanes, Anaxagoras and Empedokles**; of Parmenides and Melissus, Aristoteles thus writes, οὐδὲν οὐδὲ γίνεσθαι φασιν οὐδὲ φθείρεθαι τῶν ὄντων. They say that no Real Entity is either Generated or Corrupted, that is, made a new out of nothing or destroyed to Nothing. And Simplicius tell us, that Parmenides gave a notable reason for the confirmation of this Assertion, that nothing in Nature could be Made out of Nothing αἰτίαν τοῦ δεῖν πάντος ἐξ ὄντων γίνεθαι τὸ γινόμενον, θαυμιστὶς ὁ Παρμενίδης προσέθηκεν, ὅλως γὰρ φησιν, εἰ οὐκ τοῦ μὴ ὄντων, τίς ἢ ἀποκλήρωσις τοῦ τότε γενέθαι ὅτε ἐγένετο, ἀλλὰ μὴ πρότερον ἢ ὕστερον. *Because if anything be made out of nothing, then there could be no cause why it should be then made, and neither sooner or later.* Again Aristoteles testifies of Xenophanes and Zeno, that they made this a main Principle of their Philosophy μὴ ἐνδεχέθαι γίνεθαι μηδὲν οὐκ μηδενός. *That it cannot be that any thing should be made out of Nothing.*" Vgl. CUDWORTH 1977, 30 ff. Der Vorwurf, den Cudworth gegen die mechanistische Auffassung der Atomisten in seinem 'True Intellectual System of the Universe' skizziert, wird von Jacobi angewendet, anhand eleatischer Prämissen den rationalistischen mechanischen Axiomatismus des Spinoza zu kritisieren, wie ebenfalls in Cudworths 'Systema' zu finden ist. Das Buch Cudworths befand sich in der Bibliothek Jacobis und scheint uns eine der wichtigsten Quellen, auf Grundlage welcher der Verfasser seine philosophische Argumentation im Gespräch mit Lessing errichtet. Vgl. JACOBI Dokumente I.1, 151.

verstehen, warum die altgriechische Seinsphilosophie extrem wichtig für Jacobis Argumentationsverfahren zu sein scheint.

Die eleatischen Philosophen, wie bereits im vorigen Kapitel in Bezug auf Heinses diskutiert wurde, haben ein unitäres System skizziert, das jede Modifikation des ursprünglichen Urzustandes des ewigen Seins unmöglich macht. Parmenides negiert beispielsweise die Modifikation des Seins und stellt ihm gegenüber ein nicht existentes Nicht-Sein.<sup>205</sup> Alles was in der Realität existiert, steht in einer unmittelbaren Beziehung zu diesem ursprünglichen Sein, und deswegen kann Nichts außerhalb dieses Seins existieren, denn das Nicht-Sein *existiert* als Negation dieses ursprünglichen 'Seins' nicht. Bewegung erweist sich darüber hinaus für Zeno als unmöglich, weil sie die Veränderlichkeit des ursprünglichen Zustandes des Seins, wie Parmenides schon formuliert hatte, voraussetzt, was aber nach seiner Auffassung nicht möglich ist, da das Sein, verstanden als Totalität aller existierenden Dinge, sich nicht verändern kann.<sup>206</sup> Er negiert, wie ebenfalls Melissos und Xenophanes das 'Werden' der Realität und damit jede Form der Modifikation dieses ursprünglichen Seins.

Dass Jacobi die Problematik der eleatischen Philosophie ganz richtig versteht und innerhalb des griechischen eleatischen Argumentationsverfahrens auf das Resultat kommt, dass die Frage des 'Seins' in den Vordergrund gestellt werden muss, kann man aus seinen folgenden Worten, die in der Beilage I von ihm als Antwort auf Mendelssohn genutzt worden sind, entnehmen:

- I. Allem **Werden** muß ein **Seyn**, welches nicht geworden ist zum Grunde liegen; allem Entstehenden etwas nicht Entstandenes; allem Veränderlichen ein unveränderliches Ewiges.
- II. Das **Werden** kann ebenso wenig geworden sein oder angefangen haben, als das **Seyn**; Oder das Bestehende in sich selbst, das **Ewig-Unveränderliche**, das Beharrende im Wandelbaren, wenn es je ohne Wandelbares, für sich allein gewesen wäre, würde nie ein Werden hervorgebracht haben, weder in sich noch außer sich, in dem beydes auf gleiche Weise ein Entstehen aus dem Nichts voraussetzt.
- III. Von Ewigkeit her ist also das Wandelbare bey dem Unwandelbaren, das Zeitliche bey dem Ewigen, das Endliche bey dem Unendlichen gewesen, und wer ein Beginnen des Endlichen annimmt, der nimmt ein Entstehen aus dem Nichts an. [Hervorhebung M. G.] (JACOBI We I.1, 93 ff.)

Es gibt keinen Platz im eleatischen System für ein irgendwann in der Zeit angefangenes oder gewordenes 'Werden', denn das 'Sein' fundiert nach Meinung der

<sup>205</sup> Vgl. PARMENIDES DK B 1.

<sup>206</sup> Heinses, der ebenfalls wie Jacobi sich mit der Philosophie der Eleaten auseinandersetzte, schreibt in seinen Aphorismen, früher als Jacobi seine 'Spinozabriefe' verfasste, den Entwurf eines Syllogismus, der in voller Kongruenz mit dem Kausalitätsprinzip der Eleaten steht. "Wir leben. Wir sind. Wir denken. Wir sind uns selbst bewusst. Wir können überlegen, Schließen, Wählen. Wir fühlen uns frey. Aus nichts wird nichts. Es muß etwas da seyn, was dies alles wirkt und thut und hervorbringt. Dies muß ewig **seyn**. Es kann nicht **werden**. Es **ist**." [Hervorhebung M. G.] HEINSE SW VIII.1, 32.

Eleaten die gesamte seiende Realität.<sup>207</sup> Denkt man infolgedessen an eine Modifikation der ewig seienden Struktur des ursprünglichen Seins, so muss man voraussetzen, dass dieses Sein sich auf irgendeine Weise verändert. Da es innerhalb der eleatischen Argumentationsprozedur keinen Grund dafür gibt dieses zu behaupten, muss man diese Modifikationen, wenn sie überhaupt stattfinden, aus dem Nichts (Nicht-Sein) voraussetzen.<sup>208</sup> Deswegen kann 'das Werden nicht geworden sein oder angefangen haben',<sup>209</sup> denn dafür müsste das ursprüngliche Sein sich selbst modifizieren. Infolgedessen muss man die Schlussfolgerung ziehen, dass das 'Nichts zu Nichts' führt, anders formuliert, jede Modifikation, die innerhalb des eleatischen Systems des Seins stattfindet, setzt ein Nichts voraus, da sie sich innerhalb dieses ewig seienden Systems allein als unmöglich erweist.<sup>210</sup> In diesem Sinne kann *nur* 'aus dem Nichts' eine Modifikation des ursprünglichen allgegenwärtigen Seins geschehen, und damit kann nur 'aus dem Nichts' ebenfalls ein 'Werden' in diesem System akzeptiert werden. Es ist also kein Geheimnis für Jacobi, dass dieses Prinzip des 'a nihilo nihil fit' 'uralt', also eleatisch und damit vorsokratisch ist. Wie lässt sich aber aus dieser von den Eleaten hervorgerufenen Problematik einer seienden Totalität und damit aus dem 'Ev καὶ πᾶν stammend, das Verhältnis von Gott und Welt, von Unendlichem und Endlichem erklären, und was könnte dieses mit dem System des Spinoza zu tun haben? Mit der Formulierung 'Uraltes a nihilo nihil fit' führt Jacobi die eleatische Problematik im Dialog mit Lessing, als *wäre* sie innerhalb der Philosophie des Spinoza zu verstehen und nutzt dieses altgriechische Prinzip als Leitgedanken zur Entfaltung seiner Überlegungen über das System Spinozas.<sup>211</sup> Er glaubt, das Problem der Beziehung

<sup>207</sup> Vgl. dazu Beilage I.4 der Spinozabriefe: 'Von dem Einen'. JACOBI We I.1, 200ff.

<sup>208</sup> Vgl. Melissos von Samos Frag. DK B 1.

<sup>209</sup> Vgl. Melissos von Samos Frag. DK B 2.

<sup>210</sup> Vgl. Melissos von Samos Frag. DK B 10. Jacobi präzisiert später seine Auffassung der Lehre Melissos'. "Da es [das Universum] Eins und dasselbe ist, so hat es nicht ein Seyn und ein anderes Seyn; und weil es nicht ein Seyn und ein anderes Seyn hat, so hat es auch nicht Theile und andere Theile; und weil es nicht Theile und andere Theile hat, so ist es nicht zusammengesetzt." Vgl. JACOBI We I.1, 200.

<sup>211</sup> Der entscheidende Beleg für die Verwandlung des ursprünglichen **Seins** der Eleaten in die **Substanz** Spinozas verdeutlicht sich später in den *Briefen* mit folgenden an Mendelssohn gerichteten Worten Jacobis: "IX. Folgendes Beispiel mag die Sache mehr erläutern und uns zu einem deutlichen Begriffe von derselben führen. Nehmen wir von den sogenannten Elementen Wasser, Erde, Luft und Feuer an, daß alle Wesen der Ausdehnung auf sie zurückgeführt werden können und sich in denselben endigen. Nun ließe sich die körperliche Ausdehnung im Wasser denken ohne daß sie Feuer; im Feuer ohne daß sie Erde; in der Erde ohne daß sie Luft wäre, u.s.w. Keine dieser Weisen aber wäre, für sich, ohne die körperliche Ausdehnung vorauszusetzen, denkbar, und sie wäre demnach in jedem dieser Elemente, der Natur nach, das erste, das eigentliche reale, das Substantielle, die natura naturans. X. Das Erste – nicht in den ausgedehnten, nicht in den denkenden Dingen allein – sondern was das erste ist in den einen wie in den andern, und auf gleiche Weise in allen Dingen - **das [eleatische] Ur-Seyn**, das allgegenwärtige unwandelbare Wirkliche, welches selbst keine Eigenschaft seyn kann, sondern an dem alles andere nur Eigenschaft ist, die es hat, **dieses einzige unendliche Wesen aller Wesen nennt Spinoza Gott, oder die**

zwischen Gott und Welt als konstitutives Element der Philosophie Spinozas gefunden zu haben, und interpretiert die eleatische Seinslehre, als könnte sie mit Spinoza gleichgesetzt werden. Dieses wird im Dialog in der Rede Jacobis fortgeführt:

Nach diesem abgezogenem Begriffe fand er [Spinoza], daß durch ein [J]edes Entstehen im Unendlichen, unter was für Bilder man es auch verkleide; durch einen [J]eden Wechsel in demselben, ein **Etwas aus dem Nichts gesetzt werde**. Er verwarf also [J]eden Übergang des Endlichen zum Unendlichen; überhaupt alle Causas transitorias, secundarias oder remotas; und setzte an die Stelle des **emanierenden** ein nur **immanentes** Ensoph; eine **innewohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt**, welche mit allen ihren Folgen zusammengenommen – Eins und dasselbe wäre. Diese innewohnende Ursache hat als solche, expli[z]ite, weder Verstand noch Willen, weil sie, ihrer transzendentalen Einheit und durchgängigen absoluten Unendlichkeit zufolge keinen Gegenstand des Denkens und des Wollens haben kann [...] [Hervorhebung M. G.] (JACOBI We I.1, 18 ff.)

Nach einer kurzen Beschäftigung mit dem *eleatischen* 'Geist' des Spinozismus versucht Jacobi die philosophische Leistung des Spinoza hier zusammenzufassen. Hier wird das Feld präpariert, um die *Substanz* des Spinoza einzuführen. Die Substanz oder Gott bei Spinoza wird nämlich mit diesem ewigen und unveränderlichen eleatischen substanzlosen 'Sein' gleichgesetzt, nachdem Spinoza alle 'causas transitorias', 'secundarias' oder 'remotas' negiert hatte und deren anstelle eine immanente 'innewohnende, ewig in sich unveränderliche *Ursache* der Welt' einsetzte.<sup>212</sup> Spinoza lehnt also alle vermittelnden *causae* ab, die das Verhältnis Gott/Welt zu erklären versuchen und die Basis seiner Argumentation lediglich auf ein einziges immanentes Ensoph fundieren, welches wie das *substanzlose* eleatische Sein die ganze Realität durchdringt und gleichzeitig hier zu einer *substantiellen* 'ewig in sich unveränderlichen *Ursache* der Welt' avanciert. Anders formuliert, die Leistung Spinozas besteht nach Jacobis Auffassung nämlich darin, dass er anstatt des Weges vom Endlichen zum Unendlichen, anders gesagt vom Nicht-Sein zum Sein, den Weg eines immanenten Immerseienden wählt, die Realität zu erklären, und dieses Immer-Seiende unter dem spinozistischen Begriff der 'Substanz' interpretiert, obwohl den Eleaten die Vorstellung

---

**Substanz.**" [Hervorhebung M. G.] Vgl. JACOBI We I.1, 98. Schon davor hatte Jacobi das eleatische Sein in der Nähe der Substanz des Spinoza eingebracht und dieses wird in einem Zitat eines Briefes an Hermsterhuis klar gemacht. Da heißt es: "**Das Sein** ist keine Eigenschaft, ist nichts Abgeleitetes von irgend einer Kraft; es ist das, was allen Eigenschaften, Beschaffenheiten und Kräften zugrunde liegt, **das was man durch das Wort Substanz bezeichnet**; wovon Nichts kann gesetzt werden, und das Allen vorausgesetzt werden muß" [Hervorhebung M. G.] JACOBI We I.1, 59; aus diesen Behauptungen schließt er später: "Darum war es keine leere Rede wenn **jene Alten** von dem Vater der Götter sagten, er erfülle aller Dinge, habe in jedem Theile des Weltalls seinen Sitz, sey der Mittelpunkt eines jeden Wesens, Eins in Allem und derjenige, durch welchen **Eins Alles ist.**" [Hervorhebung M. G.] JACOBI We I.1, 201.

<sup>212</sup> "Das bedeutet nicht, daß Gott erste Ursache im Sinne eines anfänglichen Wirkens wäre. Eine solche Annahme widerspräche dem genannten Geist [im Sinne der eleatischen Philosophie] des Systems. Vielmehr sind Gott und die Einzeldinge bzw. –gedanken das unveränderliche Sein und das Werden in

einer *Substanz*, die die ganze äußerliche Welt garantiert, völlig fremd ist. Er erkennt in Spinozas Prozedur das eleatische Prinzip des 'a nihilo nihil fit' wieder. Das Endliche vereinigt sich bei Spinoza mit dem Unendlichen in einer unendlich-seienden Instanz, und sie korrespondiert, nach der Auffassung Jacobis, mit dem Begriff der Substanz,<sup>213</sup> die sich wie das eleatische unsubstantielle 'Sein' zerstreut in der Realität befindet.<sup>214</sup>

Jacobis Interpretation des Argumentationsverfahrens Spinozas, die auf der Basis der eleatischen Philosophie fundiert ist, gewinnt hier an Deutlichkeit. Seiner Auffassung nach werden alle vermittelnden *causae*, d.h. erklärenden Ursachen, die das Verhältnis dieses ursprünglichen Seins mit der Welt zu erläutern versuchen, überflüssig, indem Spinoza auf dieses eleatische Prinzip rekurriert. Damit wird sowohl die Welt als auch dieses ursprüngliche Sein als eine unendliche immanente Ursache von sich selbst verstanden, die von den existierenden Dingen der Realität nicht getrennt verstanden werden kann. Jacobi versteht dieses immanente allgegenwärtige 'Sein' der Eleaten also als eine Art *causa efficiens* (wirkende Ursache) der Realität.

Der Einwurf, daß eine unendliche Reihe von Wirkungen unmöglich se[i] (bloße Wirkungen sind es nicht, weil die innewohnende Ursache immer und überall ist), widerlegt sich selbst, weil jede Reihe, die **nicht aus nichts entspringen soll**, schlechterdings eine **unendliche se[i]n muß**. Und daraus folgt dann wieder, daß jeder einzelne Begriff aus einem anderen einzelnen Begriff entspringen, und sich auf einen wirklich vorhandenen Gegenstand unmittelbar beziehen muss. [Hervorhebung M. G.] (JACOBI We I.1, 19)

Das eleatische Prinzip des 'a nihilo nihil fit' wird hier von Jacobi zum zweiten Mal angewendet, um die Kausalrelation von Ursache und Wirkung zu fundamentieren. Jedes in der Realität vorhandene 'Seiende' bezieht sich auf ein schon vorhandenes substantielles 'Sein', und damit verwandelt sich das bloße 'Werden' in eine ewig seiende Instanz dieses ursprünglichen 'Seins'. Die Kausalrelation beschränkt sich, wie es schon bei Heine der Fall war, auf ein unendliches Effizienzverhältnis des ursprünglichen 'Seins' mit sich selbst. Die Wirkungen (das Werden) erweisen sich, wenn man das eleatische Prinzip des 'a nihilo nihil fit' anwendet, im Grunde genommen als illusorische Betrachtungen des ewigen und unveränderlichen 'Seins', denn die ganze Realität, wenn sie nicht 'aus dem Nichts' entspringt, muss eleatisch gesagt, 'eine unendliche [im Sein

---

gleicher Weise ewig. Man gelangt also nicht vom Endlichen durch Mittelursachen zu einer ersten Ursache, sondern bewegt sich von Ursache zu Ursache in infinitum fort." OTTO 1994, 176.

<sup>213</sup> "Damit, so stellt Jacobi fest, hat Spinoza eine ungeheure Schwierigkeit gelöst bei dem Versuch, Gott zu denken, nämlich das Problem der Emanation, wie es möglich sei, ein Entstehen im Unendlichen so zu denken, daß dabei keine Veränderung, keine Unbeständigkeit in die erste Ursache getragen werde" HAMMACHER 1969, 55.

<sup>214</sup> Denkt man an ein bloßes 'Sein' als Urprinzip der Realität, so denkt man, mit Jacobi zusammen und den Vorsokratikern zu formulieren, an ein "Principium [eine ἀρχή] der Wirklichkeit in allem Wirklichen, des Seyns in allem Daseyn" Vgl. JACOBI We I.1, 180.

fundierte Realität] sein'. Damit negiert Jacobi alle Formen der Kausalität, die außerhalb der 'effizienten Relation' des 'Seins' mit sich selbst vorausgesetzt werden konnten.<sup>215</sup>

Dieses eleatische und vorsokratische 'Sein' ist, aus der Perspektive Jacobis betrachtet, nichts anderes als die 'Substanz' des Spinoza.<sup>216</sup> Der Platz für das Werden in Spinozas Theorie wird hier lediglich im Binomium *Ausdehnung/Modi* des ewigen ursprünglichen Seienden verankert, und dieses wird bei ihm das konstitutive Prinzip der Realität bilden. Jede werdende Modifikation des ursprünglichen 'Seins' wird somit unter der Behauptung verfestigt, dass dieses ewige und totale 'Sein' die Gesamtheit der seienden Dinge beinhaltet, und infolgedessen erweisen sich diese äußerlichen Dinge in Wirklichkeit, um Spinoza zu interpretieren, als Ausdehnung oder Modifikation des ursprünglichen immanenten Ensoph. Die möglich werdenden Instanzen dieses ursprünglichen Seins erweisen sich infolgedessen, nach Jacobis Interpretation, im Grunde genommen als Ausdehnung oder Modifikation der Substanz Spinozas. Der Unterschied zu den Eleaten besteht nämlich darin, dass Spinoza die gesamte Realität interpretiert, als wäre sie in einer *kausalen* Beziehung der ursprünglichen Substanz gegenüber, denn er sieht keinen Platz für Wirklichkeit außerhalb dieser ausgedehnten oder modifizierten substantiellen Instanz. Bei ihm steht jedes Seiende in der Realität in einer *kausalen Abhängigkeitsrelation* zu der ihm zugrundeliegenden Substanz. Das eleatische unsubstantielle  $\tau\acute{o} \ \acute{\omicron}\nu$  erweist sich bei Spinoza nicht mehr bloß als ontologisches Prinzip der All-Einheit, die mit der Formel  $\epsilon\nu \ \kappa\alpha\iota \ \pi\acute{\alpha}\nu$  zum Ausdruck gebracht wird, sondern zeigt sich als 'Sein *einer* Substanz', die von sich aus, die Realität in einer *effizienten kausalen Determinierung* kreiert.<sup>217</sup> Dieser Gedanke ist der vorplatonischen griechischen Naturphilosophie fremd. Bei den Eleaten ist es das  $\tau\acute{o} \ \acute{\omicron}\nu$ , das 'Alles' oder die 'Totalität'. Alles was existiert ist innerhalb dieses 'Seins'. Das eleatische 'Sein' ist weder etwas 'Substantielles', noch kreiert es aus sich selbst 'Realität'.

<sup>215</sup> Aufgrund dessen kann Jacobi seinen Gedanken über die *Ursache*, wie ebenfalls Heinse gegenüber Aristoteles bereits proponiert hatte, auf eine 'effiziente Ursache' zurückführen. "Ursache ist also keine Ursache, zu der man durch sogenannte Mittelursachen hinaufsteigen kann: sie ist ganz und gar innewohnend, gleich wirksam in jedem Punkte der Ausdehnung und der Dauer." JACOBI We 1,1 85.

<sup>216</sup> "Das **Seyn** ist keine Eigenschaft, ist nichts Abgeleitetes von irgendeiner Kraft; es ist das, was allen Eigenschaften und Kräften zu Grunde liegt, das, was man durch das Wort **Substanz** bezeichnet und [vor welchem] Nichts gesetzt werden [kann], und das, was Allem vorausgesetzt werden muß." JACOBI We I.1, 59. Diese Interpretation Jacobis steht nicht weit entfernt von der, die Hamann in dem Brief vom 29.11.1784 ihm mitteilte. "**Seyn** ist freilich **das Eins und Alles** jedes Dings. Aber das  $\tau\acute{o} \ \acute{\omicron}\nu$  der **alten Metaphysik** hat sich leider in ein Ideal der reinen Vernunft verwandelt [...]"Vgl. HAMANN Briefe V, 271.

<sup>217</sup> Hier werden von Jacobi die ersten Konsequenzen seiner Lektüre des Werks Cudworths gezogen. Denn wie es bereits bei dem Neu-Platonisten aus Cambridge der Fall war, interpretiert er die vorsokratische und damit vorchristliche Philosophie strategischerweise anhand christlicher Prämissen, die auf der Grundlage einer Substanzlehre fundiert sind.

Alle existente Realität 'ist', denn sie kann nicht 'nicht sein'. Das 'Sein' ist die konstitutive Bedingung aller Existenz, es ist aber keine 'Substanz, keine 'ousia'. Erst später in der aristotelischen Philosophie wird der Begriff 'Substanz' entfaltet, jedoch nicht bei den Eleaten.<sup>218</sup> Das 'Sein' erweist sich bei den Eleaten als ein substanzloses 'Sein schlechthin', d.h. ohne jegliche Form des axiomatischen Rationalismus. Hier wird aber der Ausgangspunkt dessen deutlich, was ich als Paradigmenwechsel interpretiere, denn die eleatische Philosophie und damit die griechische vorchristliche philosophische Bewegung, die den Ursprung der Realität mit Hilfe eines ontologischen *unpersönlichen* und *unsubstantiellen* Seins interpretiert, wird hier zunächst auf derselben Ebene des substantiellen modernen Gottes erörtert. Kurz gesagt: eleatisches reines 'Sein' (Τὸ ὄν) verwandelt sich bislang durch die jacobische Interpretation in 'substantielles Seyn' Spinozas. Diese jacobische Interpretation Spinozas, die auf der Basis der Philosophie der Eleaten aufgebaut wird, ermöglicht ihm zweitens zu behaupten, dass die äußerliche Welt dadurch, dass sie in einer *kausalen* Widerspiegelung dieses ursprünglichen *substantiellen* Eins steht, sich in der Tat lediglich als *passive* Abbildung dieses ursprünglichen substantiellen Eins erweist, da die äußerliche ausgedehnte oder modifizierte Realität von sich aus keine aktive Rolle gegenüber der Substanz spielen darf. Auf diese Weise eröffnet sich die Möglichkeit für ihn, im Gespräch mit Lessing über die Rolle des Menschen innerhalb dieses streng reglementierten spinozistischen Systems zu sprechen und seine eigene *kritische* Position diesem gegenüber zu bilden. Der Mensch spielt lediglich eine *untätige* und *passive* Rolle der Substanz gegenüber, wie er im Gespräch mit Lessing weiter erklärt.

Wenn es lauter wirkende und keine Endursachen gibt, so hat das denkende Vermögen in der ganzen Natur bloß das Zusehen; sein einziges Geschäft ist, den Mechanismus der wirkenden Kräfte zu begleiten. Die Unterredung, die wir gegenwärtig miteinander haben, ist nur ein Anliegen unserer Leiber;

---

<sup>218</sup> Hegel warnt in seinen 'Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie' vor den Risiken der methodischen Prozedur, griechische Philosophie anhand moderner Erkenntnistheorie zu interpretieren. Da heißt es: "Die nur subjektiven Idealisten der neueren Zeit haben noch ein anderes Wissen - ein Wissen, welches nicht durchs Denken, den Begriff sei, ein unmittelbares Wissen, Glauben, Schauen, Sehnsucht nach einem Jenseits (so Jacobi). Die alten Philosophen haben keine solche Sehnsucht, sondern vielmehr vollkommene Befriedigung und Ruhe in jener Gewißheit, daß nur Scheinendes für das Wissen sei. Man muß in dieser Rücksicht genau die Standpunkte festhalten, sonst fällt man durch die Gleichheit der Resultate darein, in jenen alten Philosophien ganz die Bestimmtheit der modernen Subjektivität zu sehen. Da bei der Unbefangenheit des alten Philosophierens das Scheinende selbst die ganze Sphäre war, so waren die Zweifel am Denken gegen das Objektive nicht vorhanden." Vgl. HEGEL Su XVIII, 130. Diese Interpretation Hegels steht in voller Kongruenz mit der des Ich-Erzählers des 'Hyperion'. In der Endfassung des Romans heißt es: "O du, zu dem ich rief, als wärest du über den Sternen, den ich Schöpfer des Himmels nannte und der Erde, freundlich Idol meiner Kindheit, du wirst nicht zürnen, daß ich deiner vergaß! — Warum ist die Welt nicht dürftig genug, um außer ihr noch Einen zu suchen? O wenn sie eines Vaters Tochter ist, die herrliche Natur, ist das Herz der Tochter nicht sein Herz? Ihr Innerstes, ist's nicht Er?" HÖLDERLIN KA II, 19.

und der ganze Inhalt dieser Unterredung, in seine Elemente aufgelöst: Ausdehnung, Bewegung, Grade der Geschwindigkeit, nebst den Begriffen davon und den Begriffen von diesen Begriffen. **Der Erfinder der Uhr erfand sie im Grunde nicht; er sah nur ihrer Entstehung aus blindlings sich entwickelnden Kräften zu. Eben so Raffael, da er die Schule von Athen entwarf; und Lessing, da er seinen Nathan dichtete. Dasselbe gilt von allen Philosophien, Künsten, Regierungsformen, Kriegen zu Wasser und zu Lande, kurz von allem Möglichen.** Denn auch die Affekte und Leidenschaften wirken nicht, insofern sie Empfindungen und Gedanken sind; oder richtiger - insofern sie Empfindungen und Gedanken mit sich führen. [Hervorhebung M. G.] (JACOBI Werke I.1, 20 ff.)

Der Mensch wird hier lediglich als ein mechanisch abgeleitetes Wesen des ursprünglichen *substantiellen* 'Seins' interpretiert. Als endliches Wesen wird der Mensch von einem unendlichen 'Wesen' determiniert und kann deswegen *von sich aus* nicht *frei* handeln. Das eleatische Prinzip des 'a nihilo nihil fit' wird hier nochmals angewendet, um das Verhältnis Menschen/Sein/Gott zu erklären. Denn behauptet man, dass das unendliche Sein das alles in sich selbst beinhaltet, so muss das endliche/modifizierte Wesen (Mensch) innerhalb dieses ursprünglichen Wesens sein. Anders gesagt, laut dem Prinzip 'a nihilo nihil fit' müssen die Menschen innerhalb dieses ursprünglichen Seins 'da-sein', da sie nicht 'aus dem Nichts' entstehen können. Daher muss sich Lessing den Entstehungsprozess des *Nathan* 'anschauen', und Raffael erweist sich ebenfalls als bloßes Instrument dieses ursprünglichen substantiellen abstrakten Gottes, wenn er die 'Schule von Athen' skizziert. Alle Realität ist auf diese Weise unter einem fatalistisch-kausalen Determinismus subsumiert, deren Anfang die seiende ursprüngliche formelle 'Substanz' ist.<sup>219</sup> Der Verfasser der 'Briefe' ist sich hier darüber bewusst, dass es innerhalb des bloßen axiomatischen Determinismus des Spinoza keinen Platz für einen lebendigen und freien Menschen überhaupt gibt, da das passive endliche 'Dasein' des Menschen zwangsläufig aus einem aktiven und unendlichen 'Seyn' überhaupt hergeleitet werden muss. Die mathematische Logifizierung des Verhältnisses Mensch/Sein erreicht hier den Höhepunkt seiner Sterilität, denn das unausschöpfliche Geheimnis aller Wirklichkeit, an dem der Mensch durch das Binomium Liebe/Leben Anteil hat, bleibt in dieser mathematischen Relation zwischen 'endlich' und 'unendlich' verborgen. Infolgedessen ist die modulative Entfaltung der Substanz nur in der Lage, einen denkenden Menschen zu kreieren, der zwar am Prozess des Denkens sich *aktiv* beteiligen kann, sich aber lediglich die Bewegung dieses Gedankens *anschaut*. Die Rolle des menschlichen Denkens ist deshalb innerhalb dieses Systems lediglich die eines bloßen *Beobachters*. Ebenfalls haben die anderen modulativen Modifikationen der Substanz, die endliche Seinsweise dieser Substanz, keinerlei Autonomie, Freiheit oder Recht auf Selbstbestimmung,

sondern erweisen sich lediglich als das äußerliche und endliche Ergebnis einer effizienten kausalen Kette, die mit der ursprünglichen unendlichen Substanz anfängt.

Indem Jacobi das eleatische Prinzip des 'a nihilo nihil fit' auf das System des Spinoza anwendet, wird ihm klar, dass nur 'aus dem Nichts' die Menschen eine aktive Rolle in diesem System spielen können, d.h. nur 'aus dem Nichts' kann der Mensch frei sein, und ebenfalls nur 'aus dem Nichts' kann er *frei* handeln.<sup>220</sup> Genau hier findet man den Punkt, aufgrund welchem Jacobi seine Kritik am System Spinozas bildet und den Grund dafür, dass Jacobi in Übereinstimmung mit Heineses Position im Gespräch mit Lessing seine Rolle als 'Anti-Spinozist' wiederholend betont.<sup>221</sup> Er kommt zu dem Gedanken, dass es sich hier nicht um einen Fehler des Systems des Spinoza, sondern vielmehr, dass es sich hier um einen methodischen Fehler *jedes rationalistischen* Systems handelt, wenn man diese ursprüngliche seiende Substantialität mit Hilfe einer deduktiven Analyse des Verhältnisses der Substanz mit ihren ausgedehnten oder modifizierten Widerspiegelungen zu *erklären* versucht.<sup>222</sup> Denn wenn man die strukturelle Relation des ursprünglichen Seins mit seinen äußerlichen Derivaten (Welt, Menschen, das Werden) anhand der rationalen Deduktionsmethode prüft, so muss man zwangsläufig in den Fatalismus geraten, und dieses hat Spinoza mit seinem System *gezeigt*, indem er die gesamte Realität auf eine *unerklärbare* Substanz zurückgeführt hat.

---

<sup>219</sup> "Denn der Determinist, wenn er bündig sein will, muß zum Fatalisten werden". JACOBI We I.1, 18.

<sup>220</sup> Auf diese Position Jacobis gegenüber dem spinozistischen Rationalismus scheint uns der Verfasser des 'Systemprogramms', wie im ersten Teil des Fragments zu sehen ist, ganz bewusst zu rekurrieren. Da heißt es: "Die erste *Idee* ist natürlich die Vorstellung *von mir selbst*, als einem absolut freien Wesen. Mit dem freien, selbstbewußten Wesen **tritt zugleich eine ganze Welt — aus dem Nichts hervor — die einzig wahre und gedenkbare Schöpfung aus Nichts** — Hier werde ich auf die Felder der **Physik** herabsteigen; die Frage ist diese: 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*. **Die Idee der Menschheit voran — will ich zeigen, daß es keine Idee vom Staat gibt, weil der Staat etwas Mechanisches ist**, so wenig als es eine Idee einer Maschine gibt. Nur was Gegenstand der *Freiheit* ist, heißt *Idee*. Wir müssen also auch über den Staat hinaus!" [Hervorhebung M. G.] HÖLDERLIN KA II, 575. Hölderlin wird später, wie noch zu besprechen sein wird, die Idee des 'Daseins', das er mit der Idee des 'Selbstbewusstseins' gleichsetzt, im Rekurs auf Jacobis Buch über Spinoza herleiten und poetisch im Laufe der Entwicklung des 'Hyperion' überarbeiten.

<sup>221</sup> "Spinoza ist mir gut genug; aber doch ein schlechtes Heil, das wir in seinem Namen finden" JACOBI We I.1, 17; "Im Spinoza steht mein Credo nicht" JACOBI We I.1, 20; "Lessing. Und Sie sind kein Spinozist, Jacobi! Ich. Nein, auf Ehre!" JACOBI We I.1, 27.

<sup>222</sup> Zahlreiche Passagen des Werkes Cudworths scheinen uns außerordentlich wichtig zu sein, was das Verständnis dessen, was Jacobi mit seinen Briefen erreichen will, angeht. "Its true, that **our humane actions are not governed buy such exact Reason**, Art, and Wisdom, not carried on with such Constancy, Eavenness and Uniformity, as the Actions of Nature notwithstanding which, **since we act according to a knowledge of our own**, and are Masters of that wisdom by which our actions are directed, since **we do not act fatally only, but electively and intendingly, with Counciousness and Self-Perception**; the rational life that in us, ought to be accompted a much Higher and more Noble Perfection, than that Plastick Life of Nature." [Hervorhebung M. G.] CUDWORTH 1977, 162.

Jacobis Auffassung nach muss jedes System, das auf der Basis einer rationalistischen Erklärung des Verhältnisses Gott/Welt konstituiert wird, deterministische Konsequenzen nach sich ziehen, die letztendlich fatalistisch sind, weil sie nicht in der Lage sind, eine Erklärung außerhalb dieses ursprünglichen 'Seins' zu geben, da die 'Vernunft' nur passiv dieser 'Substanz' gegenüber agieren kann und damit nicht wissen kann, was diese 'Substanz' wirklich ist. Anders gesagt: Versucht man durch eine apodiktische Prozedur diese ursprüngliche Substanz zu fassen, dann muss man sich auf diese *rationalistische* Methode verlassen, die zwangsläufig durch eine syllogische Analytik der 'Bedingungen der Bedingungen' auf ein kausales Resultat kommen muss, das besagen wird, dass die ganze Realität im Grunde genommen aus nichts anderem als aus dieser formellen Ursubstanz selbst besteht, aber nicht in der Lage ist zu erklären *was* diese ursprüngliche 'Substanz' ist, da die Vernunft in diesem Prozess sich *aktiv* nicht beteiligen kann.<sup>223</sup> Geht man zweitens von der Hypothese aus, dass dieses eleatische 'Ursein' oder diese spinozistische Ursubstanz immer als Grundlage jedes Denkens und damit jeder möglichen vernünftigen Erklärung angenommen, d.h. in jeder apodiktischen Argumentationsprozedur mitgedacht werden muss, wie Henrich es behauptet, dann werden die Endergebnisse von vornherein von ihr vorausbestimmt, was nämlich ein zweiter Grund dafür ist, warum man anhand einer deduktiven Methodik

---

<sup>223</sup> "Der Weg zur Wirklichen Erkenntni[s] ist ein [g]eheimnisvoller Weg – kein [s]yllogischer – aber weit minder ein mechanischer" [Hervorhebung M. G.] JACOBI We I.1, 145; "Wir können nur Ähnlichkeiten demonstrieren; und jeder Erweis setzt Etwas schon Erwiesenes zum voraus, wovon **das Prinzipium Offenbarung** ist" [Hervorhebung M. G.] JACOBI We I.1, 124. Jacobi spricht hier von einem *geheimnisvollen Weg*, der bei Heine, wie wir bereits gesehen haben, auf der Basis der ästhetischen Erfahrung im Hinblick auf die mythologische Geschichte um Eleusis und gleichzeitig im Hinblick auf die Philosophie der Vorsokratiker zu erklären ist. Im *Ardinghello* spricht Heine von der 'Unbegreiflichkeit alles Dase[ins], dem größten aller Geheimnisse'. (vgl. HEINSE SW IV, 312) Bei Jacobi wird die Interpretation dieses Geheimnisses, nämlich des 'Weges zur Erkenntnis' jedoch vielmehr im Hinblick auf die christlichen Lehre der Offenbarung akzentuiert und nicht, wie es bei Heine der Fall ist, im Rekurs auf die eleusinischen Geheimnisse, die in Bezug auf die irdische Fruchtbarkeit und damit ebenfalls auf Dionysos und die Demeter (gr. γη/γα/δα-ματερ; 'Mutter-Erde'), die im *Laidion* thematisiert werden. Das lässt sich wohl erklären durch seine Rezeption von Cudworths 'The true intellectual System of the Universe', denn was er hier unter 'Geheimnis' interpretiert, steht in voller Übereinstimmung mit dem, was Cudworth in seinem Werk mit dem Wort 'Zauber' zum Ausdruck bringt: "Indeed the mutual sympathy which we have constant Experience of, betwixt our soul and our Body (being not a Material or Mechanical, but Vital thing) may be called also **magical**." [Hervorhebung M. G.] CUDWORTH 1977, 162. Wichtiger scheint es mir anzumerken, dass dieser 'magische und geheimnisvolle Weg' in Übereinstimmung mit Heines 'Ästhetik' von Jacobi in Anspielung auf die Philosophie Heraklits erklärt wird: "Demjenigen, welcher unseren Betrachtungen bis hierhin gefolgt ist, kann die Behauptung des Heraklit von der durchgängigen Coin[z]idenz des Entgegengesetzten in der Natur, welche alle Widersprüche enthält, aber zugleich sie in Einheit und Wahrheit auflösen muß, nicht mehr anstößig se[en]" JACOBI We I.1, 204. "Um in die tiefsten Geheimnisse der Natur einzudringen, muß man nicht müde werden, den **entgegengesetzt und widerstreitenden** äußersten Enden der Dinge, dem Maximum und **Minimum nachzuforschen. Den Punkt der Vereinigung zu finden**, ist nicht das Größte; sondern **aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln**: dieses ist das eigentliche und tiefste **Geheimnis der Kunst**" [Hervorhebung M. G.] JACOBI We I.1, 205.

diese 'Substanz' nicht begreifen kann. Die Substanz Spinozas oder das eleatische unsubstantielle 'Sein' ist aufgrund dessen anhand einer formellen und apodiktischen Methodik unerreichbar und damit unbegreifbar.<sup>224</sup> Nach seiner Auffassung führt die Methodik des rationalistischen Determinismus zwangsläufig zu fatalistischen Ergebnissen, und Spinoza scheint ihm das beste Beispiel dafür zu sein, weil er die Konsequenzen eines rationalistischen Systems zu Ende gebracht hat, indem er anhand eines deduktiven Systems eine in der Vernunft basierende Erklärung des Verhältnis Gott/Welt proponiert hat.<sup>225</sup>

Hier erkennt man sehr deutlich die kritische Position Jacobis gegenüber der Methode des Rationalismus, denn jede *Erklärung* des Verhältnisses Gott/Natur/Mensch muss letztendlich mit einem determinativen Fatalismus enden.<sup>226</sup> Dieser fatalistische Determinismus erreicht nach Jacobi seinen Höhepunkt in dem Spinozismus, denn er ist derjenige, in dessen System die Konsequenzen des rationalen Fatalismus *am deutlichsten* gezeigt werden können, da sich mit Hilfe seines deterministischen Axiomatismus als Konsequenz eines rationalen Beweisverfahrens die Existenz Gottes als unmöglich erweist.<sup>227</sup> Darüber hinaus ergibt sich zweitens aus dieser Kritik des rationalistischen Verfahrens des spinozistischen Systems die Idee, dass der spinozistische Rationalismus zwangsläufig in den Atheismus mündet, da Gott in dieser Prozedur nicht von der Welt unterschieden werden kann.<sup>228</sup> Anders gesagt, verfolgt man die Kausalkette des 'Endlichen' bis zum ursprünglichen 'Unendlichen', so kann man mit

<sup>224</sup> "Das Wissen, das wir haben, insofern wir den unabweisbaren [eleatischen] Gedanken 'Sein' denken, ist zwar nicht, wie der Begriff der Kausalität, aus bestimmten Erfahrungen wie der unseres Tun und Leiden gewonnen. Aber dies Wissen ist ebenso wenig auf einer *Demonstration* begründet." HENRICH 1992, 55ff. Ob Jacobi die Formulierung 'Aporie des Wissens' im Rekurs auf Anaximanders Aporie-Begriff, der im Cudworth zu sehen ist, entwickelt hat, ist unklar. Denn Cudworth übersetzt aus dem Griechischen das Wort: τὸ ἀπειρον als 'die Unendlichkeit' (vgl. CUDWORTH 1977, 128), was eigentlich eine Interpretation für 'ohne Grenzen' und aus einer grammatikalischen Perspektive vollkommen richtig ist. Mit dem Wort τὸ ἀπειρον ist aus einer philosophischen Perspektive noch etwas anderes im Spiel, denn dieses Wort hätte Cudworth ebenfalls als 'Ohne Öffnung' und damit als 'unerfahrbar' übersetzen können, was eigentlich näher zu dem, was Anaximander in seinem einzigen Fragment proponiert hatte und gleichzeitig näher zu dem modernen davon abgeleiteten Begriff 'Aporie' stehen würde.

<sup>225</sup> "Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus". JACOBI We I.1, 123.

<sup>226</sup> "**The Aphrodisian Philosopher** with others of the Ancients, have concluded, that Fate and Nature are but two different names, for one and the same thing, and that, [...] that which is done **Fatally**, is done **Naturally**, and also whatever is done **naturally** is done **Fatally**." [Hervorhebung M. G.] CUDWORTH 1977, 161f.

<sup>227</sup> "Ich liebe den Spinoza, weil er mehr als irgendein anderer Philosoph zu der vollkommenen Überzeugung mich geleitet hat, daß sich gewisse Dinge nicht entwickeln lassen." JACOBI We I.1, 28.

<sup>228</sup> "**Dies ist der dritte Atheismus. Seine Quelle liegt in den Anmaßungen einer übermuthig gewordenen Vernunft.** Sie sehen, daß dieser Atheismus, und der erste und älteste, im Grund einerle[i] Gattung sind; indem be[i]de die Materie zur einzigen Grundlage haben. Nur ist der Unterschied sehr groß zwischen einer rohen Materie, **von welcher man mit Genauigkeit noch keine Gesetze, keine Eigenschaften kennt, und die der Einbildungskraft nicht als eine todte Masse darbietet;** [...]" [Hervorhebung M. G.] JACOBI We I.1, 214.

der rationalen Methode die Trennung von Gott und Welt nicht unterscheiden, und genau dieses bildet die Grundlage für eine atheistische Interpretation der Philosophie von Spinoza. Das philosophische Argumentationsverfahren Jacobis lässt sich infolgedessen bislang so zusammenfassen: Eleatischer Pantheismus verwandelt sich in rationalistischen Pantheismus, und dieser führt, aufgrund seiner rationalen Methode, zwangsläufig zu fatalistischen und deterministischen Erklärungen des Verhältnisses Gott und Welt, die letztendlich atheistisch sind. Deswegen kann Jacobi affirmativ für die These plädieren, dass "Spinozismus Atheismus sei".<sup>229</sup>

Hölderlin schreibt am 14. Februar 1791 einen Brief an die Mutter, in welchem genau diese von Jacobi erwähnten *kritischen* Anspielungen auf die Philosophie des Spinoza mit aller Deutlichkeit auftauchen.

Ich studierte denjenigen Teil der Weltweisheit, der von den *Beweisen der Vernunft* für das Dasein Gottes und von seinen Eigenschaften, die wir aus der Natur erkennen sollen, handelt, mit einem Interesse dafür, dessen ich mich nicht schäme, wenn es gleich auf einige Zeit mich auf Gedanken führte, die Sie vielleicht unruhig gemacht hätten, wenn Sie sie gekannt hätten. Ich *ahnte* nämlich bald, daß jene Beweise der Vernunft fürs Dasein Gottes, und auch für Unsterblichkeit, so unvollkommen wären, daß sie von scharfen **Gegnern** [nämlich von Kant] ganz oder doch wenigstens nach ihren Hauptteilen würden umgestoßen werden können. In dieser Zeit fielen mir die **Schriften über und von Spinoza**, einem großen und edeln Manne aus dem vorigen Jahrhundert, und doch **Gottesleugner nach strengen Begriffen**, in die Hände. **Ich fand, dass man, wenn man genau prüft, mit der Vernunft, der kalten vom Herzen verlassenen Vernunft auf seine Ideen kommen muß, wenn man nämlich alles erklären will.** Aber da blieb mir **der Glaube meines Herzens...** [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA III, 78)

Die hier von Hölderlin wiedergegebene kritische Position Jacobis gegenüber dem Rationalismus des Spinoza lässt sich so zusammenfassen: Vergisst man das Gefühl und verlässt man sich lediglich auf die syllogische Verfahrensweise der *kalten Vernunft*, so *muss* man auf die Idee des rationalistischen, in der Vernunft verankerten Systems des *Gottesleugners* Spinoza kommen. Strebt man danach, die gesamte Wirklichkeit anhand dieser rationalistischen Methode zu erklären, dann muss man zwangsläufig auf den deterministischen Fatalismus des Spinoza kommen. Das heißt, alle vernünftigen Erklärungsversuche 'des Seins', die außerhalb der intuitiven *Empfindung* unternommen werden, müssen das syllogische Deduktionsverfahren, wie Spinoza es proponiert hat, berücksichtigen, denn nach Jacobis Auffassung erweist sich dieses Verfahren als der Höhepunkt des rationalistischen Determinismus, wie bislang kein System zu zeigen vermochte.<sup>230</sup> Nicht nur der Rationalismus Spinozas, sondern auch der Kritizismus Kants kann sich von Hölderlins Kritik nicht lösen. Hölderlin spricht im Brief, "dass jene Beweise der Vernunft fürs Dasein Gottes und auch für Unsterblichkeit, so

<sup>229</sup> "Spinozismus ist Atheismus" JACOBI We I.1, 120.

unvollkommen wären, dass sie von scharfen Gegnern [nämlich Kant] ganz oder doch wenigstens nach ihren Haupttheilen würden umgestoßen werden können." (HÖLDERLIN KA III, 78) Hier bildet sich die Grundlage von Hölderlins Anti-Rationalismus, der gleichzeitig als Anti-Kritizismus verstanden werden soll. Hölderlin verdeutlicht also in den an die Mutter geschriebenen Worten ganz genau die kritische Position Jacobis, die ihm nach seinen eigenen Überlegungen ganz akzeptabel zu sein scheint, deswegen werden sie im Brief mit aller Deutlichkeit *wiedergegeben*.<sup>231</sup> Fügt man darüber hinaus hinzu, dass Hölderlin, wie Hölscher behauptet, das Werk von Cudworth tatsächlich gelesen hat, so scheint es ihm auch kein Geheimnis mehr zu sein, dass jeder Versuch, 'Gott' und 'Welt' mit Hilfe der 'Vernunft' zu vereinigen, in den 'Atheismus' münden muss. So gesehen, scheint ihm die Position Jacobis, die von der Behauptung ausgeht, dass der spinozistische Rationalismus eigentlich mit Atheismus gleichgesetzt werden kann, ebenfalls klar. Wie lässt sich aber von dem Gesichtspunkt Jacobis die Problematik, die er gegen den Rationalismus des Spinoza darstellt, lösen, und welche ist die Rolle der Vorsokratiker bei der Lösung dieses Problems?

Der Weg dazu wird klar, als Hölderlin ebenfalls im Brief an die Mutter das 'Gefühl' und den 'Glauben *seines* Herzens' auf derselben Ebene gegen die 'kalte Vernunft' anwendet. Später, im 'Grund zum Empedokles', wird genau diese Bezugnahme auf das Gefühl mit aller Deutlichkeit ebenfalls in Anspielung auf Heineses vitalistische Position hervorgehoben: "**Leben ist nur im Gefühle und nicht in Erkenntnis vorhanden.**" [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 429) Dieses Verfahren entspricht ebenfalls der Argumentationsprozedur Jacobis, mit deren Hilfe er die Möglichkeit einer Reformulierung der Philosophie des Spinoza sieht. Die Position Jacobis gipfelt im Gespräch mit Lessing in dem folgenden Satz, der seine eigene Position gegenüber dem Rationalismus präzisiert: "Nach meinem Urtheil ist das größte Verdienst des Forschers, **Daseyn** zu enthüllen und zu offenbaren, **Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster – niemals letzter Zweck.**" [Hervorhebung M. G.] (JACOBI We I.1, 29) Das ursprüngliche eleatische 'Seyn' lässt sich nur 'enthüllen' mit Hilfe der Fragestellung nach einem menschlichen 'Dasein'. Indem das ursprüngliche 'Sein' deduktiv nicht *bewiesen* werden kann, lässt sich das menschliche Dasein ebenfalls nicht *beweisen*. Die

<sup>230</sup> Aufgrund dessen scheint mir die Behauptung von Margareth Wagenast, dass "der Begriff der Substanz Spinozas befreit von Rationalismus war" unhaltbar. Vgl. WAGENAST 1990, 49.

<sup>231</sup> Hölderlin negiert hier ebenfalls, in Anlehnung an Jacobis Kritik an der rationalistischen Methode, das supra-naturalistische Beweisverfahren der Existenz Gottes, das auf der Basis des kantischen Kritizismus steht, dessen Hauptvertreter in Tübingen der Professor Storr war. Was der Forschung bislang entgangen

rationalistische Methode ist also nicht in der Lage, mit ihren eigenen Mitteln dieses 'Daseyn' und damit das menschliche Leben außerhalb ihres deterministisch-fatalistischen Verfahrens zu rekonstruieren. Eine lebendige Existenz kann nicht begrifflich erfasst werden, wie ebenfalls nicht dieses 'ursprüngliche Sein'; damit kommt Jacobi auf ein sehr ähnliches Ergebnis wie das, auf das Heine im 'Ardinghello' gekommen ist. Indem die Frage eines lebendigen 'Daseins' und damit die Frage der menschlichen Existenz in den Vordergrund gestellt wird, eröffnet sich für Jacobi die Möglichkeit, dieses ursprüngliche 'Sein' zu verstehen. Nach Jacobis Auffassung eröffnet sich durch das 'Gefühl von Dasein' die Möglichkeit, über dieses ursprüngliche 'Sein' zu sprechen, und das ist nämlich sein originärer Beitrag, die Methode des apodiktischen Rationalismus zu kritisieren.

Mit diesem 'Dasein' rekonstituiert Jacobi zweitens die Freiheit des Menschen nicht - wie Kants philosophische Prozedur - auf der Basis des Vernunftvermögens, sondern auf der Grundlage eines erfahrenen, im Gefühl fundierten Erlebnisses. Der literarische Genuss,<sup>232</sup> das ästhetische Prinzip der Weltordnung Heines, verwandelt sich hier bei Jacobi in das 'Gefühl', dass eigentlich die Gewissheit des 'Daseins' dem 'Sein' gegenüber außerhalb der 'kalten Vernunft' philosophisch begründet ist.<sup>233</sup> Die Gewissheit des 'cogito ergo sum' von Descartes transformiert sich also hier in die Gewissheit des 'sum

---

ist, ist die Tatsache, dass diese Kritik gegen den Kritizismus Kants ebenfalls auf den rationalistischen Axiomatismus des Spinoza angewendet werden kann.

<sup>232</sup> Elemente der Poetologie Heines befinden sich verstreut im Werk Jacobis und wurden von ihm auf eine ganz persönliche Art und Weise in seinen philosophischen Diskurs übernommen. Heines 'Genusslehre' hilft Jacobi beispielsweise in den 'Spinozabriefen', seine Konzeption eines persönlichen Gottes zu verstärken. Da heißt es: "Meine Idee [Jacobis] eines persönlichen schlechterdings unendlichen Wesens, in dem unveränderlichen *Genusse* seiner allerhöchsten Vollkommenheit, konnte Lessing nicht vertragen." JACOBI We I.1, 34; "Aus dem Genuß der Tugend entspringt die Idee eines Tugendhaften; aus dem Genuß der Fre[i]heit die Idee eines Fre[i]en; aus dem Genuß des Lebens die Idee eines Lebendigen; aus dem Genuß des Göttlichen die Idee eines Gott Ähnlichen und Gottes." JACOBI We I.1, 138. Auch in Lessings Idee, die er gegen die orthodoxen Begriffe der Gottheit bildet und unmittelbar mit der eleatischen Formel 'Hen kai Pan' zum Ausdruck bringt, lassen sich Elemente der Rezeption der Vorsokratiker bei Heine erkennen. "Wenn sich Lessing eine persönliche Gottheit vorstellen wollte, so dachte er sie als Seele des Alls, und das Ganze nach der Analogie eines organischen Körpers" JACOBI Werke I.1, 31; "Dass Lessing das ἕν καὶ πᾶν als den Inbegriff seiner Theologie und Philosophie öfter mit Nachdruck anführte, können mehrere bezeugen." JACOBI We I.1, 40. Schließlich wird die Idee der Liebe als Zeichen des Lebens, die Heine auf der Basis der Naturlehre der Vorsokratiker errichtet, bei Jacobi im Rahmen einer christlichen Religion interpretiert. Da heißt es: "Geist meiner Religion ist das: der Mensch wird durch ein göttliches Leben Gottes inne; und es gibt einen Frieden Gottes, welcher höher ist, denn alle Vernunft; in ihm wohnt der *Genuß* und das Anschauen einer unbegreiflichen Liebe. Liebe ist Leben; sie ist das Leben selbst; und nur die Art der Liebe unterscheidet jede Art lebendiger Naturen. Er, der Lebendige, kann im Lebendigen allein sich darstellen; Lebendigem sich zu erkennen geben, nur durch *errege* Liebe." JACOBI We I.1, 117.

<sup>233</sup> Dass Jacobi seinen 'Daseinsbegriff' außerhalb des Rationalismus zu begründen versucht, kann man u. a. aus den folgenden Worten entnehmen: "Der Ausdruck *le sentiment de l'être*, den mir in dem Briefe an Hermsterhuis die französische Sprache an die Hand gab, war reiner und besser; denn das Wort Bewusstsein scheint etwas von Vorstellung und Reflexion zu involvieren, welches hier gar nicht stattfindet." JACOBI We I.1, 105 Anm. 1.

ergo cogito',<sup>234</sup> d.h. nur innerhalb der unmittelbaren Gewissheit eines lebendigen Daseins, die durch das Selbstgefühl ermöglicht wird und deswegen nicht in einer kausalistischen, in der Vernunft fundierten apodiktischen Erklärung der Welt begründet ist, lässt sich das Verhältnis des 'Seyns mit dem Dasein' erörtern. Das 'Gefühl', von dem Hölderlin im Brief an die Mutter sprach, ist also das 'Daseinsgefühl' Jacobis, das ihm 'den Glauben seines Herzens' schenkt. Dieses wird noch im nächsten Kapitel zu besprechen sein.

In der erweiterten Ausgabe der *Briefe*, die im Jahre 1789 erschien und in welcher der Einfluss der vorsokratischen Naturlehre bei Jacobis philosophischen Überlegungen immer spürbarer wird, wird die Rolle dieses 'Daseinsgefühls' in Jacobis Einwurf gegen Spinoza, von dem Hölderlin spricht, in unmittelbarer Nähe vorplatonischen Philosophie eingebracht. Seine Position, die sich *hier* kaum von der Position Heines unterscheidet,<sup>235</sup> verstärkt sich, wenn er diese sinnliche 'Daseinserfahrung', die bei Heine 'ästhetisch' ist, mit der Unterstützung unter anderem von Heraklit zu erklären versucht. Da heißt es: "**Unsere Sinne seien Gleichsam die Türen oder Öffnungen, wodurch unserer Seele verwandte Materie in uns eindringe oder eingezogen werde**, und sie alsdann mit ihr vermische. Wir hätten daher nur Verstand und Erinnerungskraft, so lange während des Wachens die Sinne geöffnet wären, und die Verbindung der Seele mit der vernünftigen, in die einströmende Natur ungestört bliebe: wir verloren hingegen beide, wenn durch den Schlaf diese Gemeinschaft aufgehoben und die Seelenöffnungen geschlossen würden." [Hervorhebung M. G.] (JACOBI We I.1, 124, Anm. 2)<sup>236</sup>

<sup>234</sup> "Ich [...] glaube, man dürfte schlechterdings nicht das *sum dem cogito* nachsetzen." JACOBI We I.1, 157.

<sup>235</sup> Im 'Ardinghello' beschreibt Heine in voller Übereinstimmung mit dem was Jacobi in seinen 'Spinozabriefen' schreibt, seine ästhetisch-philosophische Theorie, die Hölderlin in entscheidender Weise beeinflusst. "Was sich selbst bewegt, ist Seele, ewig, ohne Anfang: davon alles Werden und alle Körper, die sich bewegen. Schönheit ist die vollkommenste Harmonie der Bewegung, und die Seele erkennt darin ihren reinsten Zustand. Schönheit gibt der Seele das lauterste Gefühl ihres Dase[i]ns. Schönheit ist die fre[i]jeste Wohnung der Seele. Schönheit erinnert die Seele an ihre Gottheit, an ihre Schöpfungskraft, und daß sie über alle die Körperwelt, die sie umgibt, ewig erhaben ist." Vgl. HEINSE SW IV, 188. Später in seinen Aphorismen wird Heine buchstäblich diese Position wiederholen. "Bewusstsein seiner [meiner] selbst ist bloßes Gefühl des Dase[i]ns." Vgl. HEINSE SW VIII.3, 186.

<sup>236</sup> "Wohl aber, daß es im Rahmen solcher Kunst kein Zufall ist, wenn in der Vorrede der *Spinozabriefe* nicht einfach eine "Geschichte", sondern eine "natürliche Geschichte der spekulativen Philosophie" angekündigt wird. Denn damit wird nicht allein signalisiert, daß hier der Binnenhorizont des von Jacobi wenig später so genannten "sonderbaren Dramas" der Philosophiegeschichte hinterschlitten und sein Auftakt in existentiell interessierten Erkenntnisanstrengungen gesehen wird, deren "Glücke" **die vorsokratische 'Naturlehre ihre bewunderungswürdigen Fortschritte' dann ihrerseits bereits 'verdankt'** " [Hervorhebung M. G.] SANDKAULEN 2001, 105. Es scheint uns vollkommen klar, dass neben Parmenides auch Heraklit und Empedokles in Jacobis Reformulierung des spinozistischen Systems eine zentrale Rolle spielen müssen, besonders was eine Rekonstruktion der unmittelbaren Welterfahrung

Der Zugang der menschlichen Seele und damit des menschlichen Daseins zu der äußerlichen materiellen seienden Welt wird hier bei Heraklit auf entscheidende Weise mit Hilfe der sinnlichen Wahrnehmung ins Spiel gebracht. Das Sichzeigen der Dinge, nämlich 'der verwandten Materie' durch die sinnliche Wahrnehmung, schlägt hier die Brücke zwischen göttlichem 'Sein' und menschlichem 'Dasein'. Die eleatische Frage nach einem ursprünglichen 'Sein' verwandelt sich hier in die Frage des Verhältnisses dieses 'Seins' mit dem menschlichen 'Dasein', die in der Gewissheit dieser *sinnlichen* Selbsterfahrung fundiert ist.

Jacobi präzisiert seine Position, indem er, ebenfalls nicht weit von Heinses poetischem Verfahren entfernt, im Verhältnis des ursprünglichen 'Seins' mit dem 'Dasein' auf eine immanente und wechselwirkende Beziehung jeglichen 'Daseins' mit dem mit ihm koexistierenden 'Dasein' schließt. Um dieses deutlicher darzustellen, recurriert Jacobi, ohne direkt den Namen zu zitieren, auf die Naturlehre eines anderen vorsokratischen Philosophen.<sup>237</sup>

I. Die Möglichkeit des **Daseyns** aller uns bekannten einzelnen Dinge stützt und bezieht sich auf das Mitdaseyn anderer einzelner Dinge, und **wir sind nicht imstande, uns von einem für sich allein bestehenden endlichen Wesen eine Vorstellung zu machen.**

II. Die Resultate der manni[g]faltigen Beziehungen der Existenz auf [K]oexistenz drücken sich in **lebendigen Naturen** durch **Empfindung** aus.

III. Das innere mechanische Verhalten einer lebendigen Natur nach Maßgabe ihrer Empfindungen heißen wir **Begierde** und **Abscheu**; - oder: das empfundene Verhältniß der innerlichen Bedingungen des Daseyns und Bestehens einer **lebendigen Natur** zu den äußerlichen Bedingungen eben dieses Daseyns oder auch nur das empfundene Verhältniß der innerlichen Bedingungen untereinander ist mechanisch verknüpft mit einer Bewegung, die wir **Begierde** oder **Abscheu** nennen. [Hervorhebung M. G.] (JACOBI We I.1, 158)

---

durch das Gefühl angeht, wie bereits im vorigen Kapitel in Anspielung auf Heinses 'Ardinghello' diskutiert wurde.

<sup>237</sup> Dass Jacobi und Heinses die Fragmente des Empedokles kannten und davon profitiert haben, lässt sich unter anderem aus der Lektüre Cudworths und ebenfalls aus der Lektüre Bruckers (Vgl. JACOBI Dok I.1, 591) entnehmen, Verfasser, die in Jacobis Bibliothek präsent waren. Eine ganz treffende Interpretation der Naturlehre des Empedokles wird von Jacobi ebenfalls in der Beilage I der 2. Ausgabe der Briefe (1789) gegeben, als er die wirkende Ursache in Bezug auf die antike Naturlehre erklärt und von der Weltseele anfangend auf Plotin kommt. "Was die wirkende Ursache betrifft, so weiß ich von keinem anderen allgemein und wirklich tätigen, [...] als jenem allgemein Verstand, der ersten und vornehmsten Kraft der Weltseele, welche sich als die allgemeine Form des Weltalls zu erkennen gibt. Alles ist von dieser Kraft erfüllt; sie erleuchtet das Universum; weiset die Natur an, wie sie ihre Werke verrichten soll; und verhält sich zu der Hervorbringung der natürlichen Dinge, wie die denkende Kraft des Menschen sich zur Hervorbringung der Begriffe verhält. Die Pythagoräer nannten diesen allgemeinen Verstand den Reger und Beweger des Alls; die Platoniker, in einem ganz ähnlichen Sinne, den Werkmeister der Welt; die Magier, den Samen aller Samen, weil er die Materie mit der Unendlichkeit ihrer Formen beschwängert. Orpheus nannte ihn das Auge der Welt, weil er alles durchschaut, um den Dingen von innen und von außen Ebenmaß und Haltung zu erteilen; **Empedokles, den Unterscheider, weil er nie ermüdet, die verworrenen Gestalten im Schoße der Materie zu sondern, und aus dem Tode neues Leben zu erwecken.** Vater und Erzeuger war er dem Plotin [...]" [Hervorhebung M. G.] JACOBI We I.1, 186 ff.

Das 'Daseinsgefühl', das die Gewissheit eines existenten und damit lebendigen Wesens fundiert, wird hier mit dem Begriff des 'Mitseins' auf eine höhere Ebene potenziert. Denn die Basis der Gewissheit einer gesellschaftlichen Ko-Existenz der zahlreichen Seienden drückt sich in den jeweiligen Empfindungen ihrer selbst aus, dieser einzelnen lebendigen Seienden. Auf Basis dieser Gewissheit ist es möglich, eine Konzeption des 'Ganzen' zu konstruieren.<sup>238</sup> Diese ursprüngliche und fundamentale Empfindung besitzt jedoch, Jacobis Auffassung nach, eine zweite zusätzliche Funktion. Sie wirkt auf jedes einzelne lebendige Wesen als Kohäsions- oder Repulsionskraft, die er im Text mit zwei wichtigen Begriffen, nämlich 'Begierde' und 'Abscheu' identifiziert. Die lebendige Ko-Existenz aller lebendigen und damit endlichen Wesen wird hier somit auf der Basis der ursprünglichen Selbstempfindung oder des Selbstgefühls des Einzelnen fundiert. Diese Selbstempfindung wird regiert von *bestimmten Regeln*, nämlich 'Begierde' und 'Abscheu', die, potenziert, die Basis des lebendigen seienden Systems gewährleisten, da mittels dieser Kräfte das existente und lebendige Dasein Kontakt mit dem koexistenten anderen Seienden knüpft. Setzt man anstelle des Begriffes 'Begierde' den Begriff 'Liebe' und ebenfalls anstelle des Begriffes 'Abscheu' den Begriff 'Hass', so versteht man deutlicher, aus welcher Quelle Jacobi seine philosophische Position bezieht, nämlich aus der des Empedokles.<sup>239</sup> Die

<sup>238</sup> Im Brief 424 (16.10.1775) an einen Unbekannten erklärt Jacobi die Existenz in Bezug auf die Koexistenz, d.h. des Ichs in Bezug auf ein Du. "Ich öffne Aug' oder Ohr, oder ich strecke meine Hand aus, und fühle in demselben Augenblick unzertrennlich: Du und Ich; Ich und Du. Würde alles, was außer mir ist von mir getrennt, so versänk' ich in Fühllosigkeit, in Tod. Du, Du! gibst mir das Leben. Nur noch irdisches Leben zwar: aber wie viel ist das nicht schön; wie hänge ich daran?" JACOBI Br. I.2, 27. Es wurde bereits angedeutet, dass Heinses 'Ardinghello' und Jacobis 'Briefe' von dem Argumentationsverfahren her sehr nahe aneinander stehen. Inwiefern Jacobi sich Heinses Argumentation bedient, kann man beispielsweise aus folgenden Wörtern Heinses im 'Ardinghello' entnehmen. "Wenn Wesen [Ich] an Wesen [Du] sich fühlt, entsteht das reine Bewusstse[i]n [Daseinsgefühl]. Wenn es sich zu den ersten Formen bildet, entsteht das abgezogenste Denken. **Das Wesen** berührt sich und wird verständig, indem es Verständliches zu sich nimmt; und kann nichts ander[e]s als sich selbst denken, **wie Aristoteles tiefsinnig sagt**. Denken überhaupt ist Verwandlung des Wesens in Formen; und Wesen muß alles selbst werden, was es denkt. **Wenn Wesen sich zu Idealen formt, entsteht Phantasie**." [Hervorhebung M. G.] Vgl. HEINSE SW IV, 320 ff.

<sup>239</sup> Über die Philosophie Empedokles' schreibt Brucker: "Duplex rerum omnium principium est, actuum allud, allud partium, illud monas est, sive Deus, haec materia. Sunt, **qui hanc quidem thesin amicitiae et discordiae principiis indicaram ab eo fuisset volunt**. Sed hos falli ex sequentibus patebit, ubi demonstrabitur, hanc **τοῦ παντός ἀρχὴν νεϊκὸς καὶ φιλίαν**, ad materiae semel a principio actiuo commotae principia materialia pertinere." [Hervorhebung M. G.] Vgl. BRUCKER 1767, 1112. Die Lehre Empedokles' kann ebenfalls in Cudworths 'True Intellectual System' gelesen werden. "As they [Thales, Anaximander und Anaximenes] considering only the material principle, conceived that to be the cause of all things; so Anaxagoras supposed Mind to be the principle of all things, and Empedokles Friendship and contention" CUDWORTH 1977, 127; "Moreover before Plato, Empedokles philosophized also in the same manner, when supposing Two Worlds, the one Archetypal, the other Extypal, he made φίλια and νεϊκος, Friendship & Discord, to be the ἀρχὴ δραστήριος, the Active principle and the Immediate Operator in this Lower World." CUDWORTH 1977, 152. Im 'Historischen und Kritischen Wörterbuch' Bayles, das von Jacobi benutzt worden ist, befindet sich die wahre Lehre Empedokles' verborgen in der

empedokleische 'Liebe' als elementares kosmogonisches Prinzip wird von Jacobi mit dem Wort 'Begierde' als eine Art Anziehungskraft der seienden Wesen verstanden. Die zugrundeliegende Kraft, deren Erscheinungsform mit der 'Begierde' der seienden Wesen verdeutlicht wird, nennt Jacobi, nicht weit von Heines ästhetisch-poetischer Konzeption, den 'Trieb', dessen Ziel, wie ebenfalls die empedokleische 'Liebe', in der multiplikativen Vermehrung des ursprünglichen Ganzen liegt.

**IV. Was allen verschiedenen Begierden einer lebendigen Natur zum Grunde liegt, nennen wir ihren ursprünglichen natürlichen Trieb, und er macht das Wesen selbst dieses Dinges aus.** Sein Geschäft ist das Vermögen, da zu seyn der besondern Natur, deren **Trieb** er ist, zu erhalten und zu vergrößern.

V. Diesen ursprünglichen natürlichen **Trieb** könnte man die Begierde a priori nennen. [...]

VIII. Der ursprüngliche **Trieb** des vernünftigen Wesens besteht, wie der **Trieb** eines jeden andern Wesens, in dem unaufhörlichen Bestreben, das Vermögen zu seyn der besonderen Natur, wovon er der Trieb ist, zu **erhalten** und zu **vergrößern**. [Hervorhebung M. G.] (JACOBI We I.1, 158 ff.)

Der 'Trieb' erweist sich darum als Bedingung der Möglichkeit allen Werdens und liegt allen seienden Wesen zugrunde. Er ist nämlich das magnetisch-erotische Konstitutionsprinzip aller lebendigen Realität, und damit erweist er sich als Vorbedingung alles möglichen lebendigen Daseins.<sup>240</sup> Die empedokleische Anziehungskraft des Triebes wurde von Heine als 'Genuss' charakterisiert, und dort wird er ebenfalls verstanden als konstitutives vitalistisches Prinzip der Realität. Bei Jacobi wird dieser Trieb auf der Grundlage der unmittelbaren Erfahrung von sich selbst errichtet, die durch die Gewissheit eines existentiellen *sum* ermöglicht wird. Das ist nämlich die Grundlage dessen, was Jacobi mit dem Wort 'Glaube'<sup>241</sup> charakterisiert. Dieser im Gefühl fundierte 'Glaube' ist also Synonym von 'sinnlicher Erfahrung', d.h. er erweist sich als die Bedingung der Möglichkeit der Weltoffenbarung für die Menschen.

Es ist deswegen keine Überraschung, wenn Hölderlin die unmittelbare Erfahrung des 'Gefühls' mit dem 'Glauben seines Herzens' zusammenbringt.<sup>242</sup> Es ist ebenfalls keine Überraschung, wenn Jacobi später in Bezug auf den 'dunklen'<sup>243</sup> Heraklit zusammen mit anderen Kommentatoren die Diskussion der Gewissheit des menschlichen Daseins, die

---

Aufzeichnung über Xenophanes unter der kontroversen Übersetzung Bayles 'Freundschaft' für φίλος und 'Uneinigkeit' für νεῖκος. Im Griechischen wird sie jedoch richtig wiedergegeben aus einem Zitat der 'Metaphysik' von Aristoteles. Vgl. BAYLE IV, 531.

<sup>240</sup> "Der Zweck der wirkenden Ursache, oder die Endursache überhaupt, ist die Vollkommenheit des Universum[s], welche darin besteht, daß in den verschiedenen Theilen der Materie alle Formen zum wirklichen Daseyn gelangen; und in diesem Zwecke gefällt und ergötzt der Verstand so sehr, daß er nie müde wird, neue Gattungen der Form aus der Materie zu erwecken; **welches auch die Meinung des Empedokles gewesen zu seyn scheint.**" [Hervorhebung M. G.] JACOBI We I.1, 188.

<sup>241</sup> "Das Element aller menschlichen Erkenntniß und Würksamkeit ist Glaube." JACOBI We I.1, 125.

<sup>242</sup> In Hölderlins Werk wird diese Anspielung auf das 'Herz' entscheidend sein. Der Aufsatz von Ulrich Häussermann 'Herz' hat es ausführlich dargestellt, ohne jedoch Jacobis 'Herzphilosophie' zu erwähnen. Vgl. HÄUSSERMANN 1960.

<sup>243</sup> Begriff, mit dem Jacobi Bruno in der zweiten Ausgabe seiner *Spinozabriefe* (1789) qualifizieren wird.

durch die sinnliche Erfahrung gewonnen wird, ins Spiel bringt. Denn anhand dieser heraklitischen Prämissen wird Jacobi, zusammen mit der Diskussion über das ursprüngliche eleatische 'Sein', auf die Formel 'Principium des Seyn in allem Dasein' kommen, die auf entscheidende Weise seine eigene kritische Positionierung gegenüber dem System des Spinoza prägt,<sup>244</sup> und die gleichzeitig die Basis für die Reformulierung des Systems des Spinoza anhand christlich-metaphysischer Prämissen fundiert, ein Unternehmen, das für Jacobi außerordentlich wichtig ist, für Heinsse jedoch nicht.

**Ich möchte wissen, ob sich jemand diese Stelle anders, als nach [s]pinozistischen Ideen deutlich machen kann. [...] Der Gott des Spinoza ist das *lautere Prinzipium der Wirklichkeit in allem Wirklichen*, des Seyns in allem Daseyn, durchaus ohne Individualität und schlechterdings unendlich. Die Einheit dieses Gottes beruht auf der Identität des nicht zu unterscheidenden, und schließt folglich eine Art der Mehrheit nicht aus. Blo[ß] in dieser transzendentalen Einheit angesehen, muß die Gottheit aber schlechterdings der Wirklichkeit entbehren, die nur im bestimmten Einzelnen sich ausgedrückt befinden kann. Diese, *die Wirklichkeit*, mit ihrem Begriffe, beruht also auf der Natura naturata (dem Sohne Ewigkeit); so wie jene, die *Möglichkeit*, das *Wesen*, das *Substantielle des Unendlichen*, mit seinem Begriffe, auf der Natura naturandi (dem Vater). Was ich vom Geiste des Spinozismus vorhin darzustellen mich bemüht habe, läßt mich eine weitere Entwicklung hier für überflüssig halten.** [Hervorhebung M. G.] (JACOBI We I.1, 39 ff)

Jacobi bildet deswegen auf der Basis der vorsokratischen Philosophie anstatt eines elementaren Panvitalismus einen in der Sicherheit des Gefühls gegründeten existentiellen sinnlichen Vitalismus, der nämlich bei ihm im Dienst der Reformulierung des Systems des Spinoza und der Legitimation seiner christlichen Fundamentologie

<sup>244</sup> Dieses hat unlängst die Forschung von Birgit Sandkaulen gezeigt: "Daß Jacobi, anders als Hegel, mit dem "Seyn in allem Dasein" keineswegs [nur] Parmenides ins moderne "Abendland" gekommen [ist], sondern mit der Vermischung von Grund und Ursache die Vermischung von **Sein** und **Werden** und insofern, **im Rekurs auf Platons *Theaitetos*, die Vermischung von Parmenides und Heraklit als den Kern der "All-Einheitslehre" darstellt**, beleuchtet diese Differenz ganz plastisch, mit der auf den Auftakt der *Wissenschaft der Logik* unvermeidlich ein beträchtlicher Schatten fällt." [Hervorhebung M. G.] SANDKAULEN 2000, 251 Siehe Anmerkung 66. Sandkaulen verzichtet jedoch darauf, eine Verbindung des Argumentationsverfahrens Jacobis mit dem 'Ardinghello' Heinses herzustellen, obwohl Heinsse bei den Brüdern Jacobis viele Jahre gelebt hat, literarisch unterstützt worden ist und auf deren Hilfe finanziell angewiesen war. Heinsse stellt sich als Aufgabe die altgriechische Formel 'Hen kai Pan' u. a. in einer starken Anlehnung an Aristoteles' *Metaphysik* und Platons *Timaios*, wie bereits im vorigen Kapitel thematisiert wurde. Heinsse unternimmt, wie diskutiert wurde, von der Philosophie der Jonier herleitend, eine 'Ontologisierung' der ontischen Elemente mit Hilfe der philosophischen Propositionen der Eleaten, um eine hylozoistische Realität zu fundieren, nicht nur gegen die Kausalitätslehre des Aristoteles, sondern vielmehr gegen den mechanischen Deduktionismus des Spinoza. Es bestehen also zwischen Heinsse und Jacobi nicht nur Ähnlichkeiten, sondern, was die Quellen angeht, strukturelle argumentative Homologien. Der Unterschied besteht jedoch darin, dass Heinsse kein Interesse an einer Reformulierung des Systems des Spinoza hat und er die Vorsokratiker sehr gegen den Rationalismus des Spinoza anwendet. Jacobi wird andererseits vielleicht von den scharfen Kritikern des Freundes dazu herausgefordert, die Philosophie des Spinoza mit christlichen Prämissen zu reformulieren versuchen. Dafür scheint ihm, besonders nach seiner Lektüre des Werkes von Cudworth, das platonische System, wie Sandkaulen mit Recht vermutet, passender zu sein. Manfred Dick sieht dies als Grund, warum die Freundschaft so stark beeinträchtigt worden ist, wie er unlängst am Anfang seines Aufsatzes mit dem Titel namens "Der Literat und der Naturforscher. Wilhelm Heinsse und Samuel Thomas Soemmering" zeigt. Vgl. DICK 1998. Man braucht lediglich ein paar Passagen der Korrespondenz Heinses mit Gleim, um besser verstehen zu können, warum die Freundschaft längst besonders glänzend lief. Insbesondere die Briefe 92 und 94. Vgl. HEINSE 1895, 28 und 32 ff.

stehen soll. Indem er sich für eine christliche Reinterpretation des Spinozismus entscheidet und das Gefühl als Glaube interpretiert, werden die Prämissen der altgriechischen Philosophie nicht weiter entwickelt. Sie bleiben jedoch selbst in dem theologisch-philosophischen Argumentationsverfahren erhalten, besonders wenn Jacobi seine Philosophie unter der Formel 'Seyn im Daseyn' subsumiert.

Betrachtet man aber diese Zusammensetzung von 'Sein' und 'Dasein' lediglich aus einer kritischen Perspektive gegenüber dem spinozistischen Rationalismus, d.h. verfolgt man erstens die kritische Position Jacobis und wie er sie gegenüber Spinoza anhand eleatischer und jonischer Philosophie errichtet, und untersucht man zweitens, wie Hölderlin diese altgriechische Position gegenüber dem Rationalismus und damit gleichzeitig gegenüber Spinoza, in Übereinstimmung mit den eleatisch-jonischen Prämissen des griechischen ἔν καὶ πᾶν poetisch-ästhetisch zu revitalisieren versucht, dann wird man die Rezeption der altgriechischen Naturlehre bei Hölderlin ohne kritizistisches philosophisches Argumentationsverfahren als unerlässliches Mittel, mit Hilfe dessen er sein ästhetisch-poetisches und *lebendiges* Naturbild errichtet, verstehen können.<sup>245</sup>

Versucht man also, die Rolle des eleatischen 'Seins schlechthin' im Zusammenhang mit dem heraklitschen 'Werden' und damit im Rahmen einer dialektischen Ontologie auf der Basis der ästhetischen Erfahrung, poetisch, d.h. sprachlich, um mit Hölderlin zu sprechen, in einer progressiven 'unendlichen [in der Anziehungskraft der empedokleischen Liebe fundierten] Annäherung' zu ergründen, so erweist sich der *Bildungsroman* prinzipiell als unerlässliches poetisches Instrument, dieses zu verwirklichen.

Die Integration vorsokratischer Philosophie und deswegen nicht nur der Fragmente dieser antiken Philosophen bei der Entwicklung von Hölderlins poetologisch-ästhetischer Konzeption scheint uns sehr von seiner Lektüre der Werke Bardilis, Heinses und Jacobis beeinflusst zu sein. Hölderlins kritische Position gegenüber der Überdimensionierung der konstruierten Leerheit des transzendentalen Rationalismus

---

<sup>245</sup> Genau dieses wird als Prozedur von Hegel später in seinen 'Vorlesungen' als Ratschlag erteilt. "Die nur subjektiven Idealisten der neueren Zeit haben noch ein anderes Wissen - ein Wissen, welches nicht durchs Denken, [oder durch] den Begriff sei, ein unmittelbares Wissen, **Glauben**, Schauen, **Sehnsucht nach einem Jenseits** (so Jacobi) **Die alten Philosophen haben keine solche Sehnsucht**, sondern vielmehr vollkommene **Befriedigung** und **Ruhe** in jener Gewißheit, daß **nur Scheinendes für das Wissen sei**. **Man muß in dieser Rücksicht genau die Standpunkte festhalten, sonst fällt man durch die Gleichheit der Resultate darein, in jenen alten Philosophien ganz die Bestimmtheit der modernen Subjektivität zu sehen**. Da bei der Unbefangenheit des alten Philosophierens das Scheinende selbst die ganze Sphäre war, so waren die Zweifel am Denken gegen das Objektive nicht vorhanden." [Hervorhebung M. G.] Vgl. HEGEL Su XVIII, 130.

Fichtes scheint ebenfalls mit diesem reinen 'Sein' der Eleaten etwas zu tun zu haben. Inwiefern dieses eleatische Prinzip der All-Einheit 'Ἐν καὶ πᾶν als 'Sein schlechthin' zusammen mit einem heraklitschen, in der sinnlichen Erfahrung fundierten 'Werden' bei der interdiskursiven Struktur der hölderlinschen Poetik zu sehen ist, lässt sich nur mit einer Analyse des Gedankengutes dieser vorsokratischen Philosophen in Hölderlins Werk feststellen.

### 3 - ÜBER DIE DIALEKTISCHE FORM DER ZIRKULARITÄT – HYPERION UND DAS ÄSTHETISCHE PARADOXON DES SEINS

#### 3.1 – Die Paradoxie des Exzentrischen - Die 'Umbildung von Materialien' in den ersten Vorstufen des 'Hyperion' (1792-1794)

Es wurde im Laufe des rezeptions- und ideengeschichtlichen Rekonstruktions-Verfahrens der vorigen Kapitel gezeigt, inwiefern mit Hilfe einer Rekonstruktion der Rezeption der pantheistischen Totalitätsformel Ἐν καὶ πᾶσι nicht nur die Präsenz der Vorsokratiker im Stift zwischen 1788-1793 festgestellt werden kann, sondern inwiefern die altgriechische Totalitätsformel, in Anspielung auf eine Reihe von Begriffen wie Dämon, Luft, Feuer, Liebe, Leben, Sein und letztendlich Dasein, den Zugang zum Verständnis des Bildes einer lebendigen Totalität durch die ästhetisch-sinnliche Wahrnehmung ermöglicht. Neben den Seminaren, in welchen die Philosophie der altgriechischen Philosophen aus einer theologischen Perspektive behandelt worden ist, erwiesen sich die Schriften eines Stiftsrepetenten und da besonders ein literarisches und ein philosophisches Werk als fundamentale Quellen nicht nur zur Erläuterung des Verständnisses der vorplatonischen Philosophie bei Hölderlin, sondern ebenfalls als sehr hilfreich, um feststellen zu können, inwiefern die altgriechische Philosophie poetisch-literarisch gegen einen überdimensionierten philosophischen konstruierten Rationalismus angewendet werden könnte. Es ist möglich zu vermuten, dass Hölderlin das Werk Bardilis tatsächlich gelesen hat. Dadurch konnte es Hölderlin erfahren, inwiefern das griechische All-Einheitsprinzip imaginativ aus den Naturelementen (bzw. aus der Luft) geschmiedet worden war und ebenfalls, inwiefern Begriffe wie Natur, Geist und Dämon zur Zeit der 'Kindheit der Vernunft' in Verbindung mit der pantheistischen All-Einheitslehre des Xenophanes standen, die mit Sicherheit Hölderlin dazu brachte, den Namen des jonischen Philosophen in seiner Magisterarbeit von 1790 zu erwähnen. Durch die Lektüre von Heinses *Ardinghello* erfuhr Hölderlin, dass das Ἐν καὶ πᾶσι sich als Höhepunkt der eleatischen und jonischen Philosophie erwies und ferner, dass die Liebe (Liebesgenuss) sich als integratives Urprinzip der altgriechischen Totalitätsformel erwies. Es wurde ihm klar, dass der Zugang zu dieser lebendigen Totalität nur in einer ästhetischen Genusswahrnehmung erreicht werden konnte, indem eine neumythische Rekonstruktion dieser ursprünglichen Totalität, die die vorsokratischen Naturelemente verkörpern, poetisch realisiert wird.

Im Hinblick auf Hölderlins weitere Auseinandersetzung mit den Briefen Jacobis wird die antirationalistische Position gegen Spinoza, die schon bei Heinse präsent war,

qualitativ auf einer noch höheren Stufe diskutiert. Die ästhetische Wahrnehmung erweist sich dort nicht nur als Schlüssel für die Kritik gegen den philosophischen Rationalismus und damit für die Kritik gegen die Unterwerfung des Menschen unter eine übersinnliche Subjektivität, sondern durch sie wird Hölderlin klar, dass der Zugang zum Verständnis des ursprünglichen 'eleatischen Seins' erst ermöglicht wird, indem die Frage einer lebendigen Existenz in den Vordergrund seiner philosophisch-poetologischen Diskussion gestellt wird. Anders formuliert: Das Sichzeigen des ursprünglichen Naturseins kann sich nur 'ästhetisch' offenbaren, und in dieser ästhetischen Offenbarung des ursprünglichen Seins, die gleichzeitig die Gewissheit des lebendigen Daseins fundiert, gewinnt das Hauptargument gegen die Überdimensionierung der Rolle der bloß formellen Subjektivität seine Plausibilität. Indem ihm dieser Prozess bewusst wird, negiert man das rationalistische Erklärungsverfahren der modernen Philosophie, das seit Descartes seine Legitimität in der rationalen Verfügung des 'res extensa' findet und damit in einer formalistisch-deduktiven Deskription die Relation zwischen Menschen und Gott/Welt aufzufassen versucht. Auf der anderen Seite verliert der davon abgeleitete 'Geniebegriff' seine majestätische Position. Die Annahme, die von dem Prinzip ausgeht, dass lediglich durch ein objektives analytisches Verfahren von Gegenständen die Totalität des Wissens über die Natur als Sammlung von Informationen erreicht werden kann, versteht den Begriff 'Wissen' als Synonym für 'Quantität von Informationen', was im Dissens sowohl mit Hölderlins als auch mit der heraklitschen Konzeption von 'Wissen' steht.<sup>246</sup>

Inwiefern ertens das altgriechische ἔν καὶ πᾶν als Höhepunkt des vorsokratischen Pantheismus gegen eine überdimensionierte Rolle einer apperzeptierenden Subjektivität angewendet werden kann und zweitens, welche Rolle die Philosophie der altgriechischen Vorsokratiker, insbesondere des reinen eleatischen Τὸ ὄν im Rahmen einer ästhetischen Wiederverbindung mit der Totalität spielt, lässt sich erstmals

---

<sup>246</sup> Im Stephanus 12 b findet man eines der entscheidenden Fragmente Heraklits, auf der Basis dessen Hölderlin die Idee eines allwissenden Genies kritisiert. "Vielwisserei lehrt nicht Verstand [νοῦς] zu haben. Sonst hätte sie's Hesiod gelehrt und Pythagoras, ferner auch Xenophanes und Hekataios." Hölderlin schreibt neben dem Satz des Jesuiten Ignatius Loyola "non coerceri maximo, contineri tamen minimo" im Proömium der Endfassung des Hyperion in einer für ihn charakteristischen Subtilität eine scharfe Kritik an den aufklärerischen Naturalismus jener Epoche: "Wer bloß an meiner Pflanze riecht, der kennt sie nicht, und wer sie pflückt, bloß, um daran zu lernen, kennt sie auch nicht." Jochen Schmidt stellt im Kommentar über Hölderlins Gedicht 'Unter den Alpen Gesungen' fest, dass 'der Gegensatz von Weisheit und bloßer Vielwisserei auf die Fragmente DK B 40 und 41 zurückgeht' vgl. HÖLDERLIN KA I, 766. Dieses Fragment befindet sich in der Stephanus-Ausgabe – Steph 12 a und 12 b. Im Buch von Laertius, das Hölderlin 1798 las, wie er in einem Brief an Sinclair vom 24. Dezember 1798 berichtet (Vgl. HÖLDERLIN KA III, 327 - Br. 172), wurde ebenfalls dieses Fragment wiedergegeben. Vgl. LAERTIUS 1990b, 159.

erkennen, wenn man zunächst die interdiskursive Struktur des Romans von Hölderlin in seinem Entstehungsprozess bis zur endgültigen Fassung des ersten Bandes *peu à peu* begleitet.<sup>247</sup> Somit kann man besser verstehen, inwiefern die Entwicklung von Hölderlins Vorsokratiker-Rezeption mit der Entwicklung seiner Poetologie zusammenhängt.

Obwohl die Mehrheit der Vorstufen des Romans, die in der Zeit zwischen 1792 und 1796 skizziert worden sind, unvollständig blieben, kann man das Bemühen Hölderlins, sowohl die Rolle der lebendigen Natur bei der Entwicklung seiner Poetologie zu revitalisieren als auch die Wahrnehmung als Vorbedingung zur Konstitution des 'ästhetischen Selbstbewußtseins' zu integrieren, deutlich erkennen.<sup>248</sup>

In der ersten Skizzierung des Romans, namens 'An Kallias', die, wie die Forschung berichtet, der so genannten 'Tübinger Fassung' des Hyperion zugehört, wird Hölderlins Intention dadurch verdeutlicht, dass der Erzähler sich 'an Kallias'<sup>249</sup> wendet und 'in süßer Trunkenheit' am Ufer des 'Archipelagus', nämlich am Ufer Heinses 'glückseliger Inseln', über die Heroenwelt des homerischen Griechenlands berichtet. Diese zwei Indizien, nämlich die Erwähnung der Formulierungen 'Archipelagus' und 'in süßer Trunkenheit' scheinen dafür zu sprechen, dass das Fragment 'An Kallias' in unmittelbarer Nähe zu Hölderlins Lektüre des Romans von Heinse eingeordnet werden kann und nicht unbedingt allein und direkt aus seiner Lektüre der Reiseberichte von Richard Chandler oder Choiseaul-Gouffier stammt,<sup>250</sup> wie häufig in der Forschung

<sup>247</sup> Der Entstehungsprozess des Romans wurde ab April 1792 relativ gut dokumentiert. Die Intention Hölderlins, einen Roman zu schreiben, wird während seiner Tübinger Studentenzeit in einem an ihn adressierten Brief (vom 3. Juni 1792) des Freundes Rudolf Magenau erstmals erwähnt.

<sup>248</sup> Einige wichtige Rekonstruktionsarbeiten haben schon den Entstehungsprozess des Romans im Rekurs auf Briefe und Notizen des Verfassers und damit aus historischen, aber ebenfalls aus literaturkomparatistischen Gründen überzeugend dargestellt. Ich zitiere beispielsweise aus der älteren Forschung die Pionierarbeit des damaligen Konkurrenten von Norbert von Hellingrath, Franz Zinkernagel 'Die Entwicklungsgeschichte von Hölderlins Hyperion' (1907), deren erste maßgebende Ergebnisse im Laufe der Jahre von der Stuttgart-Ausgabe korrigiert worden sind. In der neueren Forschung sind die einschlägigen Studien von Lawrence Ryan (1965), von Ulrich Gaier (1993) und von Ulrich Port (1995) nennenswert. Eine andere Arbeit, die sich für diese Forschung als besonders bedeutsam erweist, ist die Dissertation von Margareth Wagenast (1990) mit dem Titel 'Hölderlins Rezeption Spinozas und ihre Bedeutung für den Hyperion'. Da sie einige ihrer Grundhypothesen in Anlehnung an die antike griechische Philosophie entwickelt, werde ich im Laufe dieses zweiten Kapitels, das eigentlich dem Roman 'Hyperion' gewidmet ist, auf sie noch zu sprechen kommen.

<sup>249</sup> Es ist möglich zu vermuten, dass das Wort 'Kallias' in Anlehnung an das griechische Substantiv 'τὸ κάλλος=die Schönheit/das Schöne' oder in Anlehnung an 'τὸ καλόν=die Schönheit' konzipiert wurde. Es könnte somit eine Personifizierung des Schönheitsbegriffs ausdrücken, wie etwa 'An die Schönheit' oder 'An den Schönen' laut Kommentar der FHA.

<sup>250</sup> Friedrich Beißner hat den Einfluss der Werke Chandlers und Choiseauls in Hölderlins Hyperion in seinem Aufsatz 'Über Realien im Hyperion' thematisiert (vgl. BEIßNER 1954). Neulich wiederholt Jochen Schmidt Beißners Position in seiner Hyperion-Studie vgl. HÖLDERLIN KA II, 933-940. Mittlerweile weiß man, dass andere Werke, wie beispielsweise die von Hamberger, ebenfalls die von Hölderlin beschriebene Landschaft Griechenlands inspiriert haben. Hölderlin nutzt, wie bereits Michael

erwähnt wird. Es ist zwar richtig zu behaupten, dass Hölderlin vieles von der Landschaft Griechenlands und ebenfalls von dem Befreiungskrieg gegen die Türken aus diesen beiden Werken entnimmt. Es scheint mir jedoch unangebracht, die Entwicklung des 'Hyperion' lediglich auf diese Werke zurückzuführen. Ein Beispiel dafür ist die Tatsache, dass der Befreiungskrieg gegen die Türken ebenfalls im 'Ardinghello' thematisiert wird und deswegen eine wichtige Rolle bei der Komposition des Romans spielt. Was Hölderlins Rezeption der Philosophie der Vorsokratiker anbelangt, erweist sich der Roman Heinses als ein sehr wichtiges Element zum Verständnis dessen, was bereits im Fragment 'An Kallias' präsent ist und von Hölderlin in den nächsten Stufen des Hyperion-Projekts weiterentwickelt wird.

Ein zweites Argument für diese These betrifft den Inhalt dessen, was in Hölderlins Fragment diskutiert wird. Maria Cornelissen<sup>251</sup> macht darauf aufmerksam, dass der Ich-Erzähler 'etwas von den Erfahrungen und Stimmungen vermitteln will'. Ihrer Ansicht nach möchte der Ich-Erzähler 'mit seinen Gefühlen und Entschlüssen nicht allein sein'. Dadurch, dass er 'von der Vehemenz seiner Erfahrung überwältigt worden ist [...], muss [er von] der Plötzlichkeit seiner Verwandlung dem Freunde Mitteilung machen' (CORNELISSEN 1966, 248). Es handelt sich um die kommunikative Funktion der Sprache, die die intersubjektive Brücke zwischen Dichter und Leser schlagen soll. Was entdeckt worden ist und mitgeteilt werden muss, nämlich dieses 'Gefühl' und diese 'Erfahrung', von denen Cornelissen spricht, steht in voller Kongruenz mit der Position, die im Demetri/Ardinghello-Gespräch in Anspielung an die vorsokratisch-pantheistische-Philosophie von Heinses verteidigt wurde, die 1800 noch einmal unter anderem<sup>252</sup> in Hölderlins Gedicht 'Archipelagus' auftaucht und bis zu Heinses 'glückseligen Inseln' zurückverfolgt werden kann. Hölderlin konstruiert die Struktur des Fragments auf die Idee der 'Selbsterfahrung des Ich-Erzählers'. Die 'Sprache' vermittelt im ersten Fragment des Hyperion die 'Isolation', die 'Verlustgefühle' und das 'Leiden' des 'Ich-Erzählers'.

---

Franz in seinem Aufsatz anmerkte (vgl. FRANZ 1992), die Ausgabe Hambergers, die mit vielen Landkarten von Griechenland veröffentlicht wurde. Das historisch sehr gut dokumentierte Werk von Barthelemy über die Reisen von Anarchasis sollte ebenfalls erwähnt werden, da es mit Landkarten reichlich ausgestattet worden ist.

<sup>251</sup> Vgl. CORNELISSEN 1966. In diesem Aufsatz werden einschlägige Argumente für die Datierung des Fragments präsentiert. Auf einen möglichen Einfluss von Heinses 'Ardinghello' auf das Fragment kommt Cornelissen jedoch nicht.

<sup>252</sup> Beispielsweise in der 'Vorletzten Fassung des Hyperion', in welcher der Ich-Erzähler darüber berichtet, 'von früher Jugend an' lebt 'er' lieber, als sonstwo, auf den Küsten von Jonien und Attika und den schönen Inseln des Archipelagus [...]" Vgl. dazu HÖLDERLIN KA II, 255.

Noch eine bemerkenswerte Formulierung scheint für diese Hypothese zu sprechen, die Cornelissen jedoch übersieht. Am Ende des Kallias-Fragments wiederholt der Ich-Erzähler eine Formulierung, die Hölderlin bereits in dem Brief an seine Mutter erwähnt hatte und in unmittelbarer Nähe seiner Lektüre des Werkes von Jacobi eingeordnet werden könnte. Da heißt es: "Du müßtest sehn, wie **ich der ersten Mahnung meines Herzens** gar künstlich fröhliche Farben aufzwang, um sie mir erträglicher zu machen, und sie wie einen guten Einfall zu belächeln und vergessen zu können!" Die Formulierung 'Mahnung des Herzens', ist hier eine Antwort auf den vorherigen Satz "[...] ich hätte mein glühendes Gesicht in der Erde bergen mögen, **so gewaltig ergriff mich die Scham vor den unsern und Homeros Helden!**" [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 505). Hölderlin identifiziert 'Homeros Helden' mit den 'unsrigen' und nutzt die 'Mahnung des Herzens' als Schutz gleichzeitig vor beiden. Es scheint klar zu sein, dass der spartanische Charakter des homerischen Epos' mit dem zerstörerischen Impetus der modernen Rationalität von Hölderlin absichtlich gleichgesetzt wurde und das 'Gefühl des Herzens' dagegen als plausible Antwort angewendet werden könnte. Die Datierung des Fragments könnte infolgedessen nicht nur nach Hölderlins Lektüre von Heines 'Ardinghello' interpretiert werden, sondern auch u. a. nach der Lektüre der Werke Jacobis. Michael Franz (HÖLDERLIN MA III, 301) und Ulrich Gaier (GAIER 2002, 74ff. und GAIER 1993) sehen außerdem in Hölderlins Lektüre der *Nouvelle Heloise* von Rousseau einen zweiten Grund für die Einordnung des Briefs 'An Kallias' als erste 'Vorstufe des Hyperion'. Da im Roman Rousseaus keine 'Inseln' oder die Formulierung 'süße Trunkenheit' vorkommen, die eher zum 'dionysischen Charakter' des Romans von Heine passen, scheint es, dass Hyperion seit den ersten Skizzierungen des Romans von Hölderlin kompositorisch als eine interdiskursive Darstellung seiner vorigen Lektüren und Gedanken konzipiert worden ist, die zumindest sowohl bei Rousseau als auch bei Heine und Jacobi eine Rolle spielen.<sup>253</sup> Da die Datierung von Hölderlins Lektüre sowohl des Romanes von Heine als auch von Jacobis 'Woldemar', 'Edward Alwills Papiere' und 'Spinozabriefe' auf 1790/91 bestimmt werden kann, scheint es mir plausibel zu vermuten, dass das Fragment 'An Kallias' bereits ab den Jahren 1790/91 entstanden sein könnte. Diese Vermutung entspricht ebenfalls der

<sup>253</sup> In der Hölderlin-Forschung hat Elisabeth Stoezel die Wirkung des 'Ardinghello' auf die Entstehung des Romans bezeugt. Vgl. STOEZEL 1938, 89 ff. Ulrich Gaier sieht neben Heines 'Ardinghello', Rousseaus 'Julie ou la Nouvelle Heloise', Goethes 'Werther' und Barthelemys 'Voyage' als Basis für das Fragment. GAIER 1993, 57 ff.

'orthographischen Datierung der Schrift', die von Cornelissen auf zwischen 1790 und 1795 fixiert worden ist.<sup>254</sup>

Im 'Waltershäuser Paralipomenon',<sup>255</sup> das in der Zeit, während welcher Hölderlin Hofmeister bei Charlotte von Kalb war, erschienen ist, nämlich von Dezember 1793 bis Juni 1794, stellt man ferner fest, dass Hölderlin die Rolle seines klagenden Erzählers, der bereits im Fragment 'An Kallias' spürbar war, stark potenziert. Durch die erzählerische Form, die auf der Basis des Gefühls und des Leidens des Ich-Erzählers fundiert ist, entdeckt Hölderlin seinen Prosa-Stil, der ihm ermöglichte, die Leerheit des apperzeptiven Transzendentalismus Fichtes in den nächsten Stufen des 'Hyperion' zu kritisieren. Diese inszenierte monologische Form des Erzählens, die bereits das Fragment 'An Kallias' prägte, wiederholt sich jetzt im 'Paralipomenon' und gewinnt zusätzlich eine philosophische Funktion. In 'An Kallias' ist der Gesprächspartner des Ich-Erzählers 'Kallias', der die Hörerfunktion übernimmt. 'Kallias' sagt nichts, sondern hört die Klagen und die Leiden des Ich-Erzählers. Im 'Waltershäuser Paralipomenon' verfolgt Hölderlin dasselbe Prinzip. Durch den Prozess der Isolierung des Ich-Erzählers und durch die Inszenierung eines Monologs entwickelt Hölderlin eine paradoxische Struktur, in welcher 'Ich' und 'Leiden' interagieren. Je mehr das Gewicht auf das 'Ich' verlegt wird, desto stärker wird 'das Leiden' im Text vermittelt und damit die 'Sinnlichkeit' sprachlich-literarisch potenziert. Hölderlin nutzt als Leitgedanken in der Komposition des Fragments den existentiellen 'Schmerz des Daseins' und erreicht damit eine literarische Theatralisierung des philosophischen Modells 'Herz gegen Vernunft'. Die Literarisierung des Schmerzes eines leidenden Ichs ist fundamental für die Komposition des Romans. Diese Prozedur wird bis zur Endfassung des Romans kontinuierlich überarbeitet. Sie erreicht ihre Blüte in dem extrem monologischen Charakter des titanischen Ich-Erzählers in der Endfassung des Romans. Im 'Paralipomenon' präpariert Hölderlin die Bühne, auf der die leidende Selbstreflexion seines Ich-Erzählers auftreten soll: "Warum muß ich *an mich denken*? Ich armer Tor! Warum muß ich fordern, daß das herrliche *mein* sein sollte das meiner nicht bedurfte?"

<sup>254</sup> Das Argument von Cornelissen basiert auf dem Dehnungs-h, das im Fragment, von zwei Ausnahmen abgesehen, nicht geschrieben ist. Sie kommt deswegen zu dem Ergebnis, dass "die Handschrift in Tübingen, in Waltershausen oder in Jena entstanden sein [muss]; denn in der ersten Hälfte des Jahres 1790 beginnt Hölderlin mit der konsequenten Auslassung des Dehnungs-h, das er erst um die Jahreswende 1794/95 wieder zu schreiben beginnt, um es dann aber beizubehalten. So kann mit Sicherheit gesagt werden, dass die Handschrift nicht früher als 1790 und nicht später als 1795 entstanden ist." Vgl. CORNELISSEN 1966, 237.

<sup>255</sup> Das Fragment 'An Kallias' heißt in der Ausgabe von Michael Knaupp "Ich sollte das Vergangene schlummern lassen..." HÖLDERLIN MA III, 302.

[Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 203) Die Funktion des Leidens gewinnt eine philosophisch-existentielle Kontur. Diese Problematik wird auf die Formeln 'ich denke', 'ich denke an mich selbst', 'ich fordere das Herrliche für mich selbst' gebracht. Die Rolle der 'Sinnlichkeit', des 'Leidens' wird hier als Antwort gegen diese Formel 'ich denke' konzipiert. Die Schlussfolgerung, die daraus gezogen werden muss, wird mit der Formel 'ich leide, weil ich an mich denke' zum Ausdruck gebracht. Diese Formel konstituiert sich als konzeptionelle Grundstruktur aus den Vorstufen des Hyperion. Je mehr der Diskurs autoreferentiell wird, desto stärker wird das 'Leiden' im Text für den Rezipienten spürbar. Dieses drückt in der Tat seine ästhetische Konzeption aus, die in Anlehnung an die 'Empfindung' und die 'Sinneswahrnehmung' konstruiert wird, auf deren Basis der Text montiert ist. Außerdem werden Elemente des 'Ardinghello' in der Komposition des 'Walthershäuser Paralipomenon' sichtbarer als in 'An Kallias'. Dies wird klar, wenn der Ich-Erzähler erwähnt, dass "das Bild des Jonischen Mädchens [Aphrodite/Urania/Melite] jetzt [ihn] öfter [als] je verfolgt." (HÖLDERLIN KA II, 203)<sup>256</sup> Das 'Bild des Mädchens', das in der Natur in seiner elementaren Form präsent ist, alliiert sich mit dem 'Daseinsgefühl' Jacobis, und in diesem Kontext erweist sich die Isolierung des Ich-Erzählers im Grunde genommen als ein Versuch, durch sein 'Leiden' den Leser auf eine Ermordung der Natur aufmerksam zu machen. Dieses erreicht er im Rekurs auf einer Metapher. Da heißt es: "Meer und Erde schlafen in der Schwüle des Mittags, und selbst die Quelle, die sonst hier spielte, ist vertrocknet." (Ebd. 203) Die Sonne, 'das himmlische Feuer' Heinses, das das Leben auf der Erde möglich macht, 'spaltet jetzt die Erde'. (Ebd. 203) Hölderlin konstruiert sein Prosa-Modell, das sehr viel von Jacobis 'Daseinsgefühl' inspiriert zu sein scheint, und kombiniert dieses Modell mit Elementen, die unter anderem aus der Lektüre von Heinses 'Ardinghello' stammen. Er versteht den literarischen Text als vermittelnde Instanz der von dem Ich-Erzähler gefühlten Erfahrung und sucht in Anlehnung an die interdiskursive Ebene des Fragments eine intersubjektive Verbindung mit dem Rezipienten zu erzielen.

Im 'Fragment zu Hyperion', das im November 1794 in Schillers Zeitschrift 'Neue Thalia' veröffentlicht wurde und deswegen als 'Thaliafragment' berühmt geworden ist, gewinnen die literarisch-philosophischen Ideen, die sowohl in 'An Kallias' als auch in dem 'Walthershäuser Paralipomenon' im Keim präsent sind, im Hinblick auf seine Rezeption der altgriechischen Philosophie viel an Deutlichkeit. Hölderlin charakterisiert

---

<sup>256</sup> Gaier identifiziert das Frauenbild des Fragments mit Heloise/Diotima/Susette Gontard. Er übersieht jedoch die Rolle von 'Urania', die eher zu Hölderlins in diesem Fragment entwickelten Naturkonzeption

in einem an Hegel vom 26. Januar 1795 adressierten Brief dieses 'Thaliafragment' als eine 'rohe Masse', die aus 'Umbildungen von Materialien' entstanden ist. "Meine produktive Tätigkeit ist [jetzt] beinahe ganz auf die Umbildung der Materialien von meinem Romane gerichtet. Das Fragment in der Thalia ist eine dieser rohen Masse." (HÖLDERLIN KA III, 175) Kurz davor, nämlich im Brief an Neuffer vom 10. Oktober 1794, hatte Hölderlin seinem Freund berichtet, dass von der letzten Fassung des Romans 'fast keine Zeile' erhalten geblieben sei. Seine Absicht scheint von Anfang an, ein Werk schreiben zu wollen, dessen Form im Laufe der konstanten Überarbeitung seiner Lektüre sich konstituieren soll. Das drückt sich bei der Auswahl von dem Titel des Textes aus. Mit den Namen '*Fragment* von Hyperion' annouciert Hölderlin sein 'literarisches Experiment' und konzipiert es als eine erzählerische *Montage* (Kurz), als ein experimentelles *Ensemble* von Bruchstücken, die aus diesen von ihm gelesenen 'Materialien' stammen. Dieses 'Fragment' seines künftigen Romans soll aus Ideen stammen, die in der ersten 'Tübinger Fassung' des Hyperion bearbeitet wurden und die zusammen in Verbindung mit anderen von ihm gesammelten 'Materialien' aufs Papier geschrieben wurden. Daher erklärt sich die kompositorische Wichtigkeit der von ihm genannten 'Materialien' bei der Verfertigung des 'Fragments'. Von welchen *Materialien* hier die Rede ist, lässt sich sehr wohl vermuten, wenn man das Bemühen Hölderlins beobachtet, seine bisherige Lektüre im literarischen Gewebe umzusetzen.

Der Mensch möchte gerne *in allem* und *über allem Seyn*, und die Sentenz in der Grabschrift des Lojola: non coarctari maximo, contineri tamen a minimo kann eben so die alles begehrende, alles unterjochende gefährliche Seite des Menschen, als den höchsten und schönsten ihm erreichbaren Zustand bezeichnen. In welchem Sinne sie für jeden gelten soll, muß sein freier **Wille** entscheiden. **Ich will nun wieder in mein Jonien zurück**: umsonst hab' ich mein Vaterland verlassen und nach *Wahrheit* gesucht. Wie konnten auch **Worte** meiner durstenden Seele genügen? **Worte fand' ich überall**; Wolken, und keine Juno. **Ich hasse sie, wie den Tod, alle die armseligen Mitteldinge von Etwas und Nichts**. Meine ganze Seele strebt sich gegen das Wesenlose. **Was mir nicht Alles, und ewig Alles ist, ist mir Nichts**. Mein Bellarmin! **Wo finden wir das Eine das uns Ruhe gibt, Ruhe? Wo tönt sie uns einmal wieder, die Melodie unsers Herzens in den seligen Tagen der Kindheit?** Ach! Einst sucht' ich sie in *Verbrüderung mit Menschen*. Es war mir, als sollte die Armut unser[e]s Wesens Reichtum werden, wenn nun ein Paar solcher Armen Ein **Herz**, Ein **unzertrennbares Leben** würden, **als bestände der ganze Schmerz unsers Daseins nur in der Trennung von dem, was zusammengehörte**. [...] Ich war ein blinder Knabe, lieber Bellarmin! **Perlen wollte ich kaufen von Bettlern**, die ärmer waren, als ich, so begraben in ihr Elend, daß sie nicht wußten, wie arm sie waren, und sich recht wohl gefielen in den Lumpen, womit sie sich behangen hatten. [...] Ich glaubte wirklich unterzugehen. **Es ist ein Schmerz ohne gleichen, ein fortdauerndes Gefühl der Zernichtung, wenn das Dasein so ganz seine Bedeutung verloren hat**. [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 177 ff.)

Jacobis philosophisches Argumentationsverfahren und Heinses poetisch-literarische Revitalisierung der Antike, die auf der Basis eines ursprünglichen Daseinsgefühls mit

Hilfe der Philosophie der Vorsokratiker gegen die methodologische Prozedur des philosophischen Rationalismus errichtet worden sind, gewinnen hier im 'Fragment von Hyperion' durch die bewusste Instrumentalisierung der Desintegrationserfahrung des Ich-Erzählers, wie in 'An Kallias' und im 'Paralipomenon' zu finden ist, eine kraftvolle kathartisch-poetologische Funktion, die die Basis für seine ästhetisch-anti-rationalistische Position begründet.<sup>257</sup> Die 'Isolation des lyrischen Ichs', die bei Hölderlin mehrmals in der Forschung als Konsequenz seiner pietistisch-theologischen Ausbildung verstanden wurde, verschärft sich durch seine philosophisch-literarische Lektüre und gewinnt dadurch eine festere philosophische Grundlage. Nimmt man als Beispiel, was Hölderlin selbst im Text 'Über die verschiedenen Arten zu Dichten' entwickelt, so scheint es klarer, warum er eine 'Isolierung des erzählerischen Ichs' bevorzugt. Da spricht Hölderlin in Anspielung an Homer davon, dass "der Künstler [...] wohl weiß, daß es am rechten Orte poetisch-wahre Extreme und Gegensätze der Personen, der Ereignisse, der Gedanken, der Leidenschaften, der Bilder, der Empfindungen gibt; er schließt sie nur aus, insofern sie zum jetzigen Werke nicht passen; [denn] er mußte sich einen festen Standpunkt wählen, und dieser ist jetzt das Individuum, der Charakter seines Helden, so wie er durch Natur und Bildung ein bestimmtes eignes Dasein, eine Wirklichkeit gewonnen hat." (HÖLDERLIN KA II, 517) Die philosophische Argumentation Hölderlins, die im Gewebe seiner literarischen Darstellung des 'Fragments' präsentiert und mit Hilfe eines 'leidenden Ich-Erzählers' konstruiert wird, wäre ohne die bisherige Rekonstruktion der Rezeption der Vorsokratiker durch Hölderlins Lektüre von Heinse, Jacobi und von Bardilis Werken kaum möglich. Zweitens ist es ebenfalls wichtig feststellen zu können, dass der Charakter dieses leidenden Ich-Erzählers nicht lediglich auf eine theologisch gefärbte Bildungsproblematik hindeutet, sondern auf eine ontologisch vitalistisch-existentielle Problematik, und damit als Instrument einer poetisch-philosophischen Diskussion im Gewebe des literarischen Textes verstanden werden sollte. Die philosophische Problematik transformiert sich jedoch allmählich in eine ästhetische Problematik, die 'poetisch-literarisch' bearbeitet werden muss, um eine kathartisch-pädagogische

---

<sup>257</sup> In einem Brief an Neuffer von Ende Juli 1793 (Br. 61) spricht Hölderlin in Kongruenz mit Heines Begriffsauswahl über die Gemälde von Ideen, wodurch der 'ästhetische Genuß' den Lesern des Hyperion vermittelt werden soll. "Dieses Fragment scheint mehr ein Gemengsel zufälliger Launen, als die klein überdachte Entwicklung eines festgefaßten Charakters, weil ich die Motive zu den Ideen u. Empfindungen noch im Dunkeln lasse, und dies darum, weil ich mehr das Geschmacksvermögen durch ein Gemälde von Ideen und Empfindungen (**zu ästhetischem Genuße**), als den Verstand durch regelmäßige psychologische Entwicklung beschäftigen wollte." [Hervorhebung M. G.] HÖLDERLIN KA III, 103.

Funktion im Rezipienten auszulösen. Durch die literarische Funktionalisierung des Leidens und durch die Verteidigung der 'Sinnlichkeit' als ästhetischen Instrument gegen die überdimensionierte Rolle einer bloßen formellen Subjektivität scheint Hölderlin die Basis seines poetologischen Projekts entdeckt zu haben. Diese Annahme erklärt sich, wenn Hölderlins leidender Ich-Erzähler davon spricht, dass die 'gefährliche und unterjochende Seite des Menschen' dadurch charakterisiert wird, dass er aufgrund einer reflexiven Widerspiegelung seiner selbst die seiende Totalität lediglich als derivative Funktion seiner ursprünglichen Subjektivität betrachtet und dadurch sich selbst 'in allem Seienden' wiederfinden *will* und ferner 'über allem Sein' sein *möchte*. Das 'Sein' der Eleaten, das in Heineses 'Ardinghello' und in Jacobis 'Spinozabriefen' zu finden war, gewinnt in Hölderlins Poetologie seine Funktion und wird bereits hier diametral mit einer überdimensionierten Rolle einer bloßen formellen Subjektivität kombiniert. Es werden die ersten Konsequenzen der vom Ich-Erzähler im 'Kallias-Fragment' und im 'Paralipomenon' gestellten Fragen potenziert und die Rolle der 'Sinnlichkeit', des 'Leidens' wird sehr stark akzentuiert. Es ist hier ebenfalls anzumerken, dass Hölderlins Auseinandersetzung mit Fichtes "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre", die er 'Bogenweise' bekanntlich schon ab dem Herbst 1794 in Walterhausen gelesen haben könnte,<sup>258</sup> ihm 'Kopfschmerz' bereitete. Es handelt sich hier offensichtlich um eine philosophische Problematik, nämlich um die Souveränitäts-Gewinne des formellen Subjektivismus über die Welt und die daraus entstandene Überdimensionierung der Rolle der apriorischen und cogitativen Subjektivität, die im nächsten Kapitel näher thematisiert wird.

Von ihm wird hier festgestellt, dass der Mensch sich mit erklärenden 'armseligen Mitteldingen' begnügt, die zwischen dem 'Etwas', nämlich dem eleatischen 'Sein', und dem 'Nichts', nämlich dem eleatischen 'Nicht-Sein', bestehende Kluft wieder zu verbinden versucht. Dieses Verfahren erweist sich für den klagenden Ich-Erzähler des Fragments als 'Nichts', indem er das eleatische Prinzip des 'a nihilo nihil fit' anwendet, weil nach seiner Auffassung das, was 'Nicht alles und ewig alles ist', nur als 'Nichts' sich präsentieren kann. Parmenideisch formuliert, was nicht 'Sein' ist, entpuppt sich in Wirklichkeit als 'Nichts'. Indem der Mensch 'in der Trennung' und nicht 'in der Verbindung' dessen, 'was eigentlich zusammengehört', seine Antwort für 'das Schmerzen seines Daseyns' zu finden glaubt, schenkt er kein offenes Ohr 'Melodie seines Herzens', wie 'in den seligen Tagen der Kindheit' zu hören war, und dadurch geht

---

<sup>258</sup> Vgl. dazu WAIBEL 2000, 19ff.

die Bedeutung seines eigenen 'Daseins' verloren.<sup>259</sup> Verzichtet man auf die Wahrnehmung und auf die Sinnlichkeit als Mittel zur Verbindung mit der 'ewig seienden und lebendigen Totalität', entdeckt man sich selbst in der Tat als 'Nichts'.

Hölderlin gewinnt in Anlehnung an Jacobis/Heinses poetisch-philosophisch-existentialles Argumentationsverfahren die philosophische Grundlage für die literarische Isolierung des Ich-Erzählers des Romans und kritisiert gleichzeitig die 'Erklärungsversuche' dessen, was er 'etwas' [Seins] nennt. Damit entwickelt er experimentativ seinen Prosa-Stil und versucht gleichzeitig, seine philosophische Überzeugung poetisch-literarisch zu formulieren. Hölderlin gibt fast wörtlich die philosophische Argumentation Jacobis im literarischen Gewebe wieder, die er u. a. in den *Spinozabriefen* gegen den spinozistischen Rationalismus anwendet. Der Adressat ist jedoch, wie bereits in der Forschung bekannt gemacht worden ist, Fichte, der zu dieser Zeit seine 'Wissenschaftslehre' in Jena verbreitete. Die 'Materialien', von denen Hölderlin sprach, werden im literarischen Text kombiniert und gegen eine bestimmte philosophische Position angewendet, die auf die Wahrnehmung der Realität durch die 'Sinnlichkeit' verzichtet.

Die von Hölderlin mit Absicht unternommene poetische 'Umdeutung von Materialien' verbirgt einerseits eine philosophische Problematik, die im Gewebe des 'Fragments' versteckt ist, verdeutlicht aber andererseits die Spuren von Hölderlins Lektüre der Werke Jacobis, die allmählich evident sind, besonders wenn er später in der vorletzten Fassung des 'Hyperion', die Zusammensetzung von der 'Einsamkeit' des Ich-Erzählers und dem 'Gefühl von Bedeutungslosigkeit des Daseins' zusammenbringt: "Je länger ich über mich brütete **in meiner Einsamkeit**, um so öder ward es in mir. – Es ist ein Schmerz ohne gleichen, ein fortdauerndes **Gefühl der Zernichtung**, wenn das **Dasein so ganz seine Bedeutung verloren hat.**" [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 267) Die 'Einsamkeit' wird stark instrumentalisiert, und das Ziel ist es, dem Rezipienten durch die Sprache diese Unmittelbarkeit des Gefühls zu vergegenwärtigen. Zunächst findet Hölderlin die literarische Lösung für diese von Jacobi in den 'Spinozabriefen' hervorgerufene philosophische Problematik des lebendigen 'Glaubens seines Herzens' nicht in einer literarischen Revitalisierung der christlichen Lehre anhand

---

<sup>259</sup> In 'Eduard Allwills Papiere' behandelt der Verfasser diese Problematik. Da heißt es: "Syllis liebster Gespieler war immer Heinrich gewesen. Er hatte in ihren Grundnoten die meisten Accorde, und von vielen Dingen tönnten beyder Seelen reinen Einklang in Einander [...] Es stieg ihre Freundschaft in immer wachsenden Harmonien, durch Mißlaute" JACOBI 1962, 4 ff. Diese Interpretation steht offensichtlich in vollem Einklang mit Heraklits Interpretation der 'paradoxischen Harmonie'. Vgl dazu Anm. 177 auf der Seite 89.

moralistischer Prämissen. Es wird schon im 'Thaliafragment' sehr stark angedeutet, dass die Lösung dieser Problematik vorerst im Hinblick auf die antike vorchristliche Philosophie zu finden sei. Diese Annahme wird deutlich in der Entscheidung der Hauptfigur, 'zurück nach Jonien' zu fahren. Damit versucht der Verfasser, das Fundament seiner Überlegungen in Anlehnung an die jonische vorsokratische Philosophie zu entwickeln.<sup>260</sup> Es ergibt sich darüber hinaus ein ganz anderes Feld des Verstehens, was der 'Glauben seines Herzens' anbelangt, wie bereits im Brief an seine Mutter im vorigen Kapitel festgestellt werden konnte.

Hölderlin verzichtet nicht darauf, Jacobis philosophisches Argumentationsverfahren in der poetischen Komposition des frühen *Hyperion* zu integrieren. Der Grund dafür scheint natürlich nicht darin zu liegen, dass er in Jacobis Philosophie die Möglichkeit einer Reformulierung des Systems von Spinoza sah, sondern er scheint in Anlehnung an Jacobis existentielle Fragestellung eine anti-rationalistische Position zu erkennen, die zu diesem Zeitpunkt nicht nur in Konformität mit seinem eigenen poetisch-ästhetischen Projekt steht, sondern auch einen adäquaten Zugang zur antiken Philosophie der Griechen außerhalb des modernen Rationalismus und damit der Philosophie Spinozas und Kants anbietet. Es eröffnet sich ihm ein möglicher Weg zur poetisch-ästhetischen Revitalisierung des antiken verlorenen Griechenlands und damit zur Wiedergewinnung der Rolle der Kunst in der Ausbildung eines freien Menschen anhand der 'Wahrnehmung'. Was ihm andererseits die Lektüre von Heines 'Ardinghello' ermöglicht, ist, eine poetologische Konzeption zu entwickeln, die sich außerhalb sowohl des leeren apriorischen Subjektivismus als auch außerhalb eines freiheitsbeschränkenden Moralitätsprinzips konstituiert, wie im dritten Teil dieser Arbeit noch zu behandeln sein wird.

Diese Prozedur soll jedoch allmählich ihre Transparenz auf der erzählerischen Ebene des *Hyperionfragments* gewinnen, besonders wenn man von dem Prinzip ausgeht, dass Hölderlin *absichtlich* in der Komposition des Fragments die Handlung nach 'Griechenland' dirigiert. Der Ich-Erzähler des 'Thalia-Fragments' glaubt, in den

---

<sup>260</sup> Dieter Bremer behauptet deswegen mit Recht, dass "das glühende Herz", von dem Hölderlin in der Endfassung des *Hyperion* spricht, in direkter Verbindung mit der 'Feuerlehre' Heraklits steht; das entnahm Hölderlin u. a. aus der Lektüre Platons. Da er jedoch die hölderlinsche Heraklitrezeption ausschließlich aus seiner Lektüre der Werke Platons ableitet, bleibt das Raffinement des jakobischen Beitrags zur Rezeption Heraklits, das literarisch in diesem Zitat von Hölderlin vereint wurde, verborgen. Vgl. BREMER 1997. Heine hat ebenfalls eine Verbindung von 'Herz' und 'Feuer' in seinen Aufsätzen hergestellt, die in der Zeitschrift 'Iris' veröffentlicht wurde. Vgl. HEINSE SW III.2, 399. Schiller hat ebenfalls diese Verbindung von 'Herz und Feuer' in 'Kabale und Liebe' (1784) im Kontrast mit dem 'darbenden Gehirn' inszeniert. Vgl. SCHILLER SW II, 588.

Anfängen der Philosophie in Griechenland seine anti-rationalistische Inspiration gegen den epischen Impetus der 'leeren Vernunft' und damit gleichzeitig gegen die schmerzhaft Vernichtung seines 'Daseins' zu finden, indem er zurück nach 'Jonien' fährt. Die Begründung dieser Entscheidung, nach Smyrna in Jonien zu fahren, erklärt der Ich-Erzähler selbst strategischerweise folgendermaßen: "Da zeigte sich recht die Allmacht der Natur." (HÖLDERLIN KA II, 180) Die literarische Funktion dieser von Hyperion unternommenen Reise nach Jonien und damit der Grund dafür, warum Hölderlin absichtlich die Handlung nach Griechenland verlegt, erweist sich als extrem wichtig, nicht nur, weil er dort die veränderte Gestalt seiner 'jonischen Muse', seiner Erzieherin Aphrodite/Urania in der Figur von 'Melite' wiedererkennt, sondern weil Hölderlin nach unserer Hypothese dort die philosophische Grundlage seiner künftigen literarisch-philosophischen Poetologie zu finden glaubt. Die Handlung scheint absichtlich nach Jonien dirigiert zu werden, damit der Ich-Erzähler die Entwicklung seiner poetisch-philosophischen Konzeption, die im literarischen Gewebe vorkommt, in Bezug auf die jonischen Philosophen und Dichter konstruieren kann. Der Rezipient wird zu der Reise seines titanisch-leidenden Helden durch seine Leidenschaften und Schmerzen in Richtung Griechenland eingeladen, weil Hölderlin davon überzeugt zu sein scheint, dass im Rekurs auf die vorsokratische Philosophie eine Lösung für die Entzweiung Mensch/Welt 'im Sein der Natur' gefunden werden kann. Damit verdeutlicht sich schon allmählich, dass der Ich-Erzähler dem, was unter der Formulierung 'Allmacht der Natur' subsumiert wird, hoffnungsvoll in Jonien begegnen möchte. Da heißt es: "Ach! mir - **in diesem schmerzlichen Gefühl meiner Einsamkeit, mit diesem freudeleeren blutenden Herzen** – erschien mir *Sie*; hold und heilig, wie **eine Priesterin der Liebe** stand sie da vor mir; wie aus dem Licht und Duft gewebt [...] Melite ! [...] Ich werde sie wiederfinden, in irgend einer Periode des ewigen Daseins. Gewiß! Was sich verwandt ist kann nicht ewig fliehen." [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 180 ff.)

Im extrem raffinierten poetisch-argumentativen Gewebe des hölderlinschen Textes erkennt man sehr deutlich die Bausteine wieder, die sich in der künftigen Entwicklungsgeschichte des Hyperion vollenden sollen und ebenfalls die Spuren seiner Lektüre der Werke Bardilis, Heinses und besonders Jacobis, in welchen die eleatische und jonische Philosophie der Vorsokratiker präsent war. 'Das schmerzliche Gefühl [seines] freudeleeren blutenden Herzens' wurde von Hölderlin buchstäblich aus Jacobis Philosophie entnommen. Hyperion sucht nach seinen 'Verwandten', den Verwandten

des bardilischen/heraklitschen 'Gottes in uns'. "Ach! der Gott in uns ist immer einsam und arm. Wo findet er **alle seine Verwandten**, [die später auch die 'Himmlichen' genannt werden] die einst da waren und da sein werden?" [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 181 ff.) Im Gespräch mit Melite, der überarbeiteten Version der Priesterin der Liebe 'Venus/Urania',<sup>261</sup> die eigentlich nicht ohne Motiv ihrem Meister Heinse gewidmet worden ist, soll diese utopische Vereinigung mit der 'Allmacht der Natur', nämlich mit dem 'eleatischen ewigen Sein',<sup>262</sup> poetisch als Ziel gestellt werden; und in Jonien, wie bereits der Erzähler am Anfang des Fragments annonciert hatte und hier von Melite angekündigt wird, soll dieses Ziel erreicht werden.

Die Plastizität dieser Gedanken, die aus Hölderlins 'Materialien' stammen, lässt sich spüren, indem man anfängt zu beobachten, wie Hölderlin die Wiederauflebung der antiken Philosophie kombinatorisch aus Elementen sowohl der Eleaten als auch der Jonier in Anspielung auf dieses vitalistische Prinzip aufzubauen versucht. Hier merkt

---

<sup>261</sup> Es ist zwar möglich zu vermuten, dass der Name 'Melite' aus dem Fluss 'Meles' hergeleitet worden ist, wie Ulrich Gaier es tut. Vgl. GAIER 1993. Damit wird jedoch die Tatsache übersehen, dass 'Melite' Synonym für 'Urania' ist. Schelling bezeugt in seinem Werk 'Philosophie der Mythologie', dass die Namen 'Urania' und 'Melite' sich auf dieselbe Gottheit beziehen. Dort heißt es: "Nachdem nun aber Herodotos die Himmelsverehrung der Perser bezeugt, erwähnt er [die] **Urania** als Übergang ins **Mythologische** mit den Worten, die ich gleich anführen werde. 'Sie opferten dem Himmelsumschwung als höchstem Gott, der Sonne, dem Mond u.s.w.' Dieser Stelle fügt er folgende Worte bei: 'Wenigstens opferten sie anfänglich nur diesen; dazu haben sie aber auch von den Assyriern und Arabiern gelernt, der **Urania** [zu] opfern, welche die ersten **Mylitta**, die zweiten **Alitta** nennen, sie selbst **Mitra** nennen.' Diese Worte Herodotos sind also vollkommen bestätigend für die Stelle, welche wir der Urania [zu]gewiesen. Herodotos läßt ihre Verehrung bei den Persern unmittelbar folgen auf die **Verehrung** des Himmels, der Sterne und **der Elemente**. **Urania ist überhaupt die erste Gottheit**, [...] sie ist **der unmittelbare Übergang zu der geschichtlichen**, d.h. **zu der eigentlichen Mythologie**. [...] **Urania** also ist der Wendepunkt zwischen der ungeschichtlichen und geschichtlichen Zeit der Mythologie. Bestätigend für unsere Erklärung der **Urania** ist aber nicht minder der Name **Mitra**. [...] Dieser Name bedeutet nichts anderes als Mutter [...] die erste, die höchste Mutter [...] Da ich über den Namen **Mitra** rede, so will ich über den anderen, **Mylitta** bemerken, daß der selbe [...] von dem Verbum מלח (Malath) [hergeleitet ist], das in der passiven Form 'errettet werden', 'entkommen' bedeutet. **Mylitta** ist hiernach effugium, salus, Ausflucht, Auskunft [...] **Mylitta** ist nur eine andere Form des Namens [...] der Insel **Melite**, heutzutage Malta, weil sie ein Zufluchtsort für Schiffbrüchige war [...] **Urania** ist also in der Mythologie die erste Niederwerfung des einst im Zustand der Aufrichtung befindlichen Prinzips [...] [wie ich es nenne] die erste **Katabole** [gr. 'Grund' oder 'Anfang']. **Sie ist in der Mythologie derselbe Moment, den wir uns in der Natur als den eigentlichen Anfang der Natur, als Übergang zu ihr**, denken müssen, als aus dem ursprünglich Geistigen alles sich allmählich zur Materie anließ, die dann erst de[r] höhern, demiurgischen Potenz zugänglich wurde; es ist der Moment, wo der Welt Grund gelegt wird, d.h. wo das, was erst selbst Seyendes, Aufgerichtetes ist, zum relativ nicht Seienden, zum Grund wird, zum Grund der eigentlichen Welt, wenn man **unter Welt den Inbegriff der manni[g]faltigen, von einander abgestuften und verschieden Dinge**, kurz die Welt **des getheilten Seyns** versteht. **Denn zuvor ist nur ungetheiltes Seyn**." [Hervorhebung M. G.] SCHELLING If, 65 ff.

<sup>262</sup> In einer Analyse von Hölderlins Orthographie zwischen den Jahren 1794/1795 hat Maria Cornelissen bemerkt, dass Hölderlin häufig den Infinitiv 'sein', 'seyn' wechselt, und im Juli 1794 taucht eine Substantivierung des Verbs in Form von 'Seyn' auf. Vgl. CORNELISSEN 1959, 11. Die Tatsache, dass Hölderlin von der substantivischen Form 'Seyn' spricht ist bemerkenswert, denn das entspricht nicht nur der Idee vom 'Sein' der eleatischen Philosophie, die Hölderlin aus der Lektüre der Werke Heinses und Jacobis kannte, aber auch, und das ist das Entscheidende für die Arbeit, dieses 'Sein' wird gegen Fichtes subjektiven Spinozismus angewendet, wie noch zu behandeln sein wird.

man, wie Hölderlin, sehr von der Position Heinses beeinflusst, sowohl jonische als auch eleatische Philosophie, im Gegensatz zur heutigen Position der vorsokratischen Forschung, als komplementäre philosophische Bewegung interpretiert. Das hat mit dem Demetri/Ardinghello-Gespräch unmissverständlich viel zu tun. Hätte Hölderlin von diesem 'Sein' nichts weiter gesagt, so könnte man hier vermuten, dass es sich um die 'Substanz' Spinozas handelt. Da diese Idee vom 'Seyn' nicht nur im Bezug auf Jacobis 'Spinozabriefe', aber auch in Anlehnung an Heinses 'Ardinghello' konzipiert worden ist, besitzt sie *vitalistische* Charakteristika, die von der kalkulierten Sprache des substantiellen Mathematismus Spinozas weit entfernt zu sein scheint.

In den Anfängen der Philosophie in Griechenland scheint er die Inspiration für die Lösung der Entzweiungsproblematik des Ich-Erzählers gewonnen zu haben. Jonien wird Synonym für 'Leben' und 'Geist'. Da heißt es: "Allmählig kam mehr **Leben** und **Geist** unter uns. Wir sprachen viel von den **herrlichen Kindern des alten Joniens**." (HÖLDERLIN KA II, 182). In Jonien wird Hyperion das Geheimnis 'der ewigen Jugend' als die Lehre der Vereinigung alles Getrennten lernen. "**Doch wird das Vollkommene erst im fernen Lande kommen**, sagte Melite im Lande des Wiedersehens und der **ewigen Jugend**. Hier bleibt es nur Dämmerung. Aber anderswo wird er gewiß uns aufgehen der heilige **Morgen**; ich denke mit Lust daran, **da werden auch wir uns alle wiederfinden, bei der großen Vereinigung alles Getrennten**." [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 195) Die Rede von 'Vereinigung von Getrenntem', d.h. von der kathartisch-synthetischen Auflösung von antithetischen Instanzen, erweist sich ohne die eleatisch-jonisch-italischen Propositionen, die Hölderlin aus der Lektüre des Demetri/Ardinghello-Gesprächs von Heinses 'Ardinghello' entnimmt, als nicht denkbar. Hölderlin versucht jedoch hier, die starke libidinöse Konnotation der 'Liebe' des 'Ardinghello' von Heinses langsam zu mildern und umzuformulieren; das Prinzip will er jedoch beibehalten. Die 'Vereinigung von getrennten Instanzen' erweist sich schon infolgedessen nicht mehr als 'Begattung von Geschlechtern' oder 'Streit um Genuß', sondern als Harmonie von 'lebendigen getrennten' Instanzen. Damit wird ein raffinierter, jedoch für ihn entscheidender Perspektivwechsel suggeriert, denn Hölderlin erkennt den Weg zum ursprünglichen *lebendigen* eleatischen 'Sein' nicht mehr, wie es bei Heinses der Fall war, in der 'sexuellen Begattung', sondern in der 'harmonischen Vereinigung von entgegenstehenden und separierten Instanzen', die mit 'Leben' und 'Geist' zu tun haben. In Anspielung an das, was Bardili mit dem 'Dämon' und Jacobi mit dem lebendigen

'Dasein' verteidigt haben, verstärkt sich hier Hölderlins *vitalistische* Position. Der späte 'Hyperion' konserviert dieses heinesche Prinzip, viel gefärbter jedoch schon von heraklitisch-empedokleischer Lehre: "Wie der Zwist der Liebenden, sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder. Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewiges, glühendes Leben ist Alles. So dacht' ich." (HÖLDERLIN KA II, 175) Diese 'Vereinigung des Getrennten' als einigendes Prinzip der Totalität verbindet sich hier mit der 'Periode des ewigen Daseins', in welcher Hyperion Melite wiederfinden will.<sup>263</sup> Hölderlin bedient sich sowohl der vorsokratischen Naturelemente, Heines Ästhetik als auch Jacobis Anti-Rationalismus, versucht jedoch, seine eigene Position ihnen gegenüber zu finden und seine eigenen philosophisch-literarischen Überlegungen anhand eleatisch-jonischer Elemente umzuformulieren. Das wurde bereits 'mit voller Begeisterung' in 'Hymne an die Göttin der Harmonie' entfaltet.

Streng' ist Licht und Finsternis gesichtet,  
Rein der Wahrheit stilles Heiligtum.  
Unsrer Wünsche Kampf ist ausgerungen,  
Himmelsruh errang der heiße Streit,  
Und die priesterlichen Huldigungen  
Lohnet göttliche Genügsamkeit

Stark und selig in der Liebe Leben  
Staunen wir des Herzens Himmel an,  
Schnell wie Seraphin im Fluge, schweben  
Wir zur hohen Harmonie hinan  
(HÖLDERLIN KA I, 113 ff.)

Der utopische Charakter der Vereinigung mit der seienden und lebendigen Totalität avanciert also vom *Erotischen* zum *Harmonischen* in Proportion, wie die andere Lektüre Hölderlins kompositorisch in das Gewebe des literarischen Experiments einbezogen wird und gleichzeitig, wie die Philosophie Heraklits, Empedokles' und Parmenides' für Hölderlins poetisch-philosophische Entwicklung durch die Lektüre besonders der platonischen Dialoge: 'Timaios', 'Phaidros' und 'Symposion' an Wichtigkeit gewinnt, was in der Hölderlin-Forschung seit langem kein Geheimnis mehr ist.<sup>264</sup>

<sup>263</sup> Dass das Göttliche sich nicht als 'Thierisches', sondern als 'Geistiges' zeigt, sagt Empedokles im Frag. Steph. 33 "Denn sie (die Gottheit, im Besonderen Apollon) ist auch nicht mit menschlichem Haupte an den Gliedern versehen, nicht schwingen sich fürwahr vom Rücken zwei Zweige, nicht Füße, nicht schnelle Kniee, nicht behaarte Schamglieder, sondern ein Geist, ein heiliger und übermenschlicher, regt sich da allein, der mit schnellen Gedanken den ganzen Weltenbau durchstürmt".

<sup>264</sup> Es ist bekannt, dass Hölderlin sich seit 1794 mit Platons Dialogen beschäftigte. Vgl. dazu GAIER 1993, 74 ff., FRANZ 1992, MARTENS 1994 und besonders BREMER 1998.

Hölderlin unternimmt keine *Demontage* des ästhetisch-dionysischen Prinzips Heinses, denn dieses Prinzip eröffnet für ihn eine neue poetologisch-philosophische Dimension. Die 'Liebe' wird als Instanz der Vereinigung und damit als Vorbedingung der Harmonie konzipiert. Hölderlin gibt Heinses Konzeption wieder, aber in einer nuancierten differenzierten Form, denn anstatt der überdimensionierten *libidinösen* Auffassung der Liebe favorisiert er ihren *harmonischen* Charakter, der eigentlich die Verbindung zwischen lebendigen Menschen und verlorenem, lebendigem 'Griechenland' ästhetisch vollenden soll. "Das geschieht etwa", so schreibt Lawrence Ryan, "in jenen Augenblicken der ekstatischen Begeisterung [...] Die Ekstasis ist als Außer-sich-sein ein Mitschwingen im Einssein mit dem 'Allem was lebt.'" (RYAN 1965, 13) Was Hölderlin in Wirklichkeit hier tut, ist die Umformung des heinseschen Prinzips des 'ekstatischen Genusses' in geistige 'Harmonie mit dem Lebendigen'.

Indem Hyperion sich Jonien annähert, spricht der Ich-Erzähler davon, dass er mehr 'Leben' und mehr 'Geist' spürt. 'Griechenland' erweist sich für ihn als Synonym für 'Leben' und 'Geist'. Es entpuppt sich als der Platz, der dazu führt, dass diese separierten Instanzen vereinigt werden. 'Griechenland' verkörpert die Position des geistig-lebendigen  $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$  des Xenophanes, und genau diese vitalistische Interpretation Griechenlands, die im Roman Heinses in Anlehnung an die vorsokratische Philosophie skizziert worden ist, wird hier von *seiner milesischen Erzieherin* Melite - der *neue* Name seiner Priesterin der Liebe Urania - in einem Gespräch mit Hyperion verkündet und in Verbindung mit Jacobis Anti-Rationalismus ins Spiel gebracht. Dieses Gespräch mit seiner Muse Melite erweist sich als Höhepunkt dieses Fragments.

[...] **Melite!** Sie mußte wohl erschrecken, so ein zerstörtes Geschöpf vor sich zu sehen. Ich stürzte hin zu ihr in meiner Verzweiflung und rang die Hände und flehte nur um Ein, Ein Wort ihrer Güte. Sie erblaßte und konnte kaum sprechen. **Mit himmlischen Tränen bat sie mich endlich, den edlern stärken Teil meines Wesens kennen zu lernen, wie sie ihn kenne, auf das Selbständige, Unbezwingliche, Göttliche, das wie in alle[m], auch in mir sei, mein Auge zu richten – was nicht aus dieser Quelle entspringe führe zum Tod, was von ihr komme, und in sie zurückgehe, sei ewig – was Mangel und Not vereinige, höre auf, Eines zu sein, so wie die Not aufhöre;** was sich vereinige in dem und für das, was allein groß, allein heilig, **allein unerschütterlich** sei, dessen Vereinigung müsse ewig bestehen, wie das Ewige, wodurch und wofür sie bestehe und so – Hier mußte sie enden. [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 193 ff)

Das Daseinsgefühl, 'der edle stärkere Teil [seines] Wesens', das Tor zur intuitiven ästhetisch-sinnlichen Wahrnehmung des natürlichen Göttlichen, verkündet Melite, soll Hyperion 'kennen lernen'. Im 'Gefühl der Totalität', in einem 'Eins Sein' befindet sich

diese heraklitsche 'Harmonie von separierten Instanzen',<sup>265</sup> in welcher sich die Verwandtschaft mit dem Göttlichen zeigt, wie es Bardili konzipiert hatte, und gleichzeitig die Idee, auf deren Basis Heinse seine dionysische Poetologie errichtete und darüber hinaus Jacobi ebenfalls seine intuitive Glaubensphilosophie gründete. Man kann hier deutlich beobachten, dass es Hölderlin deswegen nicht darum geht, durch eine komplizierte Apparatur von Begriffen diese 'Harmonie' zu rekonstruieren, sondern es wird hier deutlich signalisiert, dass sein poetisch-philosophisches Denken sich, in Anlehnung an die von ihm genannten Materialien, im Umkreis der Naturphilosophie der Vorsokratiker bewegt. Er versucht, dieses antike Denken im Prosa-Gewebe des Thaliafragments poetisch zu inkorporieren. Diese hier von Hölderlin vertretene Position lässt sich so zusammenfassen: - Alles 'was nicht aus dieser [harmonischen] Quelle entspringt, führt zum Tod', um Heinse/Jacobi zu formulieren; alles was nicht *ästhetisch* durch die Wahrnehmung und damit in der Gewissheit einer durch die Sinne gewonnenen Idee einer *lebendigen* Harmonie fundiert wird, führt mittels eines Entzweiungsprozesses zu einem übersinnlichen *toten* Subjektivismus. Was nicht zu einer epiphanischen Harmonie des Menschen mit der lebendigen göttlichen Totalität führt, muss sich mit der toten Sterilität des syllogischen aporetisch-apodiktischen Deskriptionsverfahrens des subjektiven und formellen Rationalismus begnügen. Das 'Eins Sein' wird hier als Ziel des Romans gesetzt. Damit konstruiert Hölderlin die Basis seiner ästhetisch-literarischen anti-rationalistischen Position, d.h. in der Konfrontation der modernen und antiken Philosophie versucht er seine Position zu finden, die im Laufe der Entstehung des Hyperion im literarischen Gewebe allmählich inkorporiert wird und auf der Basis der Idee von 'Harmonie' und 'Eins Seyn' aufgebaut wird. Die Möglichkeit, ein lebendig-geistiges 'Hen kai Pan' ästhetisch zu konstruieren, scheint sehr von der Position Heineses geprägt worden zu sein. Ebenfalls seine Position gegenüber dem übersinnlichen Kritizismus, den er als 'tot' klassifiziert, scheint viel gemeinsam mit der Position Heineses zu haben.

Der Brief an Hegel vom 10. Juli 1794, der Zeit, während welcher das 'Fragment' geschrieben worden ist, scheint seine Hypothese zu bestätigen: "Kant und die Griechen sind beinahe meine einzige Lektüre." (HÖLDERLIN KA III, 147) Hölderlins Kantlektüre erklärt, warum der Dichter hier so viel Wert auf diese intuitive Instanz der Vereinigung legt. Denn das, was Hölderlin bereits in Bardili, Heinse und Jacobi gelesen

---

<sup>265</sup> Schon 1790/91 in der 'Hymne an die Göttin der Harmonie' sprach Hölderlin von der Harmonie der Geister "Geister! Brüder! Unser Bund erglühe/ von der Liebe göttlicher Magie/Unbegrenzte, reine Liebe

hat, gewinnt durch Hölderlins Kant-Lektüre<sup>266</sup> eine philosophische Terminologie, nämlich die 'Intellektuelle Anschauung', der er in Fichtes Vorlesung in Jena wieder begegnen konnte, die ein Jahr später in seinen Gesprächen mit Schelling wieder auftaucht und die er in einem an Schiller adressierten Brief vom 4. September 1795 zum ersten Mal zum Ausdruck bringt. Griechenland verleiht ihm andererseits das Bild des 'lebendigen Seins', also das Bild einer 'vitalen Ontologie', die von den 'Griechen', besonders durch Platons Dialogen, von denen hier im Brief an Hegel die Rede ist, übermittelt worden ist. Unter diesen Griechen befinden sich neben den Schriften von Platon und Aristoteles, wie beispielsweise Dieter Bremer und Michael Franz vermuten,<sup>267</sup> ebenfalls die Propositionen sowohl von eleatischen als auch jonischen Philosophen, deren Lehre sich Hölderlin bedient und als unerlässliche Elemente in der konzeptionellen Struktur seiner hylozoistischen Ontologie mittels poetisch-ästhetischer Forderungen manifestiert.

Folgt man Hölderlins ontologischer Fragestellung, die er im literarischen Gewebe des 'Thalia-Fragments' präsentiert, so wird klar, warum die antike griechische Philosophie als wichtiges Element seiner Poetologie verstanden werden muss. Hyperion sucht 'das lebendige Sein' der Eleaten in 'Jonien', und hier, genauso wie es bei Heinses der Fall war, werden Elemente sowohl der eleatischen als auch der jonischen vorsokratischen Philosophie experimentell, wie er per Brief Hegel berichtet, in der 'rohen Masse' des literarischen Gewebes des 'Thalia-Fragments' verschmolzen. Damit scheint klar, dass der Verfasser dem Rezipienten die Idee einer Gottheit zu übermitteln

---

ziehe / Freundlich uns zur höheren Harmonie" HÖLDERLIN KA I, 113.

<sup>266</sup> Als Gewinn der Auseinandersetzung Hölderlins mit Kant schreibt er zu dieser Zeit zwei Texte, die mit den Titeln 'Über das Gesetz der Freiheit' (1793) und 'Über den Begriff der Strafe' (1795) bekannt geworden sind. Es geht ihm dort um eine ethische Problematik, nämlich um die Grundlage der Moralität. Da die dort behandelte Problematik nicht direkt mit vorsokratischer Philosophie zu tun hat, spielen die Texte für unseren Kontext eine Nebenrolle und werden hier nicht ausführlich diskutiert. Friedrich Strack widmet seine Studie 'Ästhetik und Freiheit' dieser Thematik. Vgl. STRACK 1975b. Henning Bothe vertritt im Hinblick auf die dort behandelte Moralitätsproblematik eine Position, die in voller Übereinstimmung mit Heinses anti-moralistischer Position steht und Konsequenzen für Hölderlins künftige 'Fragmente philosophischer Briefe' haben. Dort heißt es: "In Waltershausen nun erscheint Hölderlin eine Fundierung der Moral in der Natur aus mehreren Gründen unmöglich: [...] **Was zunächst als Misstrauen der Natur erscheint, ist in Wirklichkeit also das Mißtrauen der Ratio gegenüber den Sinnen. Das Gesetz der Freiheit enthüllt sich als Absolutismus der Vernunft.**" [Hervorhebung M. G.] Vgl. BOTHE 1994, 39 ff. Von einer anderen Perspektive ausgehend entfaltet Claudia Kalasz eine ähnliche Position. Vgl. KALASZ 1988, 14 ff. Manfred Frank sieht ebenfalls mit Recht, dass der kategorische Imperativ Kants inkompatibel mit Hölderlins Propositionen ist. (FRANK 1991, 25) Noch in Waltershausen liest Hölderlin Schillers 'Über Anmut und Würde' und beklagt sich, dass der Autor "einen Schritt weniger über die Kantische Grenzlinie gewagt hat, als er nach meiner Meinung hätte wagen sollen." (HÖLDERLIN KA III, 157) Ich komme im Kapitel 4.1 dieser Arbeit in der Analyse von 'Über Religion' auf den Einfluss Heinses auf Hölderlins Konstitution einer neuen Moralität der 'Glückseligkeit', in welcher Heinses Kritik gegen den 'eitlen' Moralismus der Modernität auftaucht.

<sup>267</sup> Vgl. FRANZ 2002b, 224.

versucht, die nicht anhand von 'Definitionen' oder 'Beschreibungen' gewonnen werden muss. Es wird 'das hylozoistische Prinzip' der antiken Philosophie im Gewebe des Textes integriert. Die Erscheinungspluralität der *lebendigen* Wirklichkeit soll die Idee des 'Seins' übermitteln, die von dem Rezipienten durch die 'Wahrnehmung' gewonnen werden kann. Diese *pädagogische*<sup>268</sup> Funktion soll zunächst 'Melite' übernehmen, und zwar die Rolle, die in Platons 'Symposion' von Diotima gespielt wird Hyperion in diese sinnlichen 'Mysterien der lebendigen Natur' einzuweihen. Hyperion soll sich jedoch mit Melite nicht begatten, was für Heinse vielleicht selbstverständlich wäre. Von ihr soll Hyperion den mysteriösen Kreislauf der Natur in einem 'Gespräch' erfahren. Der Zugang zum lebendigen 'Sein' soll durch die Sprache vermittelt werden. Was unmittelbar von den Sinnen empfunden wurde, soll die Sprache mimetisch-mediativ aktualisieren. Indem Hölderlin in Anlehnung an Platons Philosophie Hyperions Einweihung beschreibt, werden Elemente der vorsokratischen Philosophie zusammen mit Elementen der platonischen Philosophie in diesem Gespräch gemischt.

Wir sangen heilige Gesänge von dem, was besteht, was fortlebt unter tausend veränderten Gestalten; was war und ist und sein wird, von der Unzertrennlichkeit der Geister, und wie sie Eines sein von Anbeginn und immerdar, so sehr auch Nacht und Wolke sie scheiden und aller Augen gingen über vom Gefühle dieser Verwandtschaft und Unsterblichkeit. Ich war ganz ein and[er]er geworden: Laßt vergehen, was vergeht, rief ich unter die Begeisterten, es vergeht, um wiederzukehren, es altert, um sich zu verjüngen, es trennt sich, um sich inniger zu vereinigen, es stirbt, um lebendiger zu leben. [...] Die Einfalt und Unschuld der ersten Zeit erstirbt, daß sie wiederkehre in der vollendeten Bildung, und der heilige Friede dieses Paradieses gehet unter, daß, was nur Gabe der Natur war, wiederaufblühe, als errungnes Eigentum der Menschheit. [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 195)

Die 'unendlichen Gestalten', von denen Heinse im 'Ardinghello' sprach, (HEINSE SW IV, 325) sind hier die 'tausenden Gestalten', die das 'Eins und Alles' verkünden. Hyperion *lernt* von Melite, dass dieses lebendige 'Eines Seyn von Anbeginn, immer da ist',<sup>269</sup> nicht weil es sich hier um eine mathematische numerische Ewigkeit oder abstrakte Definition handelt, die durch einen Prozess seiner Selbstverdinglichung sich selbst und gleichzeitig die äußerliche endliche Realität unendlich reproduziert, sondern dadurch, dass dieses göttliche 'Eins-Seyn' sich als der andere Name *einer mit uns verwandten lebendigen Natur* erweist. Dadurch kann Hyperion *sinnlich* erfahren, dass

<sup>268</sup> Erich Hock hat darauf hingewiesen, dass in dem Thalia-Fragment angewendete Begriffe 'Einfalt' und 'Bildung' auf Heinse zurückzuführen sind. Vgl. dazu. HOCK 1995, 90.

<sup>269</sup> Aus dem Fragment Stephanus' 4a [vgl. Anhang] gewinnt Hölderlin die Basis dessen, was nicht nur gegen die Übermacht der formellen Subjektivität, sondern ebenfalls gegen die monarchische Tyrannei in der Endfassung des Hyperion angewendet worden ist. Das Fragment lautet: "Die Weltordnung, die selbe für alle Wesen, schuf weder einer der Götter noch der Menschen, sondern sie war **immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, erglühend nach Maßen und erlöschend nach Maßen.**" [Hervorhebung M. G.] (Übers. Diels-Kranz)

die Art und Weise, wie sich dieses 'Eins sein' als 'Ewigkeit' präsentiert, nur im 'Paradox ihrer dialektischen Zirkelbewegung' gezeigt werden kann. Die lebendige 'Sphäre', in welcher der Mensch mit seinem 'Elemente' verbunden ist, konstituiert sich aus einer Paradoxie von 'innerer' und 'äußerer' Lebendigkeit. Da Hyperion dieses ursprüngliche 'lebendige Eins-Sein' in Jonien entdeckt, eröffnet sich hier für Hölderlin die Möglichkeit, die philosophischen Propositionen Heraklits zusammen mit der Lehre anderer Vorsokratiker ins Spiel zu bringen. Diese Prozedur wird klar, wenn man die hölderlinsche poetische Darstellung der jonischen Philosophie verfolgt. Das heißt, wenn man sich genauer das interdiskursive Gewebe Hölderlins Textes anschaut, so erkennt man sehr deutlich, warum der Ich-Erzähler davon spricht, dass die Natur indem sie 'vergeht', 'wiederkehrt'; indem sie 'altert', 'verjünet' sie sich selbst; indem sie sich 'trennt', 'vereinigt' sie sich selbst und indem sie 'stirbt', weil sie nämlich lebendig ist, 'kehrt' sie 'lebendiger wieder'.<sup>270</sup> In Anlehnung an die Idee der Unsterblichkeit der Seele, die ursprünglich von Pythagoras und Empedokles stammt, von Platon überarbeitet worden ist und in der Neuzeit wieder von Herder<sup>271</sup> und Heinse aufgenommen wurde, poetisiert Hyperion nämlich das lebendig-göttliche 'Mysterium' der Natur und beruft sich hier schon, ohne den Namen zu zitieren, auf die ersten Fragmente der Vorsokratiker. Hölderlin poetisiert den 'sphärischen Kreislauf' einer ungewordenen Natur/Seele und akzentuiert ihre paradoxisch-antithetische Bewegung.<sup>272</sup> Melite, Hyperions jonische verkündende Muse, bringt ihm poetisch bei, dass das 'Natursein' aus einer dialektisch-zirkulären Kreisbewegung besteht, in welcher die gegensätzlichen Instanzen dialektisch durch einen lebendigen selbstwidersprechenden Prozess harmonisieren. Er entdeckt, dass in der dialektischen Multipolarität von gegensätzlichen Instanzen: Tod/Leben,<sup>273</sup> Alterung/Verjüngung, Entstehen/Vergehen - die zyklische

<sup>270</sup> Vgl. dazu Steph 22 "Und es ist immer ein und dasselbe was in uns wohnt: Lebendes und Todtes und Waches und Schlafendes und Junges und Altes." Dieses Fragment wurde von Stephanus aus den Werken Plutarchs entnommen. Nicht sicher ist, ob es Hölderlin direkt aus Plutarch, aus Platons Dialogen oder indirekt aus irgendeiner anderen Quelle entnahm. Das Fragment Steph. 14 scheint ebenfalls mit Hölderlins Idee verbunden zu sein. "Unsterbliche: Sterbliche, Sterbliche: Unsterbliche, denn das Leben dieser ist der Tod jener und das Leben jener ist der Tod dieser". (Übers. Diels-Kranz)

<sup>271</sup> Herder benutzt mehrmals den Begriff 'Verjüngung'. Entscheidend scheint uns aber eine Stelle seiner Schrift 'Vom Erkennen und Empfinden menschlicher Seele' zu sein, in welcher die Lehre Empedokles' mit aller Deutlichkeit ins Spiel gebracht wird und die sehr stark nicht nur Heinse, aber vor ihm ebenfalls Jacobi hat beeinflussen können. "So das große **Geheimnis der Fortbildung, Verjüngung**, Verfeinerung aller Wesen, dieser Abgrund von **Hass und Liebe**, Anziehung und Verwandlung in sich und aus sich: — Der empfindende Mensch fühlt sich in Alles, fühlt Alles aus sich heraus, und drückt darauf sein Bild, sein Gepräge." [Hervorhebung M. G.] Vgl. HERDER WA IVc, 329.

<sup>272</sup> Vgl. ebenfalls Platons 'Timaios' 49c ff. PLATON VIII, 295.

<sup>273</sup> Empedokles spricht von Tod und Geburt u. a. in seinem Fragment DK B 8 (Steph 6) und im Fragment DK B 9. Die empedokleische Idee, die besagt, dass die Natur sich aus Mischung und Trennung der Dinge offenbart, wird bei Cudworth in unmittelbarer Nähe der Theorie der Unsterblichkeit der Seele

Kreisbewegung der Natur auftaucht, und damit begreift er gleichzeitig die subjekt-substanzlose Struktur einer lebendigen unsubstantiellen Natur, die weder mit dem substantiellen axiomatischen Gott des Spinoza noch mit der christlichen Lehre einer linearen Progression von Geburt zum Tod zu tun hat.<sup>274</sup> In Übereinstimmung mit dem, was er in Heineses Ardinghello/Demetri-Gespräch liest, wird von Melite in einem Gespräch mit Hyperion verkündet, dass das 'Sein' einer lebendigen Natur sich prospektiv im 'Werden' vollzieht, und damit entdeckt er die *ontologische Zirkularität* der lebendigen Natur. Der mysteriöse Charakter der Natur erweist sich jedoch nicht mehr lediglich auf der sexuellen Ebene, wie Heine stark akzentuiert, sondern das Mysteriöse der Natur offenbart sich für ihn in der Harmonie ihrer dialektischen und paradoxischen Bewegung,<sup>275</sup> d.h. die Natur, zeigt sich selbst für Hölderlin, ist 'an sich selbst' kein 'Ding', sondern eine prospektiv-lebendige paradoxische 'Harmonie von Gegensätzen', (vgl. Frag. Steph. 23) eine lebendige und dynamische Struktur, eine harmonische Einheit der weltlich-göttlichen Vielfalt, die sowohl das Zukünftige als auch das Vergangene in Gegenwart des Lebens stets aktualisiert und von dem Menschen/Rezipienten durch die Wahrnehmung empfunden wird. Der Mensch ist sich dieses Prozesses bewusst, indem er sein lebendiges 'Selbstbewusstsein' entdeckt, nämlich in dem Moment, in welchem er sich durch seine 'Sinneswahrnehmung' als lebendig entdeckt und sich seiner Lebendigkeit bewusst werden kann. Damit wird deutlich signalisiert, dass das 'Mysterium des Lebens', das hier literarisiert wird, nicht von einer axiomatischen Substanz generiert werden kann. Ein generiertes Lebendiges kann hier nicht als Schlussfolgerung des axiomatisch-kausalen Determinismus interpretiert werden, weil das konzeptionelle Prinzip des Lebens als ein 'dialektisches Zirkularitätsprinzip', nämlich als sphärisches Prinzip und damit als 'anfangs-' und 'endlos' aufgefasst werden muss. Die Idee einer Substanz, die aus sich heraus die Welt generiert, ist inkompatibel mit der Idee dieses anfangs- und endlosen 'Seins', das 'ist'

---

eingebraucht. Vgl. CUDWORTH 1977, 14. Dieser empedokleische Gedanke ist ebenfalls in Aristoteles' 'Über die Seele' (A 4. 408a 13) und in der Sammlung Bruckers zu sehen. Vgl. BRUCKER 1767, 1116. Heraklit spricht ebenfalls von 'Leben und Tod' aus einer Paradoxie im Fragment DK B 48.

<sup>274</sup> In Platons 'Timaios' wird die zeitliche Paradoxie von 'Tag und Nacht' im Rückgriff auf die Konzeption der 'zyklischen Bewegung' der 'Feuer-Sonne' entfaltet. Vgl. PLATON VIII, 261ff. [Timaios 39b ff.]

<sup>275</sup> Heraklit spricht von dieser lebendigen paradoxischen Struktur der Natur beispielsweise im Frag. Steph 4 a (DK B 30). "Die gegebene schöne Ordnung (Kosmos) aller Dinge, dieselbe in allem, ist weder von einem der Götter noch von einem der Menschen geschaffen worden, sondern sie war immer, ist und wird sein: **Feuer, ewig lebendig, nach Maßen entflammend** und **nach** (denselben) **Maßen erlöschend**. [Hervorhebung M. G.] (Übers. DIELS-KRANZ) Dieses 'Entflammen' und 'Erlöschen' des heraklitischen ὀρχή-Feuer-Begriffs erweist sich eigentlich für viele als unbegreiflich, als unverständlich, wie er im Fragment Steph. 23 spricht. "Sie verstehen nicht, wie es [das Eine] auseinander strebend ineinander geht: gegenstrebige Vereinigung wie beim Bogen und der Leier." (Übers. Diels-Kranz)

und gleichzeitig 'wird' und damit in ständiger paradoxischer Bewegung zu seiner dialektischen konstanten Annullierung steht und sich als 'Leben' und 'Tod', als 'Tag' und 'Nacht' entpuppt. Das herrschende Prinzip ist hier die vorsokratische Natur-ἀρχή, die sphärische Zirkularität des Empedokles, die dialektische Paradoxie Heraklits und das 'Sein' von den Eleaten und deswegen nicht die moderne künstliche Substanz.

Man kann besonders hier deutlich beobachten, welche Spuren der Umarbeitung der Lehre bestimmter Vorsokratiker, insbesondere Heraklits, innerhalb der literarischen Bemühungen Hölderlins wahrzunehmen sind und gleichzeitig, welche poetische Relevanz nicht nur die Fragmente der altgriechischen Naturphilosophen, sondern auch die Lehre dieser antiken Philosophen in Hölderlins poetologisch-philosophischem Textgewebe gewinnen. Denn aus der Paradoxielehre Heraklits stammend, suggeriert Hölderlin zunächst eine neue ästhetische Konzeption des zeitlichen Entwicklungsprozesses der Geschichte. Er stellt fest, dass die vergangene Zeit der 'Einfalt und Unschuld', 'des paradiesischen und heiligen Friedens in Griechenland' und damit ebenfalls 'des ursprünglichen Seins' untergehen *musste*, damit sie in einer prospektiven Zeit 'in vollendeter Bildung' und somit als 'Eigentum des Menschen' als 'Gabe der Natur' für den Menschen wieder aufblühen konnte. Nur so ist der Mensch in der Lage, Kontakt mit dieser antiken untergangenen Welt durch die 'Bildung' zu knüpfen. Hölderlin scheint hier nicht nur die pädagogische Funktion des Hyperion als 'Bildungsroman' zu betonen, sondern skizziert ebenfalls in Anlehnung an die dialektische Paradoxie Heraklits seine eigene ästhetische Position, die er hier in Bezug auf die 'Entwicklung der Geschichte' interpretiert.

Der ästhetische Höhepunkt des künftigen 'Hyperion' soll die Versöhnung der vernehmenden Instanz des Menschen mit der Welt vollbringen, und daraus soll sich die Idee eines freien Menschen entwickeln, der seine Menschlichkeit durch die Wahrnehmung, d.h. rezeptiv durch die 'Kunst' gewonnen hat. Das griechische 'lebendige Sein' oder die 'Natur' mussten infolgedessen untergehen, damit der Mensch Zugang zu ihm/ihr ästhetisch, d.h. im Rekurs auf die Sinneswahrnehmung, a posteriori wiedergewinnen kann.<sup>276</sup> Hier wird erstmals die Rolle der 'Kunst' im Bildungsprozess eines *freien* Menschen legitimiert und der Platz der Welt als verlorene Urform des lebendigen Seins innerhalb von Hölderlins Poetologie gesichert. Die vergangene und verlorene Welt ist verschwunden, aber die Welt, das 'Sein' ist paradoxerweise immer

---

<sup>276</sup> Das steht in voller Konformität mit dem, was Schiller bereits 1791 an Georg Friedrich Creuzer schreibt: "Die Natur gab uns nur *Dasein, Leben* gibt uns die Kunst." SCHILLER SW I, 683.

noch da, immer noch als Paradoxie vorhanden, immer noch in seiner multiplen Vielfalt, in 'tausend veränderten Gestalten' dessen, was 'war, ist und wird', vor der Hand. Die 'Ruhe' ist verschwunden, was jetzt herrscht ist, 'Streit'. Die 'ontologisch-dialektische Zirkularität' der Natur ist immer noch im Gange, obwohl der Zugang zu ihr dem Menschen nur *ästhetisch* ermöglicht wird. Durch den Mund Melites erfährt Hyperion demzufolge, dass die ontologische Form des ursprünglichen Naturseins sich nämlich als zirkulär erweist, und gleichzeitig erlebt er, dass die ontologische selbstwidersprechende Zirkularität<sup>277</sup> dieses ursprünglichen Naturseins ontisch in der harmonischen Multiplizität der Erscheinung der Naturelemente festgestellt werden kann, die in ihren 'tausend veränderten Gestalten' den Grund für eine prospektive, durch die 'Bildung des Menschen' ästhetische Revitalisierung der Natur ermöglicht. In diesem ästhetischen Prozess, in welchem sich die Natur dem Menschen vorstellt, erweist sich das 'Erscheinen', das 'Sichzeigen der Natur', d.h. die Erscheinungspluralität der Wirklichkeit, für den Menschen als Basis für eine ästhetische 'Ausbildung der Menschheit', die durch die sinnliche Wahrnehmung erreicht werden kann. Damit wird das seit Herder verteidigte und von Heine im Rekurs auf die vorsokratische Philosophie überarbeitete Bildungsideal der Menschheit durch die neumythische Revitalisierung der Antike von Hölderlin übernommen.

Der herzliche Abschied Melite's, **Adamas Geist** [Platons und Heines lebendiger 'Diamant'], die heroischen Phantasien und Gedanken, die, wie Sterne aus der Nacht, uns aufgingen **aus den Gräbern und Trümmern der alten Welt, die geheime Kraft der Natur, die überall sich an uns äußert, wo das Licht und die Erde, und der Himmel und das Meer uns umgibt, all das hatte mich gestärkt**, daß jetzt mehr sich in mir regte, als **nur mein dürftiges Herz**; Melite wird sich freuen über dich! sagt ich mir oft insgeheim mit inniger Lust, und **tausend güldne Hoffnungen schlossen sich an, an diesen Gedanken**. [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 196)<sup>278</sup>

Es ist deswegen nicht verwunderlich, wenn der Ich-Erzähler des Thaliafragments sagt, dass 'aus den Gräbern und Trümmern der alten Welt', aus den Naturelementen der Vorsokratiker, die sich nämlich als Ausdruck der äußerlichen immanenten Lebendigkeit erweisen, wodurch er sein 'dürftiges Herz' 'bekräftigt', 'sich tausend goldne Hoffnungen schließen'<sup>279</sup> lassen. Hölderlin entdeckt in seinem Kontakt mit der Philosophie Heraklits, dass sich durch eine poetische und philosophische Revitalisierung der

<sup>277</sup> Steph 21 "Feuer lebt der Erde Tod und Luft lebt des Feuers Tod; Wasser lebt der Luft Tod und Erde den des Wassers" (Übers. Diels-Kranz).

<sup>278</sup> Hölderlin entfaltet seine Gedanken in voller Übereinstimmung mit dem Fragment des Empedokles Steph. 25 "Wohlan, so will ich Dir verkünden (die ersten und gleichspürigen Elemente?), aus denen offenbart wurde, was wir jetzt betrachten alles: Die Erde sowohl wie das Meer, das wogenreiche und die feuchte Luft und **der Titan Äther**, der umschnürt rings den Kreis in seiner Gesamtheit." [Hervorhebung M. G.] (Über. Diels-Kranz)

<sup>279</sup> Über den Namen 'Adamas' Vgl. PLATON VIII, 325. [Timaios 59b]

Philosophie der Vorsokratiker die poetische Konkretisierung einer hellenischen Wiedergeburt für den Menschen durch eine in der ästhetischen Erfahrung fundierte 'Bildung' als möglich erweist. Ferner, indem Heraklit ins Spiel gebracht wird, bestätigt sich darüber hinaus die Behauptung, die er schon u. a. bei Heinses und Jacobi findet, nämlich, dass die Erklärung dessen, was 'Natur', 'Ἐν καὶ πᾶν' oder 'Eins Seyn' sei, nicht linear aus irgendeinem *substantiellen* Urgrund *bloß deduktiv* und a priori abgeleitet werden kann, sondern nur dialektisch durch das Erlebnis und die Erfahrung der onto-theologischen Zirkularität der Natur, in welcher 'Leben' und 'Tod', 'Tag' und 'Nacht', 'Schlaf' und 'Wachsein' in den Vordergrund des poetischen Verfahrens gestellt werden müssen, erklärt werden kann. Er wechselt von der Terminologie der a priori Vernunftklärung Kants und des axiomatischen Substantialismus Spinozas in die a posteriori gewonnene ästhetische Plastizität, die die Lektüre der Werke Bardilis, Heinses und Jacobis ermöglicht. In Übereinstimmung mit Heinses Propositionen versucht Hölderlin, die Freiheit des Menschen ästhetisch zu gewinnen. Damit schafft Hölderlin Raum für die Literarisierung der Elemente der Vorsokratiker in seinem Denken, und gleichzeitig fundiert er die Funktion der Naturelemente für seine Poetologie. Die elementaren Naturkräfte, die ontische Konkretisierung der paradoxischen Vielfalt des ontologischen 'Eins', werden jedoch am Ende des Thaliafragments bei Hölderlin auch nicht nur *nackt* wie der Erzähler des 'Ardinghello' präsentiert, sondern in Übereinstimmung mit der Aufforderung, die Demetri am Ende des 'Ardinghello' auf dem Dach des Pantheon verkündet, unter anderem Namen metaphorisch im Gewebe des literarischen Textes wiedergegeben. Hölderlin versucht damit, das alltägliche Erlebnis des Göttlichen für die Griechen durch die literarische Umdeutung der Naturelemente der Vorsokratiker und durch einen mimetisch-poetischen Prozess zu revitalisieren, und damit die onto-theologische Ebene der vorsokratischen Philosophie in einer metaphorisch-poetischen Neukonfiguration im literarischen Gewebe darzustellen, damit sie die kathartisch auszubildende literarische Funktion gewinnen kann. In concreto heißt das, um Gaier zu Wort kommen zu lassen, dass das Element 'Feuer' Heraklits in der Hölderlins Poetik von nun an nicht nur als 'Feuer' verstanden werden soll, sondern zu 'Licht', 'Strom' oder neumythisch zu 'Helios' oder 'Hyperion' avanciert. Die 'Luft' des Anaximenes oder der 'Äther' Zenos erscheint als 'lebenspendende Luft', avanciert aber ebenfalls zu 'Himmel' oder 'Zeus' in Hölderlins Poetik. Dasselbe passiert mit dem Wasser Thales', das zu 'Meer'<sup>280</sup> oder neumythisch zu

---

<sup>280</sup> Es ist das Verdienst der Forschung von Gisela Wagner, zum ersten Mal in der Hölderlinforschung

'Neptun' avanciert. Damit skizziert der Verfasser des Thalia-Fragments die ersten Konturen einer philosophisch-religiösen neumythischen Gestaltung der Naturelemente der altgriechischen jonischen Naturphilosophie, die in Heinses 'Ardinghello' von Demetri als 'Geheimnis' bezeichnet worden sind und demgemäß von dem Ich-Erzähler des Thaliafragments in Übereinstimmung mit dem Verkünder der eleusinischen Mysterien als 'Geheimnis der Welt' offenbart werden. "Von nun an konnt' ich nichts mehr denken, was ich zuvor dachte, die Welt war mir heiliger geworden, aber geheimnisvoller." (HÖLDERLIN KA II, 198)

Hyperions Einweihung in die 'Mysterien' erweist sich in der Tat als Einweihung der sinnlichen Rezeption der Welt/Sein/Natur, die in der Form der vorsokratischen Philosophie auftaucht und als Grundlage für eine ästhetisch-religiöse Revitalisierung der Welt im Rückgriff auf die Konzeption der Wahrnehmung vollendet werden soll. Durch die Lektüre der Fragmente Heraklits begreift Hölderlin ferner, dass die Natur sich selbst 'hinter dem Paradox zu verbergen liebt', d.h. Hölderlin entdeckt, dass sich die ontologische Form der Einheit der immanenten Totalität in einer dialektischen Harmonie des paradoxischen Multiplen als dialektisch-zirkulär erweist und genau deswegen weder linear durch die rationalistische Erklärungsprozedur eines axiomatischen Geometrismus noch durch den Glaube an einen transzendenten Gott erklärt werden kann. Gott befindet sich in der Immanenz der Realität als *lebendige Göttlichkeit* verstreut, nicht als unendlicher selbstverursachender Garant, sondern als *lebendiges und lebenspendendes Prinzip einer unendliche Totalität*, bzw. nach Heinses Worten, als ein vorsokratisch-substanzloses 'Sein, das sich in verschiedene Formen verwandelt'.<sup>281</sup> Heinses Rezeption der antiken griechischen Philosophie zusammen mit

---

darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass mehr als eine 'geistige Verwandtschaft' zwischen Hölderlin und der altgriechischen vorplatonischen Philosophie existiert. Wagner verzichtet jedoch darauf, die Rezeption der Philosophie der Vorsokratiker zu rekonstruieren und begnügt sich lediglich, mittels einer komparativen Prozedur zahlreiche Passagen der Endfassung des 'Hyperion' und anderer Gedichte in Bezug auf Fragmente Heraklits und Empedokles zu vergleichen. Diese Prozedur ermöglicht ihr jedoch mit Recht zu vermuten, dass bei Hölderlin das 'Licht ein mythischer Begriff' sei, der in Kongruenz mit der heraklitischen Konzeption des 'Feuers' entfaltet wurde. Sie kommt weder zu Heinses noch zu Platons 'Timaios', aus denen Hölderlin seine hylozoistische Konzeption der Realität gewinnt und die Basis für die neumythischen Literarisierung der anderen Naturelemente gewinnt. "Aber du scheinst noch, Sonne des Himmels! Du grünst noch, heilige Erde! Noch rauschen die Ströme in's Meer, und schattige Bäume säuseln im Mittag" (HÖLDERLIN KA II, 15) Was jedoch von Wagner übersehen wurde, ist die Tatsache, dass Hölderlin genau in Anlehnung an diese neumythische Rekonstruktion der vorsokratischen Philosophie gegen das einseitige rationalistische Verfahren der Moderne polemisiert wie beispielsweise im Gedicht 'Die scheinheiligen Dichter' (1797) zu sehen ist. Da heißt es: "Ihr kalten Heuchler, sprecht von den Göttern nicht!/ Ihr habt Verstand! Ihr glaubt nicht an Helios / Noch den Donnerer und Meergott;/ Tot ist die Erde, wer mag ihr danken?" HÖLDERLIN KA I, 202.

<sup>281</sup> In Platons 'Timaios' wird aus der Konzeption eines werdenden 'Kreislaufes' das Bild des 'Seins' [Timaios 49c ff.] konstruiert, das in der Realität als 'Feuer, als Wasser, Erde und Luft' erscheint. Die Elemente sind, wie bereits Heinses verteidigte, 'die Abbilder des Seins' [50c] oder 'Abbilder von allem,

den platonischen Dialogen gilt hier als Grundlage von Hölderlins Interpretation, sowohl von der eleatischen als auch von der jonischen Philosophie. Es gibt also kein *absolutes* Sein vor dem prospektiven Werden, sondern durch die zyklischen Wiederholungen des natürlicher- lebendigen Kreislaufes wird die Form des eleatischen 'Ur-Seins' durch den Prozess des jonischen 'Werdens', dessen bestes Beispiel die Naturelemente verkörpern, natürlicher- und damit geheimnisvollerweise aktualisiert. In diesem Sinne verbirgt sich das 'Sein der Geschichte' bzw. die 'Geschichte des Seins' mysteriöserweise in ihrem 'Werden', und genau dieses paradoxisch-dialektische 'Naturgeheimnis', das Hyperion 'Kraft' gibt, 'muss [durch einen kathartisch-ästhetischen Bildungsprozess] heraus', nämlich, 'das große Geheimnis, das mir das Leben gibt oder den Tod.' (HÖLDERLIN KA II, 199) Hölderlin ist sich hier völlig bewusst, dass, indem dieses paradoxisch-zyklische 'Naturgeheimnis' ans Licht gebracht wird, 'Hyperion' seine literarisch-pädagogische Funktion erfüllt hat und gleichzeitig seine philosophische Grundierung. In Anlehnung an diese Idee wird der Bildungsweg des Menschen am Anfang des Thaliafragments in Kongruenz mit dem, was er durch die Rezeption der Fragmente Heraklits erfährt und was gleichzeitig in voller Übereinstimmung mit der Kosmologie jener Zeit ist, als *exzentrisch*, d.h. als zirkulär, jedoch gleichzeitig als paradoxisch-dialektisch charakterisiert.<sup>282</sup>

Es gibt zwei Ideale unsers **Daseyns**: einen Zustand der höchsten Einfach, wo unsere Bedürfnisse mit sich selbst und **mit unsern Kräften, und mit allem, womit wir in Verbindung stehen**, durch die bloße Organisation der Natur, **ohne unser Zuthun**, gegenseitig zusammenstimmen, und einen Zustand der höchsten Bildung, wo dasselbe stattfinden würde bei endlich **vervielfältigten** und verstärkten Bedürfnisse und **Kräften**, durch die Organisation, **die wir uns selbst zu geben im Stande sind. Die exzentrische Bahn**, die der Mensch, im Allgemeinen und im Einzelnen, **von einem Punkte** (der mehr oder weniger reinen Einfach) **zum anderen** (der mehr oder weniger vollendeten Bildung) **durchläuft**, scheint, nach ihren wesentlichen Richtungen, **immer gleich zu seyn**. Einige von diesen sollten, nebst ihrer Zurechtweisung in den Briefen, wovon die folgenden ein Bruchstück sind, dargestellt werden. [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KTA, 33)

Hölderlin spricht hier von der Exzentrizität der Bildungsbahnen des Menschen als einer synthetischen Organisation von antithetischen Kräften, die aus der Progression

---

was von Ewigkeit ist' [51a]. Dieses 'Sein' besitzt bei Platon die Form einer Kugel. Diese Konzeption des Seins als Kugel scheint von Xenophanes und Parmenides geerbt worden zu sein.

<sup>282</sup> Ich verweise hier auf einschlägige Studien, die besonders der 'astronomisch-physischen' Bedeutung des Wortes 'exzentrisch' gewidmet sind, beispielsweise auf die Bahn brechende Arbeit von Lawrence Ryan (Vgl. RYAN 1965 und 2002), die von Friedrich Strack (STRACK 1975a) ergänzt wurde, und ebenfalls an die Arbeit von SCHADEWALDT 1952 und FRANZ 1997. Die Erklärung, die zu Hölderlins Konzeption der exzentrischen Bahn in der Mitte am besten zu passen scheint, befindet sich in Platons vorsokratischem Dialog 'Timaios'. vgl. [35a] Da spricht Platon über eine 'dritte Art von Wesenheit', die sich in der 'Mitte' zwischen 'Seele' und 'Körper' bildet, in welcher die widerstrebende Natur sich in einem 'Eins' vereinigt. Die 'Mitte' ist eine 'X' Verbindung, die 'kreuzweise' zwischen zwei 'Sphären' existiert [36b/c]. Etwa ein "∞", das mit Hölderlins Zeichen  korrespondiert. Vgl. FHA 14, 263.

von einem Punkt in Richtung eines anderen beschrieben werden kann. Auf der einen Seite steht eine natürliche Organisation von 'Kräften, mit welchen wir verbunden sind, die [jedoch] unabhängig von uns sind'; auf der anderen Seite steht 'ein Zustand der höchsten Bildung, der aus Kräften entsteht, die eigentlich von uns abhängig sind, anders gesagt, die aus der organisatorischen Kraft entstehen, 'die wir uns selbst zu geben im Stande sind'. Diese dialektisch-paradoxische Exzentrizität des menschlichen Bildungsweges, die Hölderlin möglicherweise, wie in der Forschung häufig berichtet wird, in Anlehnung an Keplers Beschreibung von Planetenbahnen entwickelt, widerspricht jedoch nicht dem, was die paradoxische 'Harmonielehre' Heraklits proponiert. Denn die 'exzentrische Bahn' soll eigentlich das aporetische Modell lösen, das mit dem Satz "Oft ist uns, **als wäre die Welt Alles und wir Nichts**, oft aber auch, als wären **wir Alles und die Welt Nichts**" (HÖLDERLIN KA II, 256) in der Vorrede der 'vorletzten Fassung des 'Hyperion' ans Licht gebracht wird und bis zu der Endfassung des 'Hyperion' neu bearbeitet wird. In 'Hyperions Jugend' ist jedoch dieselbe Idee der Paradoxie mit biographischen Konturen wiedergegeben: "Die Geschichte meiner Jugend ist ein Wechsel widersprechender Extreme." (HÖLDERLIN KA II, 224) Das Modell dieser exzentrischen Bahn wird von Hölderlin hier offensichtlich aus einem 'Paradox' konzipiert. Damit kann man schon deutlich erkennen, dass die Intention Hölderlins darin besteht, einen *harmonischen* Mittelweg zu finden,<sup>283</sup> der sowohl gegen den monistischen Garant des substantiellen Rationalismus des Spinoza, der auf der Basis mancher philosophischer Konzeptionen konstruiert wurde, die seit 'Äonen das Pflanzenleben [der Menschheit]' (HÖLDERLIN KA II, 235) bestimmen, wie Jacobi meisterhaft mit dem Beispiel der Entstehung des 'Nathan' geschildert hat, als auch gegen den übersinnlichen *a priori* Kants, indem eine dialektisch-lebendige 'neumythische Poetologie' ans Licht gebracht wird, angewendet werden kann. Hölderlin ist sich dessen bewusst, dass es in beiden Systemen keinen Platz für eine durch die Kunst vermittelte ästhetische Erziehung des Menschen gibt. Auf der einen Seite scheint der Mensch in seiner Kreativität völlig determiniert zu sein, wie Jacobi den Entstehungsprozess von Lessings 'Nathan' beschreibt. Auf der anderen Seite scheint der Mensch, verstanden hier als cogitative apperzipierende Vernunft, durch einen Prozess der Negation der Wahrnehmung in einem urteilenden apriorisch-formelle Solipsismus völlig von der Welt isoliert zu sein. Der Mensch hat damit keinen *ästhetischen* Zugang zur lebendigen

---

<sup>283</sup> Über die platonische Konzeption der 'Mitte der Kugel', von der Hölderlin inspiriert worden zu sein scheint vgl. PLATON VIII, 337. [Timaios 62c ff.] Vgl. ebenfalls Parmenides Frag. Steph 5.

Welt und ebenfalls nicht zur Kunst. In diesem Zusammenhang ist der Mensch nicht frei, denn entweder kann er Kunst produzieren - dann entpuppt er sich lediglich als Instrument einer determinativen Substanz, oder er kann von ihr nicht affiziert werden - dann erkennt er in der Kunst lediglich einer Widerspiegelung der 'Form' seines Denkens. Das heißt, es spielt keine Rolle, ob man einerseits von der Behauptung ausgeht, dass der Mensch von dem Willen eines substantiellen Gottes determiniert wird, oder ob man selbst als wollende, denkende und transzendente Subjektivität die Natur mittels der Widerpiegelung des bloß formellen Denkens dominieren will. Die Singularität der menschlichen exzentrischen Bildungsbahn, die vom 'Nichts' zum 'Alles' führt, kann sich nach Hölderlins Auffassung in der *Harmonie* von diesen antithetischen Gegensätzen offenbaren, d.h. in einer kathartisch-ästhetischen Synthese, die aus dem Produkt einer Paradoxie entsteht. Im Moment dieser Paradoxie entpuppt sich die 'Exzentrizität' als eine lebendige Duplizität, die die 'Sphäre des Menschen' und die 'Sphäre der Welt' in der 'Mitte' annullieren. Damit wird die Kluft, die zwischen Menschen und Welt existiert, in dieser paradoxischen 'Mitte' überbrückt. Das eröffnet dem Dichter die Möglichkeit, aus der kathartisch-poetischen Bildungsfunktion die Plausibilität einer mimetischen Neureformulierung der Vielfalt der vorsokratischen Naturelemente zu gewinnen.

Die exzentrische Bahn, von der hier im 'Fragment für Hyperion' die Rede ist, erweist sich als eine Bahn, die von zwei Zentren/Sphären ausgeht, nämlich auf der einen Seite von der bloßen determinativen Kraft der Natur und auf der anderen Seite von der übersinnlichen Vernunft, und zur 'Versöhnung im Rekurs auf einen harmonischen Mittelweg' aufruft. Im Spannungsverhältnis dieser beiden Sphären, die sich gegenseitig annullieren müssen, soll eine *ästhetische Bildung* möglich gemacht werden. Hölderlin scheint um der Position auszugehen, dass zwischen dem metaphysischen Rationalismus und dem kritischen Transzendentalismus eine Inkompatibilität mit der 'Kunstrezeption' existiert. Er scheint ebenfalls erkannt zu haben, dass die Kompatibilisierbarkeit dieser beiden philosophischen Positionen prinzipiell nur in einem Prozess der 'gegenseitigen Annulierung' möglich ist. Um das Ästhetische zu revitalisieren, muss er also gleichzeitig gegen die apriorische Exklusivität des Wissens um eine übersinnliche und artifizielle Vernunftsidee und gleichzeitig gegen die Determinierung einer artifiziellen Konzeption der Natur kämpfen. Er versucht die Rolle der Immanenz zu revitalisieren, da es in der solipsistischen transzendentalen Ästhetik des Kritizismus keinen Platz für die Bildung des Menschen durch die 'Kunst' gibt. Die Revitalisierung des Ästhetischen

soll deswegen bei Hölderlin als Element verstanden werden, d.h. die konstitutive Struktur der Bildung soll, wie Melite Hyperion beibringt, 'dialektisch', d.h. 'durch den λόγος', ästhetisch-poetisch vollbracht werden. Die Exzentrizität des menschlichen Bildungsweges muss deswegen die Dialektizität des Ἐν καὶ πᾶν der Natur widerspiegeln und diese kann, weil sie sich nämlich als paradoxisch, dialektisch, harmonisch und als sphärisch-zirkulär erweist, weder von der substantiellen Transzendenz noch von der subjektivistisch-leeren Transzendentalität durch eine apodiktische Rekonstruktionsprozedur oder mathematische Beweisführung formalisiert werden. Der Mensch, verstanden hier als *lebendiges* Dasein Bardilis/Jacobis, benötigt die äußerliche *lebendige* Natur, damit er sich selbst *dialektisch* als fühlendes *lebendiges* *sum*, sich selbst *kontinuierlich* als Mensch entdecken kann.<sup>284</sup> Es geht ihm nicht um eine abstrakte 'Existenz', sondern um die ästhetische Fundierung eines 'lebendigen

---

<sup>284</sup> Michael Franz polemisiert auf Grundlage einer für diese Forschung sehr wichtigen Passage des Buches *Sophylus oder Sittlichkeit und Natur* des Tübinger Repetenten Christoph Bardili in dem Aufsatz "Hölderlins Platonismus. Das Weltbild der 'exzentrischen Bahn' in den *Hyperion*-Vorreden" gegen die keplersche Interpretation der exzentrischen Bahnen, die 'überwiegend aus Henrich und seinen Schülern' kommt. Da heißt es: "Die einzigen beiden anderen zeitgenössischen Belege [nämlich diejenigen, die nicht von Kepler stammen] für eine auf das menschliche Leben bezogene Verwendung des Ausdrucks 'Exzentrische Bahn' legen ebenfalls keine Nähe zur Vorstellung eines elliptischen periodischen Umlaufs an den Tag: Im ersten der zwei Gespräche, die Christoph Gottfried Bardili unter dem Titel *Sophylus oder Sittlichkeit und Natur, als Fundamente der Weltweisheit*, 1794 in Stuttgart veröffentlicht hat, legt der jüngere der beiden Dialogteilnehmer, Sophylus, dem älteren, namens Echekrates, eine Art Konfession ab über sein bisheriges Leben; nach glücklicher, von den 'Wonneströmen der Natur' (14) erfüllter Jugend sei er zu 'Verachtung der Wahrheit' und 'Skepsis' (15) herabgesunken, habe schließlich den '**Geschmack am Leben**' verloren als eben zu dieser Rettung er, Echekrates, in sein Leben getreten sei als ein musterhaftes Beispiel dem irren Gemüthe (19f.); und so lautet der Beschluß der Erzählung: 'Wenn's möglich ist, so zu werden [sc. Wie Echekrates], sprach ich endlich zu mir selbst, so muß Beharrliche Entschlossenheit in Befolgung geprüfter Grundsätze auch für deine exzentrische Bahn noch einen Rückweg offen halten, und ein Verstand, der seine Rechte nicht nur weiß, sondern mit anhaltender Strenge geltend macht, könnte wieder Regelmäßigkeit in diese Wildniß, Reize in die Aussenwelt, in dein Daseyn Sinn und Bedeutung zurückbringen.'" [Hervorh. Michael Franz] FRANZ 1997, 21. Franz fährt fort: "Offenbar ist eine **Exzentrische Bahn** eine solche, die von einer Regelmäßigkeit abweicht und nun '**herausgewunden aus den Fugen der Natur**' ist, aber unter Umständen zu dieser Regelmäßigkeit auch wieder zurückfindet." [Hervorhebung M. G.] Vgl. FRANZ 1997, 20. Dieses von Franz erwähnte Beispiel scheint sehr nahe an Hölderlins hier skizzierter Interpretation der 'exzentrischen Bahnen', die in den späteren Fassungen des *Hyperion* kontinuierlich überarbeitet wird. Nach Franz' Hypothese erweist sich diese Bahn als nicht 'elliptisch' sondern 'linear' und diese Linearität versucht er erstens in Bezug auf Hölderlins Rezeption Platons und des 'Neuplatonismus', aber auch im Rekurs auf die antike Geometrie von Euklides zu rekonstruieren. Indem er sich für eine platonische Interpretation der Formulierung entscheidet, übersieht er sowohl Hölderlins Lektüre von Heineses 'Ardinghello', aber auch Jacobis Aktualisierung der Vorsokratiker in den 'Spinozabriefen', die wichtige Elemente sind, sowohl in der Komposition der Vorstufen des Romans, als auch für die Komposition der Idee der 'Exzentrischen Bahn'. Dieses erklärt sich dadurch, dass Franz ursprünglich an Hölderlins Rezeption der Dialoge Platons interessiert ist. Bei seiner Untersuchung verzichtet er jedoch darauf, die Rolle der vorsokratischen Philosophen, die in vielen platonischen Dialogen auftaucht, von der Position Platons zu unterscheiden. Es ist deswegen verständlich, dass in diesem Zusammenhang beispielsweise das ἀπείρονον Anaximanders interpretiert wird, als wäre es 'platonisch'. Wichtig ist zu bemerken, dass die 'Harmonielehre' Heraklits, die auf einem Paradox aufgebaut wird, in den platonischen Dialogen auftaucht und besonders im 'Timaios' präsent ist, eine wichtige Rolle bei Hölderlins Komposition der Idee der exzentrischen Bahn spielt, aber ursprünglich nicht lediglich von Platon stammt.

menschlichen Daseins'. Die bloße 'Existenz' führt, wie bereits Heine verteidigte, nicht zwangsläufig zur Frage des 'Lebens', denn, wenn man sagt, dass etwas existiert, d.h. 'es gibt etwas', sagt man nicht, dass etwas 'lebt', sondern beschreibt lediglich etwas, das in der Realität vorhanden ist. Die Frage nach dem 'Leben' extrapoliert die Frage nach einem vorhandenen von außen determinierten 'Es gibt', wie Heine meisterhaft im Rekurs auf die Interpretation von 'Stein/Licht' als *res extensa* gezeigt hat. Indem der Mensch sich als 'lebendiges Dasein' und damit als Mensch und nicht als konstruierte übersinnliche Apperzeption oder vorempfindende cogitative Subjektivität oder numerisch-vorhandene Existenz entdeckt, begreift er 'sich selbst' als fühlendes und lebendiges 'Sum'. Für Hölderlin kommt der Mensch zur Idee eines 'Sich-Selbst' durch das Fühlen von dem *lebendigen* Außen, d. h. der Mensch lernt a posteriori seiner lebendige Existenz durch eine harmonisch-dialektische Opposition kennen, in welcher das äußerliche Leben als Vorbedingung des inneren Lebens erscheint und damit als Grundlage jeder Bildung verstanden werden muss. 'Entstehen und Vergehen', 'Trennung und Vereinigung' erweisen sich als Voraussetzung für die Anerkennung der Natur als lebendige Äußerlichkeit, mit der der Mensch verbunden ist. Deswegen spricht der Ich-Erzähler davon, dass die Bahn der harmonischen Menschenbildung in ihrer wesentlichen Richtung immer *gleich* zu sein scheint. Aus welcher Perspektive auch immer man den Bildungsprozess des Menschen erklären will, erweist sich dieser Bildungsverlauf immer als unabhängig, sowohl von dem axiomatischen substantiellen Gott Spinozas, als auch von dem apriorischen transzendentalen bloß formellen Deduktionismus, weil er dadurch, dass er *a posteriori* in der Wahrnehmung einer ästhetischen Erfahrung verankert ist, sich geheimnisvollerweise, um mit Heraklit, Bardili, Heines, Jacobis und Platons Formulierung zu benutzen, in der 'dialektischen Harmonie der Mitte' als lebendig erweist. In der paradoxischen Annullierung 'in der Mitte' von beiden 'Sphären' bildet sich das 'Eins-Sein', das wahrgenommen werden muss.<sup>285</sup>

Die Paradoxie des Exzentrischen entpuppt sich im Grunde genommen als ästhetische Harmonie zweier lebendiger Polaritäten im substanzlosen 'Sein'; damit scheint es uns sehr von dem Fragment DK B 51<sup>286</sup> Heraklits gefärbt zu sein.

<sup>285</sup> Mitte April 1794 schreibt Hölderlin an Neuffer: "Überhaupt habe ich jetzt nur meinen Roman im Auge [...] Übrigens komm' ich jetzt so ziemlich von der Region des Abstrakten zurück, in die ich mich mit meinem ganzen Wesen verloren hatte." HÖLDERLIN KA III, 132.

<sup>286</sup> Steph. 23 "Sie verstehen nicht, wie es [das Eine] auseinander strebend ineinander geht: gegenstrebige Vereinigung [Harmonie] wie beim Bogen und der Leier." (Übers. Diels-Kranz) Über die Wichtigkeit dieser Harmonie Heraklits in Hölderlins Poetik vgl. ebenfalls HEIDEGGER 1960.

### 3.2 - Der Tod des Übersinnlichen - Die Konstitution von Hölderlins Anti-Fichteanismus aus der Perspektive der von ihm rezipierten Anti-spinozistischen Position in der 'Metrischen Fassung', 'Hyperions Jugend', 'Urtheil und Sein' und in der 'Vorletzten Fassung des Hyperion' (1794/96)

Es wurde im vorigen Kapitel thematisiert, inwiefern die poetisch-philosophische Entwicklung von Hölderlins ersten Prosa-Experimenten dem Dichter dazu diente, eine Konzeption der Natur im Rekurs auf seine vorige Lektüre zu integrieren. Die Konstitution seines empfindenden Ich-Erzählers erwies sich außerdem als ein Mittel zur Konzeption von der Rezeption der Naturwelt, mit der Hölderlin die vorsokratischen Elemente identifiziert. Bei der Komposition des interdiskursiven Gewebes von Hölderlins Text spielten Elemente der Philosophie der Vorsokratiker eine wichtige Rolle.

Der Ursprung seiner eigenen Position, sowohl gegen den geometrischen Axiomatismus Spinozas als auch gegen Kants Kritizismus, präsentiert sich unserer Hypothese nach zugespitzt in der Kritik an Fichtes System. Dies lässt sich sowohl in den beiden in Jena geschriebenen Fassungen des Hyperion, nämlich in der 'Metrischen Fassung' und 'Hyperions Jugend', als auch in Briefen an Hegel vom 26. Januar 1795, in 'Urtheil und Sein' und in der 'Vorletzten Fassung des Hyperion' beobachten. Eine Reihe von Elementen scheint für das Verständnis der Entwicklung von Hölderlins Jenaer Überlegungen wichtig zu sein.<sup>287</sup>

Untersucht man das Projekt Fichtes aus der Perspektive dessen, was Hölderlin, bevor er nach Jena kam, als literarisch-ästhetisches Projekt entwickelt hat,<sup>288</sup> dann kann man besser verstehen, warum Hölderlin in Fichtes philosophischem Bemühen den spinozistischen Rationalismus wiedererkennt und in den in Jena entstandenen literarischen Texten vehement kritisiert.

Fichtes Projekt geht von der Hypothese aus, dass die kantische Beschreibung des Funktionierens der Erkenntnis zwar nicht inkonsistent war, aber wie ein 'Schloss auf

<sup>287</sup> Über Hölderlins Kritik an Fichtes System wurden bereits einschlägige Arbeiten publiziert. Vgl. dazu FRANZ 1986, HENRICH 1992, 408ff. und WAIBEL 2000, 19 ff.

<sup>288</sup> Hölderlin erwähnt 1793 im Brief an Ludwig Neuffer, dass sein Hyperion "ein freiheitsliebender Held, ein ächter Grieche voll kräftiger Prinzipien [sei]". Von der Forschung von Pierre Berteaux beeinflusst interpretiert man in Hölderlins Forschungsliteratur diese Positionierung des Verfassers über sein Werk, nicht ohne Recht, im Hinblick auf die politischen Ereignisse der damaligen Zeit. Die ältere Forschung spricht von der 'republikanisch-demokratischen Utopie', die nicht nur Hölderlin, sondern auch Hegel und Schelling im Stift vertraten. Einschlägige Arbeiten haben bereits diese Thematik behandelt. Ebenfalls aus politisch-historischen Interessen wird der Freiheitskampf gegen die Türken, der in der Endfassung des 'Hyperion' literarisiert wird, häufig in der Forschung diskutiert. Die 'Freiheit des Künstlers' und die 'Kunst als freiheitspendende Institution' und damit die Konstitution der ästhetischen Position Hölderlins

den Wolken' schwebte. Sie stand nicht auf einer sicheren Basis. Dem kritischen System Kants mangelte es an 'Begründung'. Genau diese Pendezenz des kantischen Systems wird Fichte dazu bringen, eine sichere Basis für das kritische System zu entwickeln. Er geht von der Hypothese aus, dass ein Obersystem des Wissens existieren muss, auf dessen Basis alles Wissen garantiert werden könnte.

Fichtes 'Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie' fängt nämlich mit dieser von den neuen Skeptikern hervorgerufenen Polemik an.<sup>289</sup> Er glaubt, Gründe gefunden zu haben, die ihm ermöglichen werden, 'dogmatische und kritische Systeme zu vereinigen', d.h. eine formelle Beschreibung des Funktionierens der Erkenntnis zusammen mit metaphysischem Dogmatismus in einem einzigen System vereinigen zu können. In diesem Werk untersucht Fichte die Plausibilität eines solchen Systems und geht schon im §1 von der Behauptung aus, dass dieses 'System des Wissens', was er mit der Formulierung 'Wissenschaftslehre' charakterisiert, aus einem selbstevidenten Prinzip errichtet werden muss: "Die Philosophie ist eine Wissenschaft [...] eine Wissenschaft hat systematische Form; alle Sätze in ihr hängen in einem einzigen Grundsatz zusammen, und vereinigen sich in ihm zu einem Ganzen." (FICHTE Ia, 38) Er sucht also nach einem infalliblen Grundprinzip, nach einem selbstevidenten Grundsatz und geht im §4 von der Behauptung aus, dass die Infallibilität des Systems aus der Festigkeit dieses Satzes abgeleitet werden kann. Indem dieser Grundsatz gefunden wird, wird gleichzeitig das ganze System der Wissenschaften durch ihn garantiert. "Ist der Grundsatz gegeben, so müssen alle Sätze gegeben sein, in ihm und durch ihn ist jeder einzelne gegeben." (FICHTE Ia, 58) Er aktualisiert hier seine Hypothese, von der er im §1 ausgegangen ist, dass, wenn dieser 'Grundsatz' unfehlbar ist, die daraus abgeleiteten Folgen gleichermaßen unfehlbar seien und damit das ganze System gleichzeitig in seiner Deduzierbarkeit von Anfang an, d.h. von diesem Ursatz an, gesichert wäre. Fichte bevorzugt eine argumentative Linearität, die aus einem festen Fixpunkt stammend, das System des Wissens in seiner syllogisch-apodiktischen Ableitbarkeit garantieren würde.<sup>290</sup>

Um dieses Projekt zu verwirklichen, geht Fichte von dem Prinzip aus, dass dieser Grundsatz *vor* jeder Wissenschaft begründet sein soll und darüber hinaus *durch* sich selbst und *in* sich selbst gesichert sein muss. Die 'Form' des Systems soll *a priori*

---

gegenüber dem philosophischen Rationalismus im Hinblick auf die griechische Philosophie soll hier thematisiert werden.

<sup>289</sup> Vgl. dazu FICHTE Ia, 29.

<sup>290</sup> Vgl. dazu FICHTE Ia, 40 f.

gewährleistet werden und muss damit ohne jegliche Bezugnahme auf die äußerliche Welt aufgebaut werden. Seine Wissenschaftslehre müsste a priori plausibel sein. Das ermöglicht ihm, die Plausibilität seine Argumente in einer Auseinandersetzung mit der Logik zu entwickeln. Die Wissenschaftslehre müsste aus einem einzigen Satz entwickelt werden, aus dem das Modell der Wissenschaften gesichert werden könnte. Deswegen muss sein System des Wissens, das *vor* allem Wissen existiert, wenn es überhaupt existiert, aus einem einzigen sicheren *a priori* deduzierten 'Grundsatz' kommen.<sup>291</sup>

Der Satz der Identität 'A=A' wird im §6, in welchem er die Wissenschaftslehre von der Logik absondern will, als Anfangspunkt gewählt. Fichte geht von der Behauptung aus, dass das Identitätsprinzip 'A=A' ein selbstevidentes Prinzip sei. Dieses Prinzip scheint dadurch selbstevident zu sein, dass es in der Logik den Status eines 'Theorems' besitzt. (gr. θεός – Gott; ῥῆμα: Wort; Theorem – 'Das Wort Gottes') Daher 'erklärt' sich dieses Prinzips aus seiner Perspektive nur mit einer Tautologie: "Dieser Satz ist schlechthin gewiss, d.h. er ist gewiss, *weil* er gewiss ist." (FICHTE Ia, 48) In der Logik werden 'Theoreme' im Rekurs auf andere 'Theoreme' deduziert, jedoch nicht begründet, weil sie selbst die letztmöglichen Begründungen innerhalb jedes *logischen Systems* sind. Was innerhalb der Logik ganz offensichtlich zu sein scheint, ist außerhalb der logischen Argumentation nicht so deutlich. 'Theoreme' besitzen einen dogmatischen Status, d.h. sie stehen auf derselben Ebene wie ein autoritatives Machtwort, weil die tautologische Erklärung 'es ist so, *weil* es so ist' nicht in der Lage ist sie sprachlich überzeugend zu erklären. Dem Logiker reicht die tautologische Erklärung eines Theorems. Denjenigen jedoch, die außerhalb der Logik eine Fundierung des Systems suchen, scheint die tautologische Erklärung *dogmatisch* zu sein. Deswegen kann man behaupten, dass der Satz der Identität 'A=A' dogmatisch interpretiert werden könnte, wie Hölderlin im Brief an Hegel schreibt "Anfangs hatt' ich ihn sehr im Verdacht des Dogmatismus." (HÖLDERLIN KA III, 176)

Da Fichte ganz offensichtlich seine Argumentation in Konfrontation mit logischen Argumenten aufbaut, soll erstens das ganze System der Wissenschaften aus diesem von ihm im Rekurs auf eine 'Tautologie' erklärt werden und sein 'Obertheorem' der Wissenschaft aus diesem tautologischen 'Theorem' abgeleitet werden. Da nach Fichtes Behauptung, die 'Logik' nicht die 'Wissenschaftslehre' selbst ist, erweist sich dieser Satz als etwas, das von dem Satz der Wissenschaftslehre garantiert wird, d.h. logische Sätze

---

<sup>291</sup> Vgl. dazu FICHTE Ia, 41.

müssen, wie jeder Satz einer Wissenschaft, von dem Satz der Wissenschaftslehre garantiert werden. Jedes Theorem der Logik wird von dem Theorem der Wissenschaftslehre erklärt und garantiert und nicht umgekehrt.<sup>292</sup> Wie kann man aber von diesem aus der Logik stammenden Satz auf den Satz der Wissenschaftslehre kommen? Er versucht, mit der logischen Argumentation anfangend, den Grundsatz seiner Wissenschaftslehre zu finden und interpretiert den ersten logischen Grundsatz, als könnte er mit dem Satz 'Ich=Ich' gleichgesetzt werden. Die Form 'A' soll hier erstens als gehaltträchtiges 'Ich' verstanden werden. Demzufolge soll der logische Satz 'A=A' automatisch als 'Ich=Ich' interpretiert werden. Seine Absicht ist es, von einem logischen 'A' zu einem 'Ich' und davon später zu einem 'Ich bin' zu gelangen. Anders gesagt, von einem 'A=A' zu einem 'Ich bin ich', also von einem logischen "A=A" zu einer "S ist P" Strukturierung, oder anders formuliert, aus der bloßen Form (A, A=A) mehrere Folgerungen (erstmal 'Ich', dann 'S ist P', und schließlich 'Ich bin Ich') abzuleiten. Indem es ihm gelingt dieses zu tun, glaubt Fichte, dass er die Gewissheit der tautologischen Erklärung des Theorems auf den Satz der Wissenschaftslehre übertragen kann. Damit würde der Obersatz des Systems des Wissens die Gewissheit des logischen Satzes übernehmen. Anders formuliert, Fichte behauptet, dass, indem er beweisen kann, dass die Logik von der 'Wissenschaftslehre' wie jede andere Wissenschaft garantiert wird, die logische Gewissheit, die in der Tat aus dem Theorem der Wissenschaftslehre stammt, die Gewissheit der logischen Propositionen garantiert. Wie erklärt sich aber aus der Perspektive Fichtes diese Prozedur, die von der 'bloßen logischen Form' einen 'Gehalt' deduziert und von der Gewissheit der Logik die Gewissheit der Wissenschaftslehre ableitet?<sup>293</sup>

Das Leitwort seines Argumentationsverfahrens heißt *setzen*. Dieses 'Setzen' soll den Sprung von der Logik zur oberen Wissenschaftslehre garantieren. Ist für die Logik 'A gleich A' so, *weil* es so ist, und behauptet man, dass dieses 'A' als 'Ich' interpretiert werden kann, so ist der Satz 'Ich=Ich' zwangsläufig schon logisch-tautologisch garantiert. Im Text heißt es: "A=A ist ohne Zweifel ein logisch richtiger Satz, und insofern er das ist, ist seine Bedeutung die: *wenn* A gesetzt ist, so ist A gesetzt." (FICHTE Ia, 69) Nach Fichtes Auffassung entstehen aus der Konsequenz dieses Aktes des Setzens die zwei Fragen: Ist denn A gesetzt? — und inwiefern und warum ist A gesetzt, *wenn* es gesetzt ist — oder wie hängt jenes *Wenn* und dieses *So* überhaupt

---

<sup>292</sup> Vgl. dazu FICHTE Ia, 68.

<sup>293</sup> Vgl. dazu FICHTE Ia, 69ff.

zusammen? Behauptet man, dass der Satz 'Ich=Ich' in der Tat äquivalent zu 'Ich bin Ich' sei, so muss man eine 'Seiende Oberinstanz' voraussetzen, die den Inhalt des Satzes 'A=A' durch den Akt des 'Setzens' erstmals als 'Ich=Ich', garantiert. Das Argument Fichtes basiert auf der Vermutung, diese 'Oberinstanz' mit dem Satz 'Ich bin Ich' identifizieren zu können. Auf der Ebene dieser Oberinstanz, nämlich der Wissenschaftslehre, könnte nicht nur der Satz 'Ich=Ich', sondern auch der Satz 'A=A' in seiner Ableitbarkeit garantiert werden.<sup>294</sup> Damit entpuppt sich aus Fichtes Perspektive der Satz 'Ich bin Ich' als der Satz der Wissenschaftslehre, weil diese den Satz der Logik oder der 'Satz der Identität' gewährleistet.

Laut Fichtes Argument beruht die Erklärung dieses Prozesses auf der Konzeption des 'Setzens'. Indem das 'Ich sich selbst setzt' garantiert es den Satz 'A=A'. Diese Operation erklärt sich folgendermaßen: Das Ich (A1 der Formel  $A1=A2$ ) *setzt* sich selbst, nämlich 'das zweite Ich' (A2 in der Formel  $A1=A2$ ), absichtlich durch eine *Handlung*. Was Fichte mit der Formulierung 'Akt der Selbstsetzung' ins Visier genommen hat, ist in der Tat, aus dem spinozistisch-kantschen Blickwinkel betrachtet, der Akt der 'Reflexion', die das *res cogitans* oder das 'Subjekt' mit sich selbst unternimmt. Die 'Reflexion' erweist sich in diesem Kontext als transzendental-reflexiver Akt der Selbstbezüglichkeit. Das, was Fichte das 'Setzen' nennt, soll diesen Reflexionsakt des 'selbstbezogenen Ich' a priori, d.h. ohne jeglichen Bezug auf die 'Erfahrung' oder auf die äußerliche Welt realisieren. Das 'Ich', die 'subjektive Realität' oder das *res cogitans*, generiert aus sich selbst durch den formellen Akt der 'Handlung', nämlich der Reflexion, eine 'objektive Realität', eine *res extensa*, die im Grunde genommen sich als eine Widerspiegelung von sich selbst erweist. Im Moment der Selbstreflexion entpuppt sich das 'Ich' in seiner reflexiven Gleichheit mit sich selbst. Das 'Ich' ist gleichzeitig in dieser Operation 'projizierende' und 'widergespiegelte' Instanz anders formuliert 'denkende' und 'gedachte' Realität. Es spielt sowohl eine aktive als auch eine passive Rolle in der formellen Struktur der Reflexion. In dieser handelnden Widerspiegelung von sich selbst, also im cogitativen Prozess seiner Reflexion, entpuppt sich 'das ursprüngliche Ich' (A1) gleichzeitig als generierende *Handlung* und generierte *Tat* (A2). Es ist gleichzeitig subjektive aktive hervorbringende (A1) und objektive passive hervorgebrachte (A2) Realität. Und entspricht einer Instanz, die in sich, spinozistisch formuliert, sowohl die 'natura naturans' als auch die 'natura naturata' impliziert. Das 'Ich' erscheint als 'Ursprung' und 'Ursache' von sich selbst, letztendlich als 'Form' und

---

<sup>294</sup> Vgl. dazu FICHTE Ia, 69.

'Gehalt' der handelnden Struktur. Dieses Erkenntnisverfahren der 'Selbstbezogenheit des Ichs' wird von Fichte deswegen als *Tathandlung* bezeichnet. Es ist eine handelnde Strukturierung, deren Intention es ist, sich selbst zu fundieren und als Wirkung eine Subjekt-Objekt-Strukturierung zu erzeugen, deren Anfang die Selbstwiderspiegelung des Subjekts, des ursprünglichen Ichs, war. Das 'Ich' als 'Sich-selbst-Setzen' ist zugleich Subjekt und Objekt (S ist P), Voraussetzung und Ergebnis des Handelns/Denkens.

Diese 'Selbstbezüglichkeit des Ichs', das in sich 'Form' und 'Gehalt' einschließt, erweist sich also als die Struktur dessen, was Fichte 'das absolute Ich' nennt und hat überhaupt nichts mit der äußerlichen Welt zu tun, weil sie nämlich *a priori* deduziert, also ohne jegliche Referenz auf die äußerliche Welt, auf 'Sinnlichkeit' oder auf 'Wahrnehmung' entwickelt wurde. Durch den Akt der Tathandlung, nämlich durch den Akt der reflexiven Selbstwiderspiegelung des Ichs, wird die 'Grundstruktur' der Wissenschaftslehre, nämlich 'das absolute Ich', *a priori* definiert. Dieses 'absolute Ich' erweist sich als unabhängig von jeder Äußerlichkeit, da es unabhängig von der Welt erzeugt wurde.

Entscheidend ist es in diesem Verfahren anmerken zu können, dass Fichte eine Synthesis von 'subjektiver' und 'objektiver Realität' im Rekurs auf ein übersinnliches, *a priori* bewiesenes 'absolutes Ich' ableitet, das als *ontologischer* Garant der gesamten Realität auftreten soll. Die 'Realität' ist ontologisch, d.h. in ihrer existentiellen Möglichkeit von diesem 'absoluten Ich' abhängig. Außerhalb dieses Ichs gibt es keine Realität, besonders wenn man annimmt, dass dieses 'absolute Ich' die Grundlage aller existenten Realität ist. Was existiert (A2 als Nicht-Ich), wird von diesem Ich 'gesetzt', bzw. steht ihm gegenüber als 'entgegengesetztes Bild von sich selbst', als eine objektive Realität, die aus dem formellen Akt der Reflexion erzeugt wurde.

Den 'unbedingten Grundsatz', wonach Fichte suchte, um das gesamte System der Wissenschaften gewährleisten zu können, wenn man den Akt der Selbstbezüglichkeit des handelnden Ichs als Ursprung der Struktur in Betrachtung zieht, fasst er, wie bereits Jacobs feststellte,<sup>295</sup> in folgenden Sätzen zusammen: "Das Ich setzt sich selbst, und es *ist*" (FICHTE Ib, 96) oder "Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Seyn" (FICHTE Ib, 98). Die Tathandlung besteht aus einer 'Handlung', die am Ende des Prozesses ein 'Sein' generiert.

Auf den ersten Blick hat man den Eindruck, dass Fichtes Argument der 'Tathandlung' ein rein kritisches Argument sei. Die Entfaltung seiner Argumente scheint

---

<sup>295</sup> Vgl. FICHTE DKA I, 816.

*prima vista*, ein Doppeltes erreicht zu haben. Auf der einen Seite sieht es so aus, als ob er im Rekurs auf dieses reflexive sich selbst setzende Ich mit einem Schlag die 'vorkritische Metaphysik' von Descartes und Spinoza überwunden hätte. Auf der anderen Seite scheint er mit dem 'Theorem der Wissenschaftslehre' das kritische System Kants auf einem sicheren Grund fundiert zu haben.

Im Grunde genommen wird jedoch das cartesische Argument des 'cogito ergo sum', von Fichte wiederholt und ist bei Spinoza ebenfalls präsent, welches von der Annahme ausgeht, dass aus dem Akt der 'Reflexion' ein 'Sein' abgeleitet werden kann. Indem es 'formell gedacht' wird, wird gleichzeitig 'Existenz' im Rückgriff auf ein 'ergo' geschaffen. Deswegen kann er davon sprechen, dass seine "Wissenschaftslehre also absolute Totalität [hat]. **In ihr führt das Eins zu Allem und Alles zu Einem.** Sie ist aber die einzige Wissenschaft, welche vollendet werden kann." [Hervorhebung M. G.] (FICHTE Ia, 59) Das 'Ich' ist der Ursprung des 'Hen kai pan', des 'Seins', und die 'Tathandlung' entpuppt sich im Grunde genommen als eine Aktivität, die das Ich mit sich selbst tut, nämlich ein Akt des sich 'Vorstellens', der als Produkt 'die Existenz', das 'Ich bin' für das 'Ich', erzeugt. Indem aber dieses 'reflexive absolute Ich' in sich das 'Eins und Alles' aller Wissenschaften sein soll und gleichzeitig der ontologische Garant für sich selbst und für die äußerliche Welt sein muss, stellt es sich auf dieselbe Ebene der Substanz Spinozas. Es erweist sich erstens als 'unbegründeter Ursprung' von sich selbst, als 'causa sui' und als unendliches und unhintergebares Prinzip aller Prinzipien. Zweitens ist dieses 'Ich' eine Instanz, in welcher sich *res cogitans* und *res extensa* verbinden und die gleichzeitig den Grund von 'Denken' und 'Sein' in sich selbst hat, eine Mischung von 'res cogitans' und 'natura naturans' und gleichzeitig 'res extensa' und 'natura naturata'.<sup>296</sup> Eine Instanz, die 'denkt' und 'schafft'.

Was Fichte im Grunde genommen mit dem Grundsatz der Wissenschaftslehre vor Augen hat, ist nämlich erstens, dass die logische Formel der Identität als Akt der Reflexion verstanden werden kann; zweitens, dass das Theorem des 'Ich bin Ich' ohne jede Bezugnahme auf eine objektive Äußerlichkeit a priori deduziert werden kann, und drittens, und dieses ist das Entscheidende, damit man die Position Hölderlins verstehen kann, dass aus dem bloßen formellen reflexiven Akt ein 'Sein', ein 'Gehalt' *generiert* werden kann.

---

<sup>296</sup> Dieses entspricht vollkommen der Definition Spinozas des Begriffs von *causa sui*, wie er in seiner *Ethik* formuliert. "Per causa sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens." SPINOZA 1999, 4.

Hölderlin versteht die Deduktionsprozedur von dem Satz 'A=A' über den davon abgeleiteten Satz 'Ich=Ich' bis zum 'Ich bin Ich' nicht als rein logisches Verfahren, sondern er erkennt, dass, indem ein 'bin' ins Spiel gesetzt wird, Fichtes Deduktionsproblematik auf einer *ontologischen* Ebene behandelt werden muss. Er denkt schon von Anfang an anders als Fichte, weil er nämlich erkennt, dass ein ontologisches Problem zwischen 'Form' (A=A) und 'Inhalt' (Ich bin Ich) existiert und somit bringt er den Grundsatz der Wissenschaftslehre auf eine ontologische Ebene, auf die Fichte jedoch nicht kommt.

Die Annahme, die davon ausgeht, dass der formelle Akt der Selbstreflexion allein in der Lage ist, die ontologische Garantie für die Struktur der Tathandlung zu sein, erweist sich, aus der Perspektive Hölderlins betrachtet, als problematisch, weil erstens seiner Auffassung nach die reflektierende formelle Subjektivität nicht in der Lage ist, 'ihr eigenes Sein lediglich aus dem Akt des Setzens zu generieren'.<sup>297</sup> Der Sprung vom subjektiven Akt der Reflexion zum Theorem des 'Ich bin' setzt eine 'ontologische Autonomie' voraus, die bloß aus dem Reflexionsakt des sich selbst setzenden Ichs nicht hergeleitet werden kann. Hölderlin sieht, dass 'das konjugierte Sein' des Satzes 'ich bin' rein formell aus dem Akt der Reflexion nicht deduzierbar ist. Man kann aus dem Akt der Reflexion ein 'Sein' nicht ableiten, ohne zu behaupten, dass ein 'Sein' von Anfang an 'vorhanden' sei, denn dieses 'Sein' des Satzes 'Ich bin Ich' kann nicht 'aus dem Nichts' geschaffen werden, und das 'Setzen/Handlung' als Inbegriff des Reflexionsaktes ist nicht in der Lage, dieses effektiv zu realisieren. Um es zu verwirklichen, müsste das 'Setzen' ein 'Sein' voraussetzen und muss vor diesem 'Ich bin' angenommen werden. Weder von 'Ich' allein noch von dem transzendentalen Akt der Selbstbezüglichkeit ist ein 'Sein' ableitbar.

Geht man trotzdem von der Hypothese aus, dass dieses 'Ich' in der Lage ist, 'sein eigenes Sein' aus der bloßen rein formellen Widerspiegelung von sich selbst zu kreieren, wie häufig in der Forschung thematisiert wurde, dann ist dieses 'Ich' in der Tat kein 'Ich', sondern eine Instanz, die 'existiert' und gleichzeitig ihre eigene 'Existenz' erzeugt, d.h. 'Konsequenz' (*natura naturata*) und gleichzeitig 'Ursache' (*natura naturans*) ihres eigenen 'Seins'. Damit besitzt dieses 'Ich' den Status einer 'causa sui'. Es muss also auf

---

<sup>297</sup> In den 'Spinozabriefen' Jabobis ist diese Position deutlich zu sehen. Da steht: "Das **Seyn** ist keine Eigenschaft, ist nichts abgeleitetes von irgendeiner Kraft; es ist das, was allen Eingenschaften, Beschaffenheiten und Kräften zum Grunde liegt; das, was man durch das Wort Substanz bezeichnet, wovor nichts gesetzt werden kann und das Allem vorausgesetzt werden muss. [...] Das Denken, das blos eine Eigenschaft, eine Beschaffenheit der Substanz ist, kann in keinem Sinne die Ursache der Substanz [des Seins] sein." [Hervorhebung M. G.] JACOBI We I.1, 59.

derselben Ebene interpretiert werden wie die 'Substanz' Spinozas, wird jedoch von Fichte nur anders benannt. Indem 'das absolute Ich' für Hölderlin auf derselben Ebene der 'selbstverursachenden Substanz' behandelt wird, entpuppt es sich selbst als 'Konstrukt', als Produkt eines logischen Formalismus, das mit dem 'lebendigen Sein' der 'Natur' nicht gleichgesetzt werden kann. Die 'Substanz' hat die ontologische Autonomie, die das Ich nicht besitzt, sie generiert aus sich selbst, indem sie 'denkt' und 'will', nur 'endliche' und 'unendliche' *Dinge*. Als 'denkendes Ding' generiert sie extensive oder attributive formelle 'Dinglichkeit', aber nicht 'Leben', nicht 'Sein' - nur Widerspiegelung von ihrer 'Form'.

Für Hölderlin erweist sich die 'ontologische Selbstgenügsamkeit des Ichs', ebenfalls wie die spinozistische selbstverursachte Substanz für Heine, als reine Theorie, als eine Architektonik von logischer Axiomatik, besonders wenn man diese ontologische Problematik, die hier auftaucht, vitalistisch interpretiert. Man fängt an, diese Position Hölderlins gegen Fichte, die aber von Heine abgeleitet ist, zu verstehen, wenn man den an Hegel adressierten Brief, datiert von 26. Januar 1795, ins Spiel bringt.

**...sein [Fichtes] absolutes Ich (=Spinoza Substanz) enthält alle Realität; es ist alles, und außer ihm ist nichts;** es gibt also für dieses abs. 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 auch 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 hab' ich kein Bewußtsein, und insofern ich kein Bewußtsein habe, insofern bin ich (für mich) nichts, also das absolute Ich ist (für mich) Nichts. [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA III, 176)

Wenn das 'absolute Ich' wirklich sich als 'absolut' erweist, dann muss es in sich selbst die gesamte Totalität 'für sich selbst' und 'in sich selbst', ohne Rekurs auf ein anderes, fassen. Es muss eine selbstgenügsame Strukturierung sein, die alles in sich enthält, und es muss dieses tun, ohne die äußerliche Realität vor sich zu haben. Das 'absolute Ich' muss also *ontologisch autonom* sein. Das Problem zeigt sich aus der Perspektive Hölderlins folgendermaßen: Nimmt man an, dass dieses 'Absolute Ich=Spinoza Substanz' als allumfassende Struktur existiert, dann kann man ihm kein 'Ich' zusprechen. Denn die Idee eines reflexiven 'Ichs' ist auf die 'Objektivität' angewiesen, und somit braucht das 'Ich' das 'außen', damit es sich als 'Ich' selbst, als reflektierendes 'Bewusstsein' erkennen kann: "ein Bewusstsein ohne Objekt ist aber nicht denkbar" (HÖLDERLIN KA III, 176). Im 'Urtheil und Sein' wird dieselbe Idee wiederholt "Wie kann ich sagen: Ich! ohne Selbstbewußsein?" (HÖLDERLIN KA II, 503) Hölderlin geht von der Behauptung aus, dass der Inhalt der Ideen, die im Akt der Reflexion vorkommen, auf eine objektive Realität angewiesen ist und nicht allein aus

dem subjektiven Akt produziert werden können. Die 'Form' der Ideen bezieht sich immer auf einen 'Inhalt', der aus der bloßen 'Form' nicht generiert werden kann. Das Subjekt ist nicht in der Lage, *ontologisch* aus dem Akt der Reflexion den Inhalt dieser objektiven Realität zu generieren. Deswegen ist das 'Ich' auf die 'objektive Welt' angewiesen, denn es selbst kann sein eigenes 'Sein' nicht generieren. Den 'Inhalt' der Gedanken kann es aus sich selbst schaffen, ohne vorher aus einem 'Sein' hergeleitet worden zu sein. Nimmt man den Inhalt als ein 'Ich bin', dann ist klar, warum das 'Ich' aus einem äußerlichen 'Sein' sein eigenes 'sum' herleiten muss.

Noch ein zweites Argument wird von Hölderlin hier gegen das Theorem des absoluten Ichs eingeführt. Betrachtet man dieses 'absolute Ich' *zeitlich*, erweist es sich als *sterblich* und damit als 'beschränkt'. Ein 'beschränktes absolutes Ich' kann nicht existieren, besonders wenn man davon ausgeht, dass dieses 'Absolute' auf derselben Ebene wie die 'substantia absoluta infinita' Spinoza verstanden werden soll. Ein 'Ich', so Hölderlin, kann nicht in diese Position eingeführt werden, denn die Idee eines 'Ichs' setzt schon dadurch die Idee einer zeitlichen 'Beschränkung' voraus, dass dieses 'Ich' 'zeitlich beschränkt' oder *sterblich* ist. Aufgrund dessen ist es in der Lage, die Stelle von etwas 'Absolutem' zu übernehmen. Ein 'zeitlich beschränktes Ich' ist ebenfalls nicht in der Lage, etwas 'Unendliches' aus sich selbst zu generieren.

Hölderlin fragt sich in der Tat erstens: Wie kann man aus einem 'Ich' ein 'sein' generieren? Zweitens: Wie kann das 'Ich' sein eigenes Leben schenken und drittens, wie ist es möglich, aus einem zeitlich beschränkten 'absoluten Ich' der ontologische Garant für sich selbst und für die 'objektive Realität' zu sein? Bringt man Hölderlins vorige Lektüre ins Spiel, so muss die Frage lauten 'Wie kann ich mein existentielles Dasein, d.h. mein Selbstbewusstsein oder mein lebendiges 'Ich bin' ohne jegliche Bezugnahme auf ein äußerliches lebendiges 'Sein' entwickeln?' Wie kann ein 'Ich' behauptet werden, das seiner selbst bewusst ist, aber dieses Bewusstsein nicht auf die Wahrnehmung rekurrieren kann? Um es mit Hölderlins Worten auf den Punkt zu bringen, stellt sich die Frage: "[warum] muß denn der Mensch an **Gewandtheit der Kraft und des Sinnes verlieren**, was er an vielumfassendem Geiste gewinnt? [da man davon ausgehen muss, dass] doch keines nichts ohne das andere [ist]". [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 521)

Aus der Perspektive Hölderlins betrachtet, entwickelt sich noch ein drittes Problem. Indem diesem 'absoluten Ich' kein 'Selbstbewusstsein' zugesprochen wird, steht es in derselben Position der 'Substanz' Spinozas, die die Welt aus sich generiert, jedoch

seiner selbst nicht 'bewusst' ist. Indem das 'Ich' sich in die Position der 'Substanz' hineinsetzt und damit sich selbst als 'absolutes Ich' betrachtet, ist dieses 'Ich' nicht in der Lage zu sagen, dass es 'Bewusstsein' hat, denn die 'Substanz' kann ihrer selbst nicht bewusst sein. Als 'absolutes Ich', d.h. als Substanz, ist 'das Ich [von sich] selbst nicht bewusst'. Behauptet man darüber hinaus, dass dieses 'Ich' als 'substantielles absolutes Ich' beweisbar wäre, würde es sich seiner eigenen Existenz nicht bewusst sein. Es würde nicht in der Lage sein, sich selbst als 'Ich' zu erkennen. Damit würde dieses 'Ich', wenn man es mit dem 'absoluten Ich' gleichsetzt, als 'nichts' erscheinen. Da das Theorem des absoluten Ichs a priori deduziert wird, kann das Ich nicht auf die 'Wahrnehmung' rekurrieren, um seine eigene Existenz zu überprüfen. Es muss rein transzendental sein 'Sein' gewinnen. Das erweist sich als noch ein Grund, warum Hölderlin Fichtes reines 'absolutes Ich' als reines Konstrukt qualifiziert. Ein 'absolutes Nichts' würde für Hölderlin bedeuten, dass 'das Sein' auf derselben Ebene des 'Nichts' behandelt werden könnte. Setzt man die bewusstlose 'Substanz' Spinozas mit dem 'absoluten Ich' gleich, dann entpuppt sich dieses 'Absolute Ich=Substanz' als 'nichts'. Der 'absolute Axiomatismus' Spinozas entpuppt sich im Grunde genommen für Hölderlin als ein 'übersinnlicher Nihilismus' Fichtes und die Struktur des Absoluten Ichs als 'leer', denn daraus scheint es ihm nicht möglich, 'Ich' oder 'Sein' kohärent zu generieren. Fichtes Lehre des 'sich selbst setzenden Ichs' bleibt infolgedessen für Hölderlin inkonsistent, weil seiner Auffassung nach diese ontologische Problematik von ihm verachtet wird. Indem Fichte die argumentative Struktur des 'Absoluten Ichs' von der Konzeption der Substanz Spinozas nicht überzeugend unterscheidet, verwickelt er sich selbst in die philosophische vorkritische Diskussion, die die Philosophie Spinozas und Descartes' prägt. Es scheint Hölderlin deswegen nicht angebracht, Fichtes 'absolutes Ich' von der Konzeption der 'Substanz' von Spinoza zu trennen. Diese Vermutung Hölderlins wird von Fichte bezeugt, denn er identifiziert sein 'absolutes Ich' mit der 'Substanz' Spinozas: "Insofern das Ich betrachtet wird, als den ganzen, schlechthin bestimmten Umkreis aller Realitäten umfassend, ist es *Substanz*". (FICHTE Ib, 142)

Das ontologische Prinzip Hölderlins, anders als bei Fichte, setzt die Konzeption des 'Lebens' und des 'Seins' voraus. Dieses Prinzip wird von ihm mit dem Begriff der 'Natur' gleichgesetzt. Die 'Natur' besitzt bei Hölderlin eine ontologische Autonomie und ist gleichzeitig lebenspendende Instanz. Sie erweist sich als lebendige Objektivität, als keine 'Substanz', kein 'Ich', als keine 'Subjektivität' und kein 'Absolutes', wie er selbst in dem Brief an Hegel berichtet: das 'Absolute Ich [ist] (=Spinozas Substanz)

(HÖLDERLIN KA III, 176).<sup>298</sup> Die 'Natur' ist ein reines Τὸ ὄν, ein 'Seyn schlechthin' aus dem der Mensch sein selbstbewusstes 'Ich bin' herleiten kann. Diese von den Vorsokratikern entwickelte Konzeption der Natur entspricht vollkommen der, die Hölderlin in Bardilis, Heinses, Jacobis und Platons Werken gelesen haben konnte.

Das Theorem des 'absoluten Ichs' scheint Hölderlin nur machbar im Rückgriff auf die Idee des 'Seins' und nicht lediglich aus dem Akt der Reflexion des 'Ichs'. Die Plausibilität der epistemischen Fundierung der Wissenschaften beinhaltet eine ontologische Problematik, die nicht ignoriert werden soll, welche als Vorbedingung des Reflexionsaktes interpretiert werden muss und nur im Rekurs auf die Form des Denkens gelöst werden kann. Fichtes Argumentation ignoriert die Problematik des 'Lebens', nämlich die ontologisch-existentielle Problematik des Theorems und potenziert die Rolle der denkenden Subjektivität so sehr, so dass die 'Vernunft' auf derselben Ebene wie 'Gott' behandelt wird.

In der Endfassung des 'Hyperion' schreibt Hölderlin, dass "Der Mensch aber ein Gott [ist], sobald er Mensch ist". (HÖLDERLIN KA II, 89) Das Theorem des 'absoluten Ich' scheitert, weil Fichte seine Argumentation aus einem 'a priori Ich' entfaltet, als könnte er die Stelle eines unendlichen Gottes übernehmen, und dieses kommt deshalb zustande, weil das 'Ich' sich selbst nicht als ein 'Ich bin' kennt.

In der endgültigen Fassung des 'Hyperion' kritisiert Hölderlin Fichte auf der Basis dessen, was er in seinen Lektüren rezipiert hatte und benennt sehr deutlich, aus welchem Prinzip er gegen den Rationalismus Fichtes polemisiert: Da heißt es: "...inzwischen bricht er auseinander und **treibt hin und wieder seine Künste mit sich selbst**, als könnt' er, wenn es einmal sich aufgelöst, **Lebendiges zusammensetzen wie ein Mauerwerk**; aber es macht ihn auch nicht irre, wenn nichts gebessert wird durch all **sein Tun; es bleibt doch immerhin ein Kunststück, was er treibt.**" [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 54)<sup>299</sup> Die Formulierung 'Kunststück' aktualisiert die Heinsesche/Jacobische Kritik an Spinoza und Kant und rückt die Problematik nicht nur

---

<sup>298</sup> Die Gleichsetzung von Fichtes Absolutem Ich mit der Substanz Spinozas ist eine Position, die anscheinend nicht nur von Hölderlin vertreten wurde, sondern ebenfalls von einem angeblichen Freund Fichtes namens 'Weisshuhn'. Schiller attestiert in einem Brief vom 20. 08. 1794, dass "Fichtes in Jena bald einen harten Stand zu bekommen [scheint]. Er hat einen alten guten Freund von Leipzig her, Weisshuhn, hierher nach Jena zu ziehen veranlaßt, der ein sehr philosophischer Kopf seyn soll. Dieses Weisshuhn ist aber sehr hart hinter dem Fichteschen System her, erklärt es rund heraus für einen **subjectiven Spinocism**, und wird dagegen schreiben. Ich habe selbst ihn noch nicht kennen lernen können [...]" [Hervorhebung M. G.] SCHILLER SW XI, 749 (Brief 360) Ein wichtiges Element in diesem Brief scheidet uns bemerkenswert, nämlich die Formulierung 'Subjektiver Spinocism', die ganz genau Hölderlins Position gegenüber Fichtes Philosophie wiedergibt.

auf eine ontologisch-existential-vitalistische Ebene, sondern zeigt mit aller Deutlichkeit, dass das, was Fichte rein logisch aufbauen will, 'Leben' involviert.

Bleibt man bei Spinoza, so ist die Problematik des Lebens nicht gelöst, denn bei ihm kann man maximal über 'endliche oder unendliche Existenz' sprechen, aber weder zur Idee eines lebendigen Selbst-bewusst-seins noch eines 'selbstfühlenden lebendigen Sum' kommen, da 'Existenz' - deduktiv-logisch gedacht - mit Hilfe von einer Apparatur von Definitionen im Bereich der Endlich-/Unendlichkeit diskutiert werden und damit nicht auf die Idee des 'Seins/Lebens' kommen kann.

Dadurch, dass man, wie Heine konzipierte, in einem künstlichen Existenzialismus gefangen bleibt, wie Spinoza es getan hat, so kann man zwischen 'Stein' und 'Lichtstrahl' nicht unterscheiden, da sie beide in seinem System als 'Ausdehnung' oder 'Extension' einer unendlichen Substanz gedacht werden müssen. Indem das 'absolute Ich' sich als Substanz entpuppt, ist es nur in der Lage, *res extensa* zu kreieren, d.h. die 'Form' seines Denkens auszudehnen, aber den Inhalt der Gedanken nicht zu generieren. In diesem Kontext entpuppt sich die äußerliche Welt für das denkende Ich nur als 'Form' seiner selbst, als eine 'Wüste von Dingen', und die 'Wissenschaftslehre' entpuppt sich in der Tat als 'leere Lehre'. "Dir gilt deine neue Lehre. Über dir und vor dir ist es freilich **leer** und öde, weil es in dir **leer** und öd' ist." [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 55) Das 'formelle Ich' entpuppt sich für Hölderlin als 'Luftgeist'.<sup>300</sup> Sein Unternehmen scheint Hölderlin im Rückgriff auf eine Metapher des mythologischen Ikarus zu beschreiben, der 'mit metaphysischen Flügeln' (HÖLDERLIN KA III, 244), wie Hölderlin Fichte qualifiziert, in die 'Sonne' fliegt und dort seinen Tod findet.

Indem er die Problematik eines objektiv Lebendigen als Voraussetzung für eine vernehmende Subjektivität sieht, findet er das versöhnende Prinzip zur Überbrückung der 'exzentrischen Bahn' und damit den Weg zur Überbrückung der Paradoxie von 'Subjekt' und 'Objekt' im Rekurs auf die Idee des Lebens. Er lehnt Fichtes Überdimensionierung der Wichtigkeit von dem Akt des Denkens und gleichzeitig die Überdimensionierung der Rolle eines absoluten cogitativen formellen Ichs ab.

Für Hölderlin muss der 'Mensch' seine 'Menschlichkeit' durch die Wahrnehmung im Kontakt mit dem Außen lernen, d.h. im Kontakt mit dem lebendigen 'Seyn der Natur' gewinnen. Der Terminus 'Mensch' entspricht genau Hölderlins Vorstellung von

---

<sup>299</sup> Claudia Kalász hat bereits auf diese Stelle Hyperions, in welchem Hölderlin gegen Fichte polemisiert, aufmerksam gemacht. Vgl. KALASZ 1988, S. 7.

<sup>300</sup> Heine nutzt im 'Ardinghello' den Terminus 'Luftgestalt' als Synonym für 'Sinnlosigkeit'. Vgl. dazu HEINSE SW IV, 64.

'Selbstbewusstsein' und setzt den Begriff des 'Lebens' voraus. Der 'Mensch' ist ein lebendiges Wesen, das sich seiner 'Lebendigkeit' bewusst ist. Das passiert, indem er 'das Außen', die objektive lebendige Welt, das mysteriöse äußerliche 'lebenspendende Sein' als Voraussetzung alles weltlichen Lebens interpretiert. Er gewinnt seine Konzeption des 'Ich bin' in der Harmonie der inneren Seite mit der Wahrnehmung der lebendigen Äußerlichkeit. Für Hölderlin setzt ein 'selbstbewusstes Ich' die 'Erfahrung des Fühlens' eines lebenspendenden subjektlosen 'Sein' voraus, das seinerseits ebenfalls *lebendig* sein muss, damit der 'Mensch' sich selbst als 'selbstbewusste Lebendigkeit' anerkennen kann. Die Position dieses lebenspendenden 'Seins' kann weder die 'Substanz' noch das 'absolute Ich' erfüllen, denn sie erweisen sich, wie Hölderlin sie in Jena interpretiert, als formelle Konstruktionen.

Die mysteriöse 'Harmonie des Lebens', die das äußerliche und innerliche Leben verbindet, d.h. die dialektische 'Exzentrizität' des menschlichen Daseins, die der 'Mensch' mit dem 'Sein' *ästhetisch* verbindet, setzt eine liebende/lebendige Äußerlichkeit voraus, die im philosophischen Verfahren Fichtes beiseite gelegt wurde, denn er leitete sein absolutes Ich a priori ab und ließ damit keinen Raum für die 'Wahrnehmung', für die Konstitution eines lebendigen Selbstbewusstseins. Es ist in diesem Kontext verständlich, weshalb Hölderlin die Rolle des 'Menschen' gegenüber dem bloßen operativen Begriff des substantiellen 'absoluten Ichs' akzentuiert.

In dem 'Prosa-Entwurf zur Metrischen Fassung des Hyperion', der in Jena um die Jahreswende 1794/95 geschrieben wurde, fundiert Hölderlin die urharmonische mysteriöse Erfahrung des herakliteischen Paradoxons, die Hyperion in der jonischen Philosophie findet und die gleichzeitig die Exzentrizität des menschlichen Bildungsweges charakterisiert, in Anlehnung an die Idee einer 'äußerlichen beseelten Materie' und im Rekurs auf die Konzeption der 'Liebe'.

Ich weiß, daß nur Bedürfnis uns dringt, der Natur eine Verwandtschaft mit dem Unsterblichen in uns zu geben und **in der Materie einen Geist zu glauben**, aber ich weiß, daß dieses Bedürfnis uns dazu berechtigt, **ich weiß, daß wir da, wo die schönen Formen der Natur uns die gegenwärtige Gottheit verkündigen, wir selbst die Welt mit unsern Seele beseelen, aber was ist dann, das nicht durch uns so wäre wie es ist? Laß mich menschlich sprechen [...]** Wir können den Trieb, uns zu **befreien**, zu veredeln, fortzuschreiten ins Unendliche, nicht verleugnen – das wäre **tierisch**, wir können aber auch den Trieb bestimmt zu werden, zu empfangen, nicht verleugnen, das wäre nicht **menschlich**. **Wir müßten untergehen im Kampfe dieser widerstrebenden Triebe. Aber die Liebe vereinigt sie. [...]** So zu **lieben ist menschlich. Jenes höchste Bedürfnis unseres Wesens, das uns dringt, der Natur eine Verwandtschaft mit dem Unsterblich in uns beizulegen, und in der Materie einen Geist zu glauben, es ist diese Liebe.** [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 207 ff.)<sup>301</sup>

<sup>301</sup> Später wird Hölderlin seine Auffassung von Kants Philosophie gegenüber dem Bruder sehr deutlich äußern, die häufig in der Forschung unverständlicherweise als Lob verstanden wird. "Kant ist der Moses unserer Nation, der sie aus der ägyptischen Erschlaffung **in die freie einsame Wüste seiner Spekulation**

Hölderlin charakterisiert den Prozess der 'Menschwerdung' als 'Befreiungsprozess'. Dieser 'Erkenntnis Augenblick', durch welchen der Mensch sich selbst als bewusstes 'Dasein' anerkennt und damit gleichzeitig als lebendiges 'Dasein' sich selbst harmonisch jedoch dem göttlichen 'Sein' gegenüber entgegengesetzt, erweist sich für Hölderlin als ein unerlässlicher Augenblick, denn dadurch extrapoliert der Mensch nicht nur das Reich des bloßen Animalischen, sondern ist in der Lage, sich selbst außerhalb des Binomiums Subjekt/Substanz zu betrachten. Der Mensch entdeckt sich als freier Mensch 'in dem Moment', in welchem er sich weder als bloß a priori apperzeptive Subjektivität sieht, noch als Marionette von einer übersinnlichen Substanz determiniert ist. Genau dadurch, dass der Mensch als Mensch und deshalb weder als bloß apperzipirendes 'Subjekt' noch als 'Gott' selbst agiert, kann er seine 'Rezeptivität', das 'Empfangen', von außen nicht leugnen. Dieser Gedanke steht in voller Kongruenz mit der Konzeption des Lebens, das Bardili in seinem Werk 'Epochen' in Bezug auf die Trias 'Luft/Daimon/Athem' entwickelt. Er steht ebenfalls in Kongruenz mit der Konzeption der Sinnlichkeit von Heinses 'Ardinghello', die der Autor im Rekurs auf die Idee der Wahrnehmung der 'Naturelemente' entwickelte.

Die argumentative Linearität, die bei der Kritik des spinozistischen Systems anfängt, wie sie im Werk Jacobis und Heinses dargestellt worden ist, ermöglicht ihm, die Kritik an 'dem absoluten Ich' Fichtes in Jena in das Gewebe des literarischen Textes zu integrieren. Nach seiner Auffassung gewinnt der Mensch seine Humanität, indem er durch das 'Empfangen von außen', d.h. durch das 'Fühlen von außen' selbst a posteriori und damit durch die sinnliche Erfahrung zu einer 'selbstbewussten' Existenz kommt und damit sich selbst zu befreien lernt, sich durch die Sinne als selbstbewusstes 'Sum' anerkennt. Es geht ihm deswegen nicht darum, die Menschlichkeit ohne jegliche Bezugnahme auf die äußerliche lebendige Welt in der unbewussten Subjekt/Substanz oder im 'absoluten Ich' zu fundieren, sondern sie in der Gewissheit der existentiellen durch die Sinne gewonnenen Idee des 'Sum' und damit in Übereinstimmung mit dem, was er in Heinses/Jacobi findet, poetisch zu fundieren.

Die 'Liebe' hat die Funktion in Hölderlins Modell, die 'äußerliche Natur' mit dem 'Menschen' zu verbinden. Das kommt dadurch zustande, dass der Mensch durch sie dazu gebracht wird, an 'einen Geist in der Materie' zu 'glauben', d.h. das magnetisch-erotische heinsesche-empedokleische lebendige Prinzip der Realität zu 'fühlen'. Indem

---

**führt, und das energische Gesetz vom heiligen Berge bringt."** Brief an den Bruder (vom 31. Dez. 1798 bzw. 01. Januar 1799) HÖLDERLIN KA III, 331.

er dieses tut, entdeckt er sich selbst mysteriöserweise, um mit Heirse zu sprechen, als Teil dieses *lebendigen* Ganzen.<sup>302</sup> Durch dieses Erlebnis der geistigen Materie und damit durch die innere Empfindung *des Geistes in der Materie* zeigt sich das ursprüngliche 'Sein' für den Menschen in der höchsten Form seiner Äußerlichkeit (um mit Jacobi/Heirse zu sprechen als 'Du'/'Welt'), und in diesem Moment des sinnlichen Erlebnisses des Äußeren erfährt der Mensch sich selbst unmittelbar als 'Verwandter' dieses ursprünglichen *lebendigen* 'Seins'.<sup>303</sup> Er ist in der Lage, in diesem Moment sich als Teil dieses kosmischen Prozesses anzuerkennen.

Durch den Erfahrungsprozess des Ganzen ist der Mensch dem Göttlichen (dem Sein), das in der Natur aufblüht, am nächsten, weil er sich selbst als *lebendige* 'Existenz' anerkennt und sich damit weder als 'Gott' noch als 'Subjekt', sondern als 'selbstbewusstes *göttliches* Sum' entdeckt. Deswegen spricht er parmenideisch: "das höhere Urbild aller Einigkeit, / Es scheint uns wider in den friedlichen / Bewegungen des Herzens [zu begegnen]." (HÖLDERLIN KA II, 211) Das 'Religare' mit dem ursprünglichen lebendigen 'Sein' erweist sich für Hölderlin als eine *ästhetische Perzeption der seienden Welt*, durch welche der Mensch der äußerlichen lebendigen Welt durch die 'Wahrnehmung' begegnet.<sup>304</sup> Das bedeutet aber nicht, dass Hölderlin vollständig auf die 'Vernunft' verzichtet.

Wir sollen unsern Adel nicht verleugnen, wir sollen das Vorbild alles **Daseins in uns** rein und heilig behalten. Der Maßstab, woran wir die Natur messen, soll grenzenlos sein, und unbezwinglich der Trieb, das formlose zu bilden, nach jenem Urbilde, das wir in uns tragen, und **die widerstrebende Materie** dem **heiligen Gesetze der Einheit** zu unterwerfen. Aber desto bitterer ist freilich der Schmerz im Kampfe mit ihr, desto größer die Gefahr, daß wir in Unmut die Götterwaffen von uns werfen, dem Schicksal und **unseren Sinnen** uns gefangen geben, **die Vernunft verleugnen**, und **zu Tieren** werden – oder auch daß wir, **erbittert über den Widerstand der Natur, gegen sie kämpfen, nicht um in ihr und so zwischen ihr und dem Göttlichen in uns Frieden und Einigkeit zu stiften, sondern um sie zu vernichten, daß**

<sup>302</sup> Indem Hölderlin in der Materie an einen Geist 'glaubt' bzw. in Übereinstimmung mit Bardili, Heirse und Jacobi einen Geist in der Materie 'fühlt', überwindet er die inquisitorische Auffassung der christlichen Fundamentologie Cudworths und öffnet damit eine neue Perspektive, eine onto-theologische Auffassung der Vorsokratiker durch die ästhetische Erfahrung in einer poetischen Neu-mythischen Revitalisierung der Naturelemente zu verwirklichen.

<sup>303</sup> Vgl. Frag. von Empedokles DK B 21, Verse 7 ff. "Und im Groll regt sich alles verschiedengestaltet und zwiespältig im Streite, doch in Liebe eint es sich und sehnt sich zueinander."

<sup>304</sup> Im 'Ardinghello' baut Heirse, wie thematisiert wurde, seine Erkenntnistheorie im Rekurs auf die 'Sinnlichkeit' und auf den 'Verstand', auf der Hölderlin sicherlich seinen Gedankengang basiert. "Die Sinne allein zeigen uns [...] daß etwas außer uns da ist. Verstand ist die Wurzel der Sinne. **Von Sinn und Verstand alle unsere Erkenntnis**. Und was finden wir da? In uns gekehrt die wunderbare Sicherheit, daß wir **Wirkliches** und **kein Nichts sind**, und allen Grund haben zu denken und zu handeln. Außer uns Sonne, Mond und Sterne im unermeßlichen Äther, und Luft und Meer und Land voll unzählbarer lebendiger Dinge. Doch solche Menge Verschiedenheiten entdeckt nur das Auge, unser reichster, aber auch flachster Sinn; wir haben einen andern, der tiefer dringt und zu einfachern kömmt: das Gefühl. Kein Tier kann ohne dasselbe, aber ohne die andern Sinne bestehen. Und dieser Sinn erkennt? Warm und Kalt und Feucht und Trocken. Nichts weiter! denn alles Übrige fällt in eins von diesen; daraus besteht die unendliche Mannigfaltigkeit des Weltalls. Doch werden wir auch mit diesem so mächtig ergreifenden Sinn nur Oberflächen gewahr; allein tiefer in die Natur der Dinge können wir nicht eindringen, wenn wir nicht sie selbst werden." HEINSE SW IV, 292 ff.

**wir gewaltsam jedes Bedürfnis zerstören, jede Empfänglichkeit verleugnen, und so das schöne Vereinigungsband, das uns mit andern Geistern zusammenhält, zerreißen, die Welt um uns zu einer Wüste machen,** und die Vergangenheit zum Vorbild einer hoffnungslosen Zukunft. [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 206 ff.)

Die 'Vernunft' spielt in Hölderlins Poetologie eine wichtige Rolle, denn um 'Einigkeit zu stiften' und das 'Göttliche in uns nicht zu verleugnen', muss man auf die innere Seite rekurrieren, denn ohne sie ist es nicht möglich, eine plausible Konzeption der 'Freiheit' zu entwickeln. Gäbe es keine 'Vernunft', würde der 'Mensch' kontinuierlich von außen 'determiniert', und die Konstitution des 'Ich bin' wäre nicht möglich. Hölderlin warnt jedoch davor, alles im Rekurs auf eine übermächtige und 'leere Vernunft' zu erklären und die ontologische Garantie der äußerlichen Realität lediglich im Akt des formellen Denkens zu fundieren ohne auf die Wahrnehmung zu rekurrieren. Denn indem man dieses tut, transformiert man die äußerliche Welt in bloße widergespiegelte 'Form' der 'handelnden apperzipierenden Subjektivität'. Man verwüstet das Leben in der Welt, indem man auf der Konzeption basiert, dass die 'Welt' sich lediglich auf die Konzeption der 'Form' reduzieren lässt. Die Konstitution dessen, was mit dem Begriff 'Leben', 'Welt', 'Hen kai Pan' und 'Seyn' zum Ausdruck gebracht wird, lässt sich Hölderlins Auffassung nach, um mit Lawrence Ryan zu sprechen (Vgl. RYAN 1999, 106), weder 'theoretisch', nämlich als 'Form' des Wissens', noch praktisch, nämlich im 'Handeln', im 'Akt der Selbstbezüglichkeit' fundieren, sondern nur in Anlehnung an die 'Sinnlichkeit', in der menschlichen Bereitschaft die Äußerlichkeit zu empfangen und die 'Exzentrische Bahn' in der 'Mitte' zwischen 'Vernunft' und 'Welt' in einem 'Hen kai pan' zu konstituieren.

Geht man ferner davon aus, dass Hölderlin besonders seit seiner Lektüre von Heinses 'Ardinghello' an einer durch die Kunst vermittelten ästhetischen Erziehung des Volkes interessiert war, so erweist sich das Unternehmen der 'Wissenschaftslehre' für sein Projekt, wie Fichte es entwickelt hat, als völlig inkompatibel, denn sowohl die 'Sinnlichkeit' als auch die 'objektive Welt' werden dort lediglich aus der Form des Gedankens hergeleitet. Indem die weltliche Immanenz, die 'lebendige Objektivität', das reine 'Sein' der Eleaten Raum in Hölderlins Argumentation finden, gelingt es ihm, ebenfalls, Raum für die antike Philosophie innerhalb seiner Poetologie zu schaffen.

Die 'widerstrebende Materie dem heiligen Gesetz der Einheit zu unterwerfen' ist eigentlich die interpretative, schon überarbeitete Version dessen, was Hölderlin im Demetri/Ardinghello-Gespräch bei Heinse findet. Das 'Sein' Parmenides' und der 'Gott' Xenophanes wurden bei Heinse mit der 'Luft' Anaximenes', mit dem 'Feuer' Heraklits

und mit dem Νοῦς Anaxagoras' vereint, um die Idee einer lebendigen Äußerlichkeit im Rekurs auf die empedokleische Konzeption der Liebe von Empedokles zu gewinnen. Heinse funktionalisiert die 'phänomenische' ἀρχή der Jonier und die 'Seinsphilosophie' der Eleaten, um seine ästhetische Idee einer 'Einheit in der Vielfältigkeit' zu konstruieren. Damit begründet er die Basis seines 'ästhetischen Hylozoismus'.

Hölderlin unternimmt in Anlehnung an Heinses *Ardinghello* die Verteidigung *der phänomenischen lebendigen Immanenz*, weil sie, seiner Auffassung nach, als Vorbedingung des menschlichen, lebendigen und göttlichen Geistes sowohl aus einer poetischen als auch aus einer philosophischen Perspektive verstanden werden soll. Die hölderlinsche Verteidigung der äußerlichen Immanenz gegenüber dem substantiellen 'absoluten Ich' Fichtes konstituiert sich ebenfalls, wie es bei Heinse der Fall war, in voller Konformität mit der altgriechischen Naturauffassung. In Kongruenz mit dieser Idee spricht der Ich-Erzähler von seiner Rezeptivität der äußerlichen Welt und von der Konstitution seiner geistigen Einigkeit mit dem 'Sein'. Da heißt es: "Oft **treten Erscheinungen vor unsre Sinne, wo es uns ist, als wäre das Göttlichste in uns sichtbar geworden, Symbole des Heiligen und Unvergänglichen in uns. Oft offenbart sich im Kleinsten das Größte. Das Urbild aller Einigkeit**, das wir im Geiste bewahren, es scheint uns wider in den friedlichen Bewegungen unsers **Herzens**, es stellt sich im Angesicht dieses Kindes dar." [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 207)<sup>305</sup> Hölderlin denkt hier in Konformität mit dem altgriechischen Denker. Die 'phänomenischen Erscheinungen' erweisen sich für die vorplatonischen Philosophen als keine defiziente, qua modulative Art und Weise des ursprünglichen 'Seins', sondern 'Sein' ist für den Griechen eine phänomenische 'Erscheinung' und nichts anderes. Das 'Sein' zeigt sich in seiner archaischen Form als 'Luft', als 'Feuer', als 'Wasser'. Die Welt, wie selbst Thales dachte, ist 'voll von [erscheinenden] Göttern' und sie sind, wie Heinse sie bezeichnete, die 'Kräfte der Natur'. In Übereinstimmung mit dieser Idee wird Hölderlin davon sprechen, dass da "wo uns die schönen Formen der Natur [erscheinen] / Die Gegenwart des Göttlichen verkünde[t] [wird]." (HÖLDERLIN KA II, 212) Das lebendige 'Sein', d.h. die götterliche 'Natur', *zeigt sich* in der ontischen Immanenz der Realität als 'Phänomen', als φαίνεσθαι und kann deswegen nicht irgendwo außerhalb

<sup>305</sup> Gerhard Kurz berichtet darüber, dass Conz in einem im Jahre 1793 in Schillers Thalia veröffentlichten Gedicht namens *'die Seele'* von der 'reinen Liebe' gegen die 'animalische Liebe' spricht. "Die ihr an reine Liebe nimmer glaubet, / Die ihr versenkt in thierisch niedr[ig]e Lust, / Hinweggerissen von der Wahrheit Brust, / Der Güter köstlichstes euch selber früh geraubet, / Ihr Sinnensklaven sagt, und wär es auch ein Wahn, / Was könnte je den Geist zu solch'n Thatenleben / Beflügel und zum Göttlichen erheben, Wie es der Gott in uns, der Liebe Geist getan?" Vgl. KURZ 1975, 40.

dieser phänomenischen und damit immanenten Erscheinung entdeckt werden, wie bereits Heine im seinem 'Ardinghello' in totaler Kongruenz mit diesem altgriechischen Gedanken dargestellt hat. Bei dieser Konzeption der Natur gibt es keine Transzendenz, sondern nur 'erscheinende' Phänomene, die in 'schöne' umgewandelt werden können.<sup>306</sup> Die Schönheit der Natur ist im Grunde genommen die Schönheit der erscheinenden Naturelemente; eine Behauptung, die in voller Kongruenz mit Heines Ästhetik steht.<sup>307</sup> Das göttliche Sein ist das, was die Konzeption des 'Ich bin' ermöglicht und ebenfalls die Basis für die Idee des 'Gott in uns' fundiert. "Die Natur ist," wie Heine dachte "[...] höchst lieblich in die griechische Religion verwebt." (HEINSE SW VIII.3, 82) Das göttliche 'Sein' ist das Ebenbild eines lebendigen Gottes, der in der Realität die lebendigen Naturelemente verkörpert. Auf diesem Bild Gottes begründet der Grieche seine Naturreligion und aus dieser Konzeption stammend konstituiert Hölderlin in Jena die Basis seiner Poetologie.

Es ist sicherlich so, dass man heutzutage eine ganz andere Interpretation dieser ersten griechischen Philosophen vertritt. Man geht meistens von dem Prinzip aus, dass die eleatische und jonische Philosophie nicht kombinierbar sind, sondern sich eher als zwei verschiedene gegnerische philosophische Bewegungen erweisen. Hölderlin sieht jedoch, wie Heine ebenfalls, besonders dank seiner Rezeption insbesondere von Platons Schriften diese beiden Momente am Anfang der abendländischen Philosophie als komplementäre Bewegungen. Nur deswegen kann er davon sprechen, dass das 'Ursein' sich 'im Kleinsten' selbst 'offenbart'. Das 'Göttlichste', nämlich das 'Sein' erscheint 'vor unseren Sinnen' als 'Urbild aller Einigkeit'<sup>308</sup> d.h. als göttlich-natürliche Kohäsionskraft,

---

<sup>306</sup> In Adelungs Grammatisch-kritischem Wörterbuch erklärt der Verfasser das Adjektiv 'schön' im Rekurs auf die sinnliche Wahrnehmung der Natur. "[...] Nimmt man die zwey vorigen und die erste Hälfte dieser Bedeutung zusammen, so ist schön, was von den Sinnen und der Einbildungskraft mit Wohlgefallen empfunden wird, was sinnliches Vergnügen erweckt. In diesem Verstande sagt man die schöne Natur, dasjenige in der Natur zu bezeichnen, was einen hohen Grad dieses Wohlgefallens in uns hervor bringet." Adelung unternimmt sowohl einen etymologischen als auch einen synchronischen Sprachvergleich und kommt zu dem Ergebnis, dass "[schön] mit scheinen doch auch nahe verwandt ist." Vgl. ADELUNG 1808 III, 1622. Hölderlins Unternehmen 'Schönheit' aus dem 'Scheinenden' poetisch herzuleiten, steht also ebenfalls in der vollen Kongruenz mit der semantisch-etymologischen Erklärung des Wörterbuches von Adelung. Die maßgebende Arbeit von Panajotis Kondilis erklärt Hölderlins Konzeption der phänomenischen Erscheinung auch im Hinblick auf Hölderlins Schiller- und Kant-Lektüre und besonders auf die platonische Konzeption der 'kalokagathia'. Kondilis übersieht jedoch das vorsokratische Element bei Hölderlins Konzeption der 'Erscheinung'. Vgl. KONDYLIS 1979, 283 ff.

<sup>307</sup> "Schönheit ist unverfälschte Erscheinung des ganzen Wesens. [Der Begriff 'Wesen' bezieht sich auf Aristoteles, wie es ebenfalls in 'Ardinghello' der Fall war] [...] Schönheit ist Daseyn der Vollkommenheit; und die Berührung der Sinnes derselben, Genuß der Liebe. [...] Von Gott können wir Menschen nicht wohl sagen, wie Mengs und Winkelmann, dass er die höchste Schönheit habe, da wir ihn in keinen Körper denken können, und er lauter Wesen und Vollkommenheit ist; **wenn man nicht die ganze Natur für die sichtbarste Erscheinung Gottes halten darf.**" HEINSE SW IX, 291.

<sup>308</sup> Vgl. Timaios 40a PLATON VIII, 263 ff. und 43a PLATON VIII, 273 ff.

als Liebe. Die ontische Realität entpuppt sich als organische und lebendige Onto-Theologie, und diese Auffassung steht in Übereinstimmung mit seiner bisherigen Lektüre und vermischt sich in der 'Metrischen Fassung' des Hyperion mit Platons Liebesauffassung.

Den **Widerstreit der Triebe**, deren keiner  
Entbehrlich ist, **vereinigt die Liebe**.  
Wenn deine Pflicht **ein feurig Herz** begleitet,  
Verschmähe nicht den rüstigen Gefährten.  
Und **wenn dem Göttlichen in dir ein Zeichen**  
**Der gute Sinn erschafft**, und goldne Wolken  
Den **Äther** des Gedankenreichs umziehen,  
Bestürme nicht die freudigen Gestalten!  
Denn du bedarfst der Stärkung der Natur.  
Dem Höchsten und dem Besten ringt unendlich dem Besten  
Die Liebe nach, und wandelt kühn und frei  
Durch **Flammen** und durch **Fluten** ihre Bahn,  
Sie wartet auch im fröhlichem  
**Vertraun der Hülfe, die von außen kömmt**  
**Und überhebt sich ihrer Armut nicht**.  
[Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 213)

In Anspielung auf das 'Liebesprinzip', das empedokleische kosmogonisch-lebenspendende Urprinzip des Alls, das Hölderlin u. a. aus der Lektüre von Cudworths, Stephanus', Heinses und Jacobis Werken kannte, wird die Entstehung der Mannigfaltigkeit der Welt von dem Ich-Erzähler erklärt. Er beruft sich jedoch nicht nur auf Empedokles Lehre der Liebe, sondern er bringt die dialektische Paradoxie der Philosophie Heraklits ins Spiel zusammen mit der platonischen Auffassung der Liebe, die eine mythologische Erklärung beinhaltet.<sup>309</sup> Er inkorporiert hier sowohl empedokleische als auch platonische Liebesauffassung und wendet sich gegen die Tyrannei der 'Weisen', die "die Natur mit dem untersten Grade der Wirklichkeit, mit dem Schatten der Wirklichkeit [...] getäuscht [haben]" (HÖLDERLIN KA II, 523), in welcher der 'Unglaube' d.h. die 'Gefühllosigkeit' keine Liebe wachsen lässt. Er wehrt sich vehement gegen den tranzedentalen aprioristischen Formalismus von Fichte.

Unschuldigerweise hatte mich **die Schule** des Schicksals und **der Weisen ungerecht und tyrannisch gegen die Natur gemacht**. Der gänzliche **Unglaube**, den ich gegen alles hegte, was ich aus ihnen Händen empfang, **ließ keine Liebe in mir gedeihen**. Der **reine freie Geist glaubt ich könne sie nie mit den Sinnen und ihrer Welt versöhnen** und es gebe keine Freuden, als die des Siegs; zürnend fordert' ich oft von dem Schicksal **die ursprüngliche Freiheit unser[er]s Wesens zurück**; ich freute mich oft des Kampfes, den die Vernunft mit dem Unvernünftigen kämpft, weil es mir ingeheim mehr darum zu tun war, im Sieg das **Gefühl der Überlegenheit zu erringen, als den gesetzlosen Kräften, die des**

<sup>309</sup> Im 'Gastmahl' 203b/c erklärt Platon 'die Liebe' als Produkt einer *Begattung* von 'Überfluß' (Πόρος) und 'Armut' (Πενία) und nicht nur, wie bei Empedokles, als konstitutives Urprinzip der Welterscheinung. Diese platonische Interpretation passt genau in Hölderlins Vorstellung von einerseits 'Göttlicher Sein-Abundanz' und andererseits 'menschlicher existentiellen Dürftigkeit'. Über Hölderlins Rezeption von Plato vgl. HENRICH 1992.

**Menschen Brust bewegen, die schöne Einigkeit mit zu teilen.** [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 205)

Hölderlin artikuliert seine Kritik an Fichte im pluridiskursiven Gewebe des Fragments. Der 'Unglaube', 'der ihm die Liebe nicht gedeihen ließ', bedeutet hier für Hölderlin, wie es ebenfalls für Heine/Jacobi der Fall war, nichts anderes als die 'Gefühllosigkeit' oder die 'transzendente Unwahrnehmbarkeit' der aprioristischen selbstbezogenen formellen Subjektivität, deren höchste Form im a priori abgeleiteten substantiellen 'absoluten Ich' Fichtes zu finden ist, und aus der Höhe seiner *Übersinnlichkeit* oder *Übermenschlichkeit* ihn das 'Gefühl der Überlegenheit' oder der 'Tyrannei gegen die Natur' lehrte. Deswegen fordert der Ich-Erzähler 'die ursprüngliche Freiheit zurück', nämlich die 'Freiheit', die nur durch die 'Sinnlichkeit' geschaffen werden kann, nämlich die 'Freiheit', eines fühlenden 'Menschseins', die ihm lediglich aus dem Akt des 'Handelns/Denkens' nicht geschenkt werden kann und dazu sind weder 'die Substanz' noch 'das absolute Ich' in der Lage. In Kongruenz mit diesem Gedanken spricht in der Druckfassung des Hyperion der Ich-Erzähler klare Worte aus. Da heißt es: "und das ist herrlich, daß wir erst im Leiden recht der Seele Freiheit fühlen. Freiheit!" (HÖLDERLIN KA II, 133) Hölderlins Freiheitsbegriff konstituiert sich in dem 'Augenblick', in welchem der Mensch die 'Göttlichkeit' der Welt als lebendig perzipiert. In diesem Moment perzipiert der Mensch sich selbst als lebendig und fühlt sich mit der Welt in einem 'Totalitätsgefühl' vereint. Damit wird die Struktur "Herrschaft und Knechtschaft", in der 'Mensch' und 'Welt' sich befinden, überwunden.

Die 'Offenheit' für die Rezeptivität der Welt ist das, was Hölderlin mit der Formulierung 'Leiden' charakterisiert, die sich für ihn als Vorbedingung der Freiheit im 'Totalitätsgefühl' eröffnet.

In 'Hyperions Jugend', das Anfang 1795 in Jena entstanden ist<sup>310</sup>, wird seine kritische Position gegen den leeren Absolutismus Fichtes sowohl gegen die 'tote' axiomatische Substanz Spinozas als auch gegen die transzendente Apperzeption Kants mit aller Deutlichkeit weiter im Rekurs auf Platons mythologische Interpretation der 'Liebe' entwickelt.

Als unser Geist, fuhr er nun lächelnd fort, sich aus dem freien Fluge der Himmlischen verlor, und sich erdwärts neigte vom Äther, als der **Überfluß** mit der **Armut** sich gattete, da ward die **Liebe**. Das geschah am Tage, da **Aphrodite** geboren ward. Am Tage, da **die schöne Welt für uns begann, begann für uns die Dürftigkeit des Lebens**. Wären wir einst mangellos und frei von aller Schranke gewesen, umsonst hätten wir doch nicht die Allgenügsamkeit verloren, das Vorrecht reiner Geister. **Wir tauschten das Gefühl des Lebens, das lichte Bewusstsein für die leidensfreie Ruhe der Götter ein. Denke, wenn es möglich ist den reinen Geist! Er befasst sich mit dem Stoffe nicht; d[a]rum lebt auch keine**

<sup>310</sup> Vgl. dazu HÖLDERLIN MA III, 306.

**Welt für ihn; für ihn geht keine Sonne auf und unter; er ist alles, und darum ist er nichts für sich. Er entbehrt nicht, weil er nicht wünschen kann; er leidet nicht, denn er lebt nicht. [...] Sich aber nicht zu fühlen, ist der Tod.** [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 219 ff)

Die 'Umbildung von Materialien', von der Hölderlin Hegel in dem Brief von 25. Januar 1795 berichtet, die bereits eine Rolle bei der Entstehung des 'Thaliafragments' spielte, verleiht dem Fragment 'Hyperions Jugend' eine pluridimensionelle argumentative Buntheit, die ihm ermöglicht, im Gewebe des Textes ein Spannungsfeld zwischen Sinnlichkeit, Gefühl, Leben und reinem Geist und dem Tod zu konstituieren. Dieser 'reine Geist', eine Mischung hier von spinozistischer 'Substanz', kantischer 'transzendentaler Apperzeption' und Fichtes 'absolutem Ich', kann nicht mit der lebendigen Natur, mit 'dem lebenspendenden Äther' Zenos<sup>311</sup> gleichgesetzt werden, denn 'er befasst sich mit den Stoffe nicht' und damit *lebt* auch keine Welt für ihn', d.h. um mit Heinse zu sprechen, die Welt erweist sich für den 'reinen Geist [Fichtes]' als 'tote Masse', denn für ihn geht 'keine Sonne auf' und da er 'alles ist', entpuppt sich die 'Welt' für ihn als 'nichts'. Da dieser 'substantielle und freie Geist' nicht in der Lage ist, 'sich selbst zu fühlen', nämlich das Gefühl des Lebens zu spüren, 'ist er tot', d.h. er erweist sich in der Höhe seiner Abstraktion als substantielle Apperzeption.<sup>312</sup> Da er Apperzeption ist, perzipiert er nichts, nimmt er nichts wahr und genau dadurch, dass diese apperzeptive übersinnliche Substantialität 'nichts fühlt', entpuppt sie sich 'für den Ich-Erzähler' als Tod, als übersinnliches Ding, als selbstverursachtes logisches Konstrukt. Diese substantielle Apperzeption entpuppt sich jedoch nicht als Tod, weil sie irgendwann *in der Zeit* schon lebendig war und laut dem 'Gesetz des Lebens' stirbt, sondern sie ist tot, weil sie niemals lebendig war und niemals lebendig werden kann, dadurch, dass sie selbst nicht in der Lage ist, sich selbst zu fühlen und damit weder ihre eigene Lebendigkeit sinnlich und damit a posteriori zu gewinnen, noch sich selbst als sterbliches Wesen zu entdecken.

Nach Hölderlins Rezeption der kritischen Perspektive gegenüber der Philosophie Spinozas, um mit Heinse/Jacobi zu sprechen, erweist sich diese Substanz als lediglich rein mathematisches Konstrukt und deswegen als eine axiomatisch-künstliche übersinnliche 'Natur', oder wie Hölderlin sie hier interpretiert, als ein gefühlloses und 'totes Ding'. Sie zeigt sich aus der Höhe ihres Absolut-Seins als 'leidenschaftsfreie Ruhe', als 'metaphysische Apathie'. Hölderlin potenziert in Anlehnung an die Idee des

<sup>311</sup> Ohne den Namen von Zeno oder von Anaximenes zu zitieren, spricht Platon von der 'Luft' als 'Äther' im Timaios 58d. Vgl. PLATON VIII, 323.

<sup>312</sup> Heinse definiert den Begriff der 'Lebendigkeit' im Rückgriff auf die 'Wahrnehmung', wie Hölderlin ebenfalls es tut. Vgl. dazu HEINSE SW VIII.2, 57 ff.

'Lebens' die kritische Positionierung gegenüber dem mathematischen Axiomatismus Spinozas, den er aus seiner Lektüre Heinses und Jacobis im Rekurs auf die Philosophie der Vorsokratiker kannte und wendet sich gegen jede Idee einer leeren transzendentalen Subjektivität.

Der Ich-Erzähler des 'Hyperion-Fragments' übernimmt eine Doppelfunktion. Er soll nicht nur gegen Fichtes philosophisches Unternehmen polemisieren, sondern auch einen Platz für das 'Ideal seiner Jugend' eröffnen. Die monologische Form der Darstellung, die im Fragment 'An Kallias' als erzählerisches Mittel angewendet wurde, seinen 'Verlust' des idealisierten Griechenland zu Wort zu bringen, wird in 'Hyperions Jugend' angewendet, den Wendepunkt zurück nach 'Griechenland' darzustellen.

Und später unter Bitterkeiten und Mühen des **Lebens**, bei stürmischer Fahrt, am Schlachttag, unter namenlosem Unmut, wo er mir auf ewig verschwunden schien, **der gute Geist, den ich sonst so gern ahndete, in allem, was lebt**, wo ich **kalt** und **stolz** mir sagte: hilf dir selber, **es ist kein Gott! ach!** da trat oft ihr Schatten vor mich, wie ein Engel des Friedens und besänftigte mein verwildertes **Herz** mit seiner himmlischen **Weisheit**. **Jetzt ehr' ich als Wahrheit, was mir einst dunkel in ihrem Bilde sich offenbarte. Das Ideal meines ewigen Daseins, ich hab' es damals geahndet**, als sie vor mir stand in ihrer Grazie und Hoheit, und **darum kehre' ich auch so gerne zurück, zu dieser seligen Stunde, zu dir Diotima, himmlisches Wesen.** [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 236)

Der 'Gott' der Natur entpuppt sich für den Ich-Erzähler als *Negation* des Lebens, wenn er 'kalt' und 'stolz' über sie denkt. Das Lebendige in der Natur, verteidigt der Ich-Erzähler, ist nicht mit diesem toten 'Gott' gleichzusetzen. Der 'gute Geist, der in allem lebt', ist nicht in 'abstrakter Begrifflichkeit' zu finden. Der vom mathematischen Formalismus beschriebene Gott erweist sich für ihn nicht mehr als eine tote übersinnlich-metaphysische Abstraktion. Deshalb entscheidet er sich, 'zum Ideal seiner Jugend, zur seligen Stunde', in welcher Aphrodite-Urania, Melite und schließlich Diotima die Lebendigkeit der göttlichen Welt in Anspielung an die Naturelemente verkünden, zurückzukehren. Er annonciert die 'Kehre' zu dem, was für das Ich 'dunkel' und 'mysteriös' war und, indem er seine parmenideische Göttin Urania/Diotima ins Spiel bringt, eröffnet sich die Möglichkeit, das Sein in seiner elementaren Form in das Gewebe des Textes zu integrieren. Deswegen wird von dem Ich-Erzähler davon gesprochen, dass 'die alten Dichter und Weisen ihr [Diotimas] Element' seien und 'ihr [Diotimas] Herz denen gehört, die Fern waren' oder, dass sie 'im Herzen das Andenken großer Menschen im alten Griechenlande' trägt. (HÖLDERLIN KA II, 237) Im 'Herzen' Diotimas befindet sich der Kern der lebendigen Natur, die elementare Wahrheit des Seins, die die Naturelemente verkörpern. "**Der Äther [Zenos oder die Luft Anaximenes']**, **der uns umfängt, ist nicht das Ebenbild unsers Geistes**, der reine,

unsterbliche? Und **der Geist des Wassers [Thales']**, wenn er unsern Jünglingen in der heiligen Woge begegnet, spielt er nicht **die Melodie ihres Herzens [u. a. Heinses/Jacobis]?**" [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 243)<sup>313</sup> "Begegnet nicht **in allem, was da ist, uns[e]rem Geiste** ein freundlicher verwandter **Geist?**" [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 219) Dem 'Herzen von Diotima' müssen die entfernten Elemente vergegenwärtigen, dass ein verwandter Geist in der Welt präsent ist und somit "was so fern ihr war, ist nahe nun, und die Vollendung, die sie an der Zeiten Ende nur dunkel ahnte, ist da. Ihr ganzes Wesen trachtet, das Göttliche, das ihr so nah ist, sich nun recht innig zu vergegenwärtigen, und seiner, als ihres Eigentums, **bewußt zu werden.**" [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 221)

In 'Hyperions Jugend' erklärt der Ich-Erzähler in Anlehnung an Jacobi/Platon seine kritische Position gegenüber Fichte in einem Moment, in dem der Ich-Erzähler sich in imperativer Form direkt an seinen Leser wendet. "Verstehe," sagt er, "**das Gefühl der Dürftigkeit**, und denke, dass der **Adel** deines Wesens im **Schmerze nur sich offenbaren kann!** Kein **Handeln**, kein **Gedanke** reicht, so weit du willst." [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 222) Das 'Gefühl der Dürftigkeit' bezieht sich offensichtlich auf die Lebendigkeit des Menschen, der lebt und liebt. Dies bezeugt, auf der anderen Seite die Umwandlung der Heinseschen Position über die 'Dürftigkeit des liebenden Menschen', die hier in platonischer Färbung wiedergegeben wird. Dieser 'Schmerz' ist das, 'was ihn zum Manne schmiedete,' (HÖLDERLIN KA II, 253) was

---

<sup>313</sup> Ein wichtiger Aspekt muss hier hervorgehoben werden, was die Rezeption der Fragmente der Vorsokratiker anbetrifft. Hölderlin berichtet im Fragment 'Hyperions Jugend' über seine Plutarch-Lektüre: "Traurend sah ich [jetzt] oft in meinen Plutarch." (HÖLDERLIN KA II, 229) Es ist bekannt, dass Hölderlin Plutarchs Werke besaß, da er bereits in Tübingen seine Werke zusammen mit Hegel subskribierte. Vgl. dazu HÖTZER 1950. Die Lektüre der Werke Plutarchs ermöglicht ihm die Option, noch in Jena zusätzliche Elemente zu sammeln, die ihm ermöglichen, eine Konzeption der Natur zu verteidigen, die sich in Kongruenz mit der antiken Philosophie konstituiert. Hölderlins Kommentator Jochen Schmidt erkennt zwar, dass Plutarch ein wichtiges Element in der Ausbildung von 'Adamas' zu sein scheint, verzichtet jedoch darauf, die Wichtigkeit der plutarchischen Werke für die Verteidigung der Natur gegenüber dem apriorischen Rationalismus näher zu untersuchen. Die pädagogische Funktion der Werke Plutarchs für die Bildung 'Adamas' scheint uns sehr viel mit der Lehre unterschiedlicher vorsokratischer Philosophen zu tun zu haben, und erklärt gleichzeitig, warum Hölderlin die Rolle der antiken Philosophie, wie bereits ebenfalls von Heinse in seinem 'Ardinghello' unternommen worden ist, im Laufe des Entstehungsprozesses des Romans zunehmend im literarischen Gewebe zu inkorporieren versucht. Die Fragmente der Vorsokratiker, die in den Werken Plutarchs zu finden und in der Ausgabe von Stephanus veröffentlicht worden sind, sind: von Empedokles die Fragmente Steph. 5a, 5b, 6 ('Theorie der Geburt aus Mischung und Austausch von Elementen'), 7a (Theorie des 'a nihilo nihil fit'), 7b, 8, 13 ('Theorie der Entstehung der Opposition des Menschen gegenüber dem Göttlichen aus dem Haß'), 14, 15, 16, 33, 35 (Theorie der Allgegenwärtigkeit des Seins), 36. Von Parmenides Steph. 5 und 7 und von Heraklit die Fragmente Steph. 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29. Dieter Bremer hat bereits in seiner Untersuchung über den Einfluss auch der Lehre Heraklits auf Hölderlins 'Hyperion', und besonders auf manche heraklitischen Fragmente der Stephanus Ausgabe aufmerksam gemacht. Vgl. dazu BREMER 1998.

'den Menschen zum Menschen' macht. Es konstituiert sich als Voraussetzung der Komposition der Idee des 'Ich bin', der menschlichen Dürftigkeit.

In diesem Sinn, kann man deutlich beobachten, wie sich die Elemente von Hölderlins Lektüre der Werke Jacobis und Heineses mit platonischen Nuancen in der Komposition des Romans mischen, um die Verteidigung der lebendigen Natur gegen Fichtes Überdimensionierung der Rolle der formellen Selbstbezüglichkeit des Ichs literarisch zu realisieren. Die poetisch-philosophische Plastizität des Heine/Jacobischen Anti-Spinozismus transformiert sich hier in Hölderlins Anti-Fichteanismus und gewinnt also in Übereinstimmung mit dem, was er bei Bardili, Heine, Jacobi und Platon liest, seine Legitimität.

Was Hölderlin gegen die Überdimensionierung der Rolle des philosophischen formellen Rationalismus anbietet, ist, dass der einzige adäquate Bezug zum Sein nur durch die Wahrnehmung realisiert werden kann. Dieses 'Sein' wird von Naturelementen verkörpert. Die Elemente erweisen sich als das liebende/lebendige Abbild der weltlichen Göttlichkeit. Damit gelingt es Hölderlin im Rekurs auf die von ihm gelesenen Werke die übersinnliche Substantialität Spinozas von dem lebendigen vorsokratischen 'Eins' zu unterscheiden. Im Rekurs auf diese Konzeption des 'Seins' zusammen mit der Idee der 'Wahrnehmung' ist es möglich, die Konzeption des 'Ich bin' zu konstituieren. Damit aktualisiert Hölderlin das heinesche/jacobische ästhetische Prinzip des Fühlens als Voraussetzung zur Konstitution eines selbstbewussten 'Daseins'.

In den ersten zwei Sätzen der 'vorletzten Fassung' des 'Hyperion' (Nürtingen – Ende 1795; Anfang 1796) werden Elemente der vorigen Lektüre im Text komponiert, die darauf hindeuten, dass Hölderlin immer noch alte Materialien nutzt, um seinen Roman zu verfertigen. Der Ich-Erzähler spricht von den 'Küsten von Jonien und Attika', von den 'Inseln des Archipelagus', von 'Griechenland als seiner ersten Liebe' und von der Intention, irgendwann dorthin zu 'wandern'. Die Endfassung des Hyperion wird diese Wanderung mimetisch vollziehen.

Wichtig ist außerdem anzumerken, dass er im Laufe des Textes seine Position gegenüber der überdimensionierten Rolle einer formellen Transzendentalität präzisiert und in Anlehnung an seine Lektüre des 'Ardinghello' von Heine den Hauptbegriff der eleatischen Philosophie nennt, nämlich das 'Sein im einzigen Sinne des Wortes', aus dem sein ästhetisch-poetisches Projekt künftig in der Endfassung des Hyperion hergeleitet werden soll.

**Die selige Einigkeit, das Sein, im einzigen Sinne des Wort[e]s, ist für uns verloren und wir mußten es verlieren**, wenn wir es erstreben, erringen sollten. Wir reißen uns los vom friedlichen 'Ἐν καὶ πᾶν der Welt, um es herzustellen, **durch uns Selbst**. Wir sind zerfallen mit der Natur, und **was einst**, wie man glauben kann **Eins war, widerstreitet sich jetzt, und Herrschaft und Knechtschaft wechselt auf beiden Seiten**. Oft ist uns, als wäre die Welt Alles und wir nichts, oft aber auch, als wären wir Alles und die Welt nichts. Auch Hyperion teilte sich diese beiden Extreme. **Jenen ewigen Widerstreit zwischen unserem Selbst und der Welt zu endigen, den Frieden alles Friedens, der höher ist, denn alle Vernunft, den wiederzubringen, uns mit der Natur zu vereinigen zu Einem unendlichen Ganzen, das ist das Ziel all' unseres Strebens, wir mögen uns darüber verstehen oder nicht.** [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 256)

Die wichtigste Formulierung für den Kontext dieser Arbeit, die in dieser Passage erwähnt wird, ist die Formulierung des 'Sein im einzigen Sinne des Wortes'. Dieses 'Sein' ist Synonym von 'Frieden aller Frieden, der höher ist als alle Vernunft', 'von unendlichem Ganzen', das 'den Widerstreit enden soll, der zwischen unserem Selbst und der Natur' existiert. Das 'Sein im einzigen Sinne des Wortes' ist ebenfalls Synonym für 'friedliches 'Ἐν καὶ πᾶν der Welt', in welchem 'Herrschaft und Knechtschaft' nicht existieren, sondern nur eine 'Einheit', ein 'Eins'. Es ist klar, dass Hölderlin aus der Idee des 'reinen Seins' der Eleaten kommt und mit der Formulierung 'Seyn im einzigen Sinne des Wortes' eine Abgrenzung von dem Begriff der Substanz von Spinoza zu definieren versucht. Nimmt man als Hypothese dazu, dass die Erwähnung 'Inseln des Archipelagus', von denen der Ich-Erzähler am Anfang des Fragments spricht, aus seiner Lektüre des 'Ardinghello' stammt, so scheint es klar zu sein, dass dieses xenophanisch-parmenideische 'Sein' hier nicht mit der 'Substanz' verwechselt werden darf.

Hölderlins Definition des 'Seins' ist aber hier nicht mehr lediglich mit der Welt zu verwechseln, sondern wird jetzt als eine Instanz konzipiert, die höher ist als alle 'Vernunft'. In einem Brief an Schiller vom 4. 9. 1795, den Hölderlin ihm aus Nürtingen schrieb, sprach Hölderlin von der "Vereinigung des Subjekts und Objekts in einem absoluten – Ich oder wie man es nennen will - zwar ästhetisch, in der intellektuellen-Anschauung, theoretisch aber nur durch eine unendliche Annäherung des Quadrats zum Zirkel." (HÖLDERLIN KA III, 203) Die Konzeption des 'Seins', das ursprünglich aus der Kosmo-Ontologie der Vorsokratiker stammt, soll die Basis für eine ontologische Konzeption eines absoluten 'Hen kai Pan' liefern, die ästhetisch mit der Konzeption der 'intellektuellen-Anschauung' zu tun hat.

Die mögliche Erklärung für diese Verwandlung scheint mit der Formulierung 'wir mögen uns darüber verstehen oder nicht' zu tun haben. Lawrence Ryan unter anderen Kommentatoren hat bereits bemerkt,<sup>314</sup> dass diese Vorstufe des Romans in einer Zeit

<sup>314</sup> Vgl. dazu RYAN 1965, 47 und NEUBAUER 1972.

entstand, in welcher Hölderlin im engeren Kontakt mit Schelling stand. Die Formulierung deutet darüber hinaus, dass Hölderlin eine differierende Position in Bezug auf dieses 'Sein im einzigen Sinne des Wortes' gegenüber seinem 'Freund' in der 'Vorstufe des Hyperion' vertritt, wie einige Kommentatoren bereits bemerkt haben.<sup>315</sup>

Im Brief Hölderlins an Niethammer vom 24. Februar 1796 bezeugt Hölderlin selbst eine Diskordanz mit Schelling. Da heißt es: "Schelling, den ich vor meiner Abreise sah, ist froh, in Deinem Journal mitzuarbeiten und durch Dich in die gelehrte Welt eingeführt zu werden. **Wir sprachen nicht immer accordierend miteinander**, aber wir waren uns einig, daß neue Ideen am deutlichsten in der Briefform dargestellt werden können." [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA III, 225)

Die Tatsache, dass Hölderlin sich noch einmal entscheidet, die 'Vorstufe des Hyperion' in Briefform zu verfassen und in diesem Brief an Niethammer den Namen seines ehemaligen Tübinger Kommilitonen zu erwähnen, scheint ein starkes Indiz zu sein, das darauf hindeutet, dass dieses Fragment als Ergebnis der Gespräche mit Schelling interpretiert werden muss.

Seit Anfang 1795 standen Schelling und Hölderlin in Briefkontakt, wie Schelling in dem Brief an Hegel von 04.02.1795 (SCHELLING Ib, 20) und 16.04.1795 (SCHELLING Ib, 25) berichtet. Seit dem Sommer desselben Jahres intensiviert sich der Gedankenaustausch von beiden, da Hölderlin, wie Schelling in einem Brief an Bardili berichtet, aus Jena 'zurückgekommen ist'. (SCHELLING Ib, 29) Von Sommer 1795 bis Januar 1796 arbeitet Schelling ebenfalls an seinen "Philosophischen Briefen über den Dogmatismus und Kritizismus", in welchen der Verfasser gegenüber einem "teuren Freund" die Philosophie 'Spinozas' und den 'Kritizismus Kants' zu verteidigen versucht. Das mag ein Grund dafür sein, weshalb Hölderlin Niethammer berichtet, dass er 'nicht immer accordierend mit seinem Freund sprach'. Einige andere Indizien scheinen dafür zu sprechen, dass Schellings 'Adressat' oder sogar 'Gesprächspartner' in seinen 'Briefen' tatsächlich Hölderlin war, wie ebenfalls Violetta Waibel vermutet.<sup>316</sup>

Eine vollständige Rekonstruktion der philosophischen Gespräche Schellings mit Hölderlin anhand eines komparativen Verfahrens der beiden Texte ist für unseren Kontext hier ungeeignet, denn dies würde im Rahmen dieser Arbeit sprengen.<sup>317</sup> Wichtig ist nur anzumerken, dass, indem Schelling eine andere Position als die seines

<sup>315</sup> Vgl. dazu FRANZ 1986, 102 ff.

<sup>316</sup> Andere Autoren haben neulich die Brisanz dieser Begegnung thematisiert, ohne jedoch die Perspektive der Vorsokratiker zu erläutern. Vgl. dazu WAIBEL 2002, 103 und HENRICH 1992, 126 ff.

<sup>317</sup> Vgl. dazu FRANZ 1999.

Gesprächspartners zu verteidigen versucht, die Position seines Kontrahenten im Text auftaucht. Indem Schelling beispielsweise die Idee eines 'moralischen Gottes' und die Plausibilität 'einer theoretischen Vernunft' in Konkordanz zu Kants und Spinozas Philosophie stellt, vertritt sein teurer Freund die 'Philosophie der Antike' und kritisiert gleichzeitig Spinozas Konzeption der 'Moralität'. Im Text sagt Schelling: "Ich verstehe Sie, teurer Freund! Es dünkt Ihnen größer, gegen eine Absolute Macht zu kämpfen und kämpfend unterzugehen als sich zum Voraus gegen alle Gefahr durch einen moralischen Gott zu sichern". (SCHELLING Id, 208) Der Verfasser berichtet, dass es für seinen Gesprächspartner "nichts verderblicheres [gäbe] als den Versuch, die Freiheit in die Schranken eines theoretisch-allgemeingültigen Systems zu zwängen." (SCHELLING Id, 231) Schelling stimmt dem Freund zu, wenn er, von einer 'historischen' Perspektive ausgehend, vermutet, dass "der größte Theil kritischer Philosophen den Übergang vom Dogmatismus zum Kritizismus so leicht [fand]". (SCHELLING Id, 224) Er stimmt seinem Gesprächspartner außerdem zu, wenn er behauptet, dass "die Kritik der reinen Vernunft den Dogmaticismus gelehrt hat, wie er Dogmatismus [...] selbstbegründetes System des objektiven Realismus, werden könn[t]e". (SCHELLING Id, 226) Im Gegensatz dazu erzählt er, "er wolle [jedoch] nicht der Kritik der reinen Vernunft selbst die Schuld jener Mißdeutungen aufbürden" (SCHELLING Id, 217) und nimmt sich als Ziel, "rückwärts alles zu zerstören, was sein Freund mühsam aufgebaut hat." (SCHELLING Id, 213) Schelling verteidigt seine Position, indem er behauptet, dass 'Philosophie nicht Kunst' sei, und wirft seinem Freund vor, 'einen populären Dogmatismus' auf der Basis der 'Philosophie von Leibniz' aufbauen zu wollen und polemisiert ebenfalls gegen den 'heiligen Gedanken des Altertums', was im Text als 'Unendlicher Wahnwitz' klassifiziert wird, der darin bestünde, den Menschen die "Rückkehr in die Gottheit, die Urquelle aller Existenz" (SCHELLING Id, 241) ermöglichen zu können. Er glaubt außerdem, den Grund dieses 'Wahnwitzes', den er ebenfalls mit dem Terminus 'Schwärmerei der antiken Philosophie'<sup>318</sup> klassifiziert, gefunden zu haben, indem er behauptet, dass 'selbst die Philosophen des ältesten Altertums' ihre Systeme im Rekurs auf die Idee einer 'objektivierten Intellektualen Anschauung' hergeleitet haben. Seiner Argumentation nach, haben diese Philosophen der Antike, um der Idee von sich selbst ausgehend, eine anschauende Objektivität hergeleitet, indem sie "intellektuales Seyn" (SCHELLING Id, 243) vorausgesetzt haben.

---

<sup>318</sup> "Schellings Zusammensetzung der 'Schwärmerei' mit dem Worte 'Chimären' lässt vermuten, dass Hölderlin in den Aphorismen nicht nur im Hinblick auf Schellings 'Briefe über den Dogmatismus' die

Genau darum, erklärt Schelling weiter, haben sie die Hypothese aufgestellt, dass eine 'Seele vor ihrem jetzigen Zustand in einem seligen Zustand gelebt habe, aus dem sie erst nach der Strafe für vergangene Verbrechen verstoßen und in den Kerker der objektiven Welt eingeschlossen worden sei. (SCHELLING Id, 243) Darin bestünde nämlich ihr Fehler oder in der "Fiktion ihrer Philosophie". (SCHELLING Id, 243) Der Gesprächspartner Schellings äußert einen Vorwurf gegen das Moralprinzip des Systems von Spinoza und verteidigt die Position, dass die "Erfahrungen" der Ausgangspunkt der Philosophie sein soll. (SCHELLING Id, 242) Schelling fordert ihn andererseits auf, Spinoza anders zu lesen, nämlich als ob für Spinoza "die intellektuale Anschauung des Absoluten, die letzte Stufe der Erkenntnis wäre" und sagt, dass Spinoza ebenfalls mit der "Selbstanschauung" angefangen hat. (SCHELLING Id, 241)

Wenn man von der Tatsache ausgeht, wie im Laufe der vorigen Kapitel gezeigt wurde, dass es Hölderlin war, der erstens den 'Formalismus' Spinozas kritisierte und der zweitens gegenüber Schelling die These vertrat, dass die Philosophie 'aus der Erfahrung' konstituiert werden musste, der den rationalistischen Dogmatismus mit einem überdimensionierten Kritizismus in seiner Kritik an Fichtes Wissenschaftslehre verbündete und der sich im Gegensatz zu diesem spinozistischen Subjektivismus darum bemühte, in voller Kongruenz mit dem Gedanken der vorplatonischen Philosophie 'aus dem äußerlichen Sein' der altgriechischen Philosophen die Rolle der Kunst gegenüber der Philosophie zu revitalisieren, so kann der Gesprächspartner Schellings in diesem Werk kein anderer sein als Hölderlin. So ist zu verstehen, warum Hölderlin ab seiner Jenaer Zeit, worauf Maria Cornelissen in ihrer orthographischen Forschung bereits hingedeutet hat, ein 'Seyn', ein Τὸ Ὀν nämlich ein 'Seyn im einzigen Sinne des Wortes', ein 'Seyn schlechthin' ist und nicht mit der Substanz Spinozas verwechselt werden darf. Schelling selbst identifiziert in einem Brief an J. H. Oberreit vom 14. M. 1796 das griechische Τὸ Ὀν mit dem 'Seyn' und nennt es die 'älteste und heiligste Idee der Philosophie'. (SCHELLING Ib, 46)

Die 'intellektuelle Anschauung des Absoluten', die laut Schelling mit der 'Selbstanschauung' anfängt, soll bei Hölderlin in der Tat mit dem äußerlichen lebendigen 'Seyn' anfangen, was in der Welt als kosmotheologische 'Schönheit' vorhanden ist. Aus diesem weltlichen 'Sein', nämlich aus dieser 'lebendigen Objektivität', soll ein intellektuell-anschauendes 'Eins Sein' möglich gemacht werden, wie die Griechen laut Schellings Position es getan haben. In diesem Moment versöhnt

---

'Schwärmerei' verteidigt" BÖHM II, 245.

sich der Dichter mit der Welt in einem ästhetischen Akt, der ihm ermöglicht, das gefühlte 'objektive Sein' als noetisch angeschauter 'Sein' ästhetisch zu realisieren.

Aber weder unser **Wissen** noch unser **Handeln** gelangt in irgend einer Periode des **Daseins** dahin, wo aller Widerstreit aufhört, wo **Alles Eins** ist; **die bestimmte Linie vereinigt sich mit den unbestimmten nur in unendlicher Annäherung**. Wir hätten auch keine Ahnung von jenem **unendlichen Frieden**, von jenem **Sein, im einzigen Sinne des Worts, wir strebten gar nicht, die Natur mit uns zu vereinigen, wir dächten und wir handelten nicht, es wäre überhaupt gar nichts, (für uns) wir wären selbst nichts, (für uns) wenn nicht dennoch jene unendliche Vereinigung, jenes Sein, im einzigen Sinne des Worts vorhanden wäre. Es ist vorhanden als Schönheit; es wartet, um mit Hyperion zu reden**, ein neues Reich auf uns, wo die **Schönheit** Königin ist [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 256 ff.)

Das Ziel des Hyperion wird im Kontrast mit Fichtes Philosophie aufgebaut. Weder im Rekurs auf das 'Wissen' noch im Akt des 'Handelns' ist es möglich, das Verhältnis Subjekt-Objekt zu beenden und auf das 'Sein im Einzigem Sinne des Wortes' zu gelangen. Das Theorem des 'absoluten Ichs', in welchem Subjekt und Objekt in einer Oberinstanz vereinigt werden, ist Hölderlins Position nach nicht konstruierbar lediglich im Rekurs auf den Akt der Reflexion. Das Ende dieses Streits erweist sich als möglich im Rückgriff auf einen ästhetischen Akt, den Hölderlin im Rückgriff auf die paradoxische Konzeption der 'Intellektuellen-Anschauung' klassifiziert.

Hölderlin verkündet somit das Ziel, das im künftigen 'Hyperion' erreicht werden soll und die Basis seiner poetologischen Überlegungen liefern soll. Er annonciert somit den Sprung vom Epistemologischen ins Ontologische mittels eines 'poetisch-ästhetischen Aktes' und setzt als Bedingung dafür eine Konzeption der lebendigen Objektivität, mit der er das 'reine Sein' der Eleaten identifiziert. Das ästhetisch-poetologische Programm Hölderlins gewinnt besonders starke Konturen.<sup>319</sup> Die Kunst oder die Poesie soll dieses 'ursprüngliche Seyn' mittels der 'Schönheit' für den Menschen zugänglich machen. Durch das Mimetisch-Poetische muss es möglich sein, eine ästhetische Katharsis zu vollziehen, die gleichzeitig den Zugang zum ursprünglichen verlorenen 'Sein' mittels der 'ästhetischen Wahrnehmung' ermöglicht. Die 'Exzentrizität der menschlichen Bildungsbahnen', wird durch die Polarität, die das Sein/Natur und das Dasein/Mensch verkörpern, 'ästhetisch' mittels des Paradoxons der 'Schönheit' vereinigt.

Das 'Sein im einzigen Sinne des Wortes', das bis dahin von Hölderlin mit der objektiven Welt identifiziert wurde, avanciert zum ästhetischen Ziel seiner Poetologie. Die Entzweiung von 'Subjektivität' und 'Objektivität', 'Mensch' und 'Welt' gewinnt im

---

<sup>319</sup> In der Forschung wird überwiegend diese Konzeption Hölderlins aus seiner Lektüre von Platons 'Timaeus', 'Symposion' und 'Phaidros' und in Bezug auf seine Gespräche mit Schiller und Schelling rekonstruiert. Auf die Rolle des 'Seins' von Parmenides, das besonders im 'Timaeus' zusammen mit der Philosophie anderer Vorsokratiker auftaucht, wird jedoch wenig Wert gelegt. Vgl. dazu. HARRISON 1975, 43ff.

Rückgriff auf die Idee der 'Idealen Mitte' als 'Schönheit', als Ideal des Seins im einzigen Sinne des Wortes eine poetologische Funktion in Hölderlins Schriften. In Kongruenz mit dieser Behauptung geht er davon aus, dass 'die seelische Einigkeit, des Seins' verloren gehen musste, damit wir unsere lebendige Existenz, nämlich unser 'uns selbst', ästhetisch im Kontakt mit der lebendigen Welt *sinnlich-dialektisch* gewinnen. Die 'Selbstanschauung', von der Schelling spricht und die von Fichte lediglich vom 'Akt der Selbstbezogenheit' kreiert wurde, ist bei Hölderlin auf die lebendige Äußerlichkeit, auf die unbedingte Lebendigkeit des Seins angewiesen und konstituiert sich lediglich durch die Wahrnehmung. Eine 'selbstbewusste Existenz' erweist sich für Hölderlin nicht einfach aus dem Reflexionsakt der selbstkreierten Subjektivität, sondern muss aus der Wahrnehmung im Kontakt mit dem äußerlichen ursprünglichen 'Sein' gewonnen werden. Anders formuliert, das ästhetische Ἐν καὶ πᾶν, diese Gemeinsamkeit von Subjekt und Objekt im Sein setzt ein wahrgenommenes Bewusstsein voraus, das aus dem lebendigen Τὸ Ὄν der Realität gewonnen werden muss und allein aus dem Reflexionsakt des Dichters nicht generiert werden kann.

Diesen Wechsel der thematischen Perspektive von der Erkenntnistheorie zur Ontologie, kurz vor der Endfassung des 'Hyperion' synthetisiert Hölderlin in einem Satz, in welchem die eleatische pantheistische Formel noch einmal auftaucht. "Weder unser **Wissen** noch unser **Handeln** gelangt in irgendeiner Periode des Daseins dahin, wo aller Widerstreit aufhört, wo **Alles Eins ist.**" [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 256) Ein 'lebendiges Sein' muss dem 'lebendigen Dasein' entgegengesetzt sein, damit sich das 'Hen kai pan', nämlich die 'intellektuelle Anschauung', als Inbegriff der Wiederverbindung mit dem Sein mittels der 'Schönheit' konstituieren kann. Der Widerstreit/die Spaltung ist notwendig, damit die ästhetische Wiedergewinnung als Intellektuelle Anschauung, als ästhetisches Ἐν καὶ πᾶν möglich sein kann. Es ist ebenfalls notwendig, die Objektivität als Lebendigkeit zu betrachten und nicht nur aus bloß formeller Reproduktion der cogitativen Subjektivität. Behauptet man, wie Fichte es aus einer epistemischen Perspektive tat, dieses Ἐν καὶ πᾶν aus dem Akt des Denkens allein erreichen zu können, ohne sich selbst vorher als etwas 'Lebendiges' zu entdecken, so erweist sich die ästhetische Wiedergewinnung mittels der 'intellektuellen Anschauung' nach Hölderlins Konzeption als mangelhaft. Die ästhetische Konstruktion des Ἐν καὶ πᾶν kann deswegen weder durch bloßes **Wissen** noch durch **Handeln** zustande kommen, d.h. weder allein im a priori fundiert sein noch allein in dem handelnden Akt der Reproduktion einer bloß formellen Subjektivität, die vorher sich

selbst als Lebendiges nicht entdeckt hat. Dies erweist sich nur ästhetisch, also durch die Sinne möglich, im Gefühl der objektiven und lebendigen Totalität, in welcher Subjekt und Objekt im Gefühl, im Ἐν καὶ πᾶσι der Welt sich vereinigt fühlen. Hier entpuppt sich der Grund dafür, warum sich das reine Τὸ Ὄν der Griechen als keine mathematische Unendlichkeit präsentieren kann, d.h. es soll sich nicht als eine unbewegte operative und damit abstrakte Totalität sehen, sondern es kann nur 'Leben' schenken, wenn es selbst ursprünglich lebendig ist ('a nihilo nihil fit'), sonst produziert es nur 'Form', aber nicht 'Gehalt' und in diesem Sinne projiziert es seine 'Leerheit der Form' in die Welt, um mit Hölderlins Terminologie zu argumentieren, verbreitet es nur 'tote Endlichkeit' und 'Verwüstung'. Seit Hölderlins Lektüre der 'Epochen' Bardilis und des 'Ardinghello' von Heinse muss dieses 'objektive Sein unbedingt lebendig' sein, damit es sich 'unbedingt lebendig', als ästhetisches Ideal, als 'Schönheit' konstituieren kann.

Die bisherigen poetisch-philosophischen Experimente, eigentlich die 'Expeditionen', für Hölderlin bislang 'unbekanntes Land', nämlich eine 'terra incognita' der Prosa, ermöglichen ihm, auf einem sehr hohen Diskussionsniveau seine eigenen Positionen gegenüber dem reinen a priori Verfahren der Wissenschaftslehre Fichtes auf der Basis der von ihm erwähnten 'Umbildung von Materialien' im Rekurs auf die 'antike Philosophie' aufzubauen. Diese Prosa-Experimente führen Hölderlin allmählich zur Klarheit des Hyperion-Projekts, wie hier in der 'vorletzten Fassung' formuliert wird. Inwiefern die Entwicklung der genuinen Position Hölderlins gegenüber dem modernen Rationalismus im Laufe dieser literarischen Experimente der Vorstufen des Hyperion im Hinblick auf seine Rezeption der antiken Philosophie der Vorsokratiker und gleichzeitig im Hinblick auf die poetisch-philosophische Diskussion seiner Lektüre gewonnen worden ist, wird man deutlicher verstehen können, wenn man sowohl dieses eleatische, unsubstantielle, lebendige 'Eins-Sein' als auch das heraklitische, dialektische 'Eins-Werden' als Vorbedingung für die Konstitution eines ästhetischen 'Hen kai Pan' interpretiert.

Denn das 'Sein im einzigen Sinne des Wortes' ist in der Welt 'als Schönheit vorhanden' und es wartet darauf, mit 'Hyperion zu reden' in einem 'neuen Reich', wo eine 'neue Schönheit' sich konstituieren soll, in welcher "Menschheit und Natur sich in eine allumfassende Gottheit [vereinen werden]". (HÖLDERLIN KA II, 101)

### 3.3 - Die Geburt der Schönheit aus dem 'Seyn im Einzigem Sinne des Wortes' – Die Zuspitzung von Hölderlins anti-rationalistischer Position und die Entwicklung seines poetisch-ästhetischen Programms in der endgültigen Fassung des 'Hyperion' (1796-99)

In der Druckfassung des Hyperion werden die Argumente, die in den Materialien zu finden sind, gegen die philosophische Überdimensionierung des 'handelnden und leeren Ichs' literarisch inszeniert. Der Roman ist in eine Reihe von Gesprächen aufgliedert, die in zwei Bänden jeweils 1797-1798 veröffentlicht worden sind. In der Vorrede der endgültigen Fassung des 'Hyperion' wird klar dargestellt, was die Problematik des Romans ist. Da heißt es: "Wer bloß an meiner Pflanze riecht, der kennt sie nicht, und wer sie **pflückt**, bloß, **um daran zu lernen**, kennt sie auch nicht." [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 13) Hölderlin polemisiert gegen die Annahme, dass das 'Kennen' auf der Basis der 'Analyse' (gr. ἀναλύω 'zerlegen', 'auflösen', 'sterben') fundiert werden soll. Dieses ergibt sich aus dem Kontrast des Verbs 'pflücken' mit der Formulierung 'um daran zu lernen'. Hölderlin verteidigt die Position, die davon ausgeht, dass das 'Wissen' nicht nur auf der Basis eines 'analytischen Verfahrens' gewonnen werden kann. 'Analytisch' ist jede Methode, die erstmals 'tötet/pflückt', damit aus den zerlegten Resten ihr 'Wissen' über einen Gegenstand gewonnen werden kann. Hölderlin polemisiert in der Tat gegen jede Form des Wissens, die bloß aus einer 'analytischen Methode' gewonnen wird. In dem darauf folgenden Satz wird diese Polemik fortgeführt. Da heißt es: "Die Auflösung der Dissonanzen [...] ist weder für das bloße **Nachdenken**, noch für die **leere Lust**". [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 13) Er spricht von einer 'Auflösung der Dissonanzen', die sich nicht nur außerhalb einer 'analytischen Neugier' konstituiert, sondern ebenfalls außerhalb des bloßen 'Nachdenkens' und der 'leeren Lust' steht. Der Verfasser warnt seinen Leser davor, sein 'Verständnis' des Romans aus dieser Form vom 'analytischen Wissen' herzuleiten, das mit der Formulierung 'bloßes Nachdenken' und 'leere Lust' zu tun hat. Seine Annahme konstituiert sich aus der Behauptung, dass eine 'analytische Diagnostik' nicht in der Lage ist, ein 'Verständnis' dessen, was er mit dem Schreiben des Romans beabsichtigt, zustande zu bringen. Eine Analyse des Romans würde dazu führen, dass der Roman als 'Kompendium', als Sammlung von 'Stücken' betrachtet wird und als Gegenstand für das 'Nachdenken' oder als 'fabula docet', als 'moralische Erzählung' gelesen wird. Damit erklärt sich die Intention des Verfassers. Er fordert seinen Leser auf, ein anderes Modell vom 'Wissen' kennen zu lernen, damit er in der Lage sein kann, seinen Roman zu

'verstehen'. Er gründet die Alternative zur Interpretation der analytischen Wissenschaft auf den Begriff der 'Liebe' und setzt damit das 'Gefühl' als Maßstab zum Verständnis des Textes. Im ersten Satz der Vorrede spricht der Verfasser davon, dass er 'gerne diesem Buche die Liebe der Deutschen [versprechen würde]'. Der Begriff 'Liebe' ist seit seiner Lektüre von Heines und Platons Werken eine Mischung von zwei antithetischen Instanzen. Diese Anspielung an den paradoxischen Charakter der Liebe wird von Hölderlin in Anspruch genommen, wenn die Hauptfigur, der Neugriecher Hyperion, diesen Begriff in dem ersten Satz des Romans in Anspielung auf zwei antithetischen Gefühle interpretiert: 'der liebe Vaterlandsboden gibt mir Freude und Leid'. Warum die Rezeption des Vaterlands auf der Antithese 'Freude' und 'Leid' aufgebaut wird, erklärt Hyperion im ersten Brief an seinen Freund, 'Bellarmin', den 'schönen Deutschen', der die Funktion des Hörers (Gaier) im Roman übernimmt.

Wohl dem Manne, dem ein blühend Vaterland das Herz erfreut und stärkt! Mir ist, als würd' ich in den Sumpf geworfen, **als schlüge man den Sargdeckel über mir zu**, wenn einer an das meinige mich mahnt, und wenn mich einer einen Griechen nennt, so wird mir immer, als schnürt' er mit dem Halsband eines Hundes mir die Kehle zu. Und siehe, mein Bellarmin! Wenn manchmal mir so ein Wort entfuhr, wohl auch im Zorne mir eine Träne ins Auge trat, so kamen dann **die weisen Herren, die unter euch Deutschen so gerne spuken**, die Elenden, denen ein leidend Gemüt so gerade recht ist, ihre Sprüche anzubringen, die taten dann sich gütlich, ließen sich beugehen, mir zu sagen: **klage nicht, handle! O hätt' ich doch nie gehandelt! um wie manche Hoffnung wär' ich reicher!** – Ja, vergiß nur, daß es Menschen gibt, darbendes, angefochtenes, **tausendfach geärgertes Herz! und kehre wieder darin, wo du ausgingst, in die Arme der Natur**, der wandellosen, stillen und schönen. [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 14 ff.)

Der Ich-Erzähler wendet sich an seinen 'deutschen Leser', wie bereits der Verfasser es in der Vorrede tut, und versucht, ihn mittels der Kraft dialogischer Intensität rasch mit dem Gefühl der Diversität einer immanenten Paradoxie bekannt zu machen. Der Ursprung der 'Freude' und des 'Leidens' spiegelt eine Vision der Natur wider, die sich für den Ich-Erzähler in ihrer Diversität als immanente Duplizität entpuppt. Die Diversität konnotiert ebenfalls die Gefühle, mit denen der Ich-Erzähler berichtet und in den 'Vorstudien des Hyperion' aus seiner Lektüre des Werkes Jacobis konzipiert wurden. Hölderlin versucht in der Tat, die antithetische Intensität von widersprüchlichen Gefühlen sprachlich zu vermitteln. In Kongruenz damit wird im Gewebe des Textes gleichzeitig über 'Liebe' und 'Hass' und über 'Tod' und 'Leben' gesprochen. Es wird hier nicht von zwei Welten, von 'Himmel' und 'Erde' gesprochen, sondern von der sinnlichen Rezeption der immanenten Welt als Duplizität, als Paradoxie, die in dem Ich-Erzähler die antithetischen Gefühle 'Freude' und 'Leid' hervorruft. Es ist die literarische Vergegenwärtigung der immanenten Paradoxie der Welt, kantisch gesprochen, die Antinomie der Welt, mit der Hölderlin seinen

Rezipienten durch den Prozess des Erzählens bekannt machen möchte. Was die Welt ist, aktualisiert sich im Kontrast der Duplizität seiner Gegenwart, welche von der Hauptfigur gefühlt wird und literarisch wiedergegeben wird. Hölderlin konstruiert die Struktur der Erzählung auf der Basis der Behauptung, dass die antinomische Paradoxie der Welt im Rezipienten paradoxische Gefühle hervorrufen soll. Diese Position erklärt sich, als Hyperion spricht: "Das ist der Gewinn, den uns Erfahrung gibt, daß wir nichts treffliches uns denken, ohne sein ungestaltetes Gegenteil." (HÖLDERLIN KA II, 20) Das erfahrene Ideal ist deswegen nicht das utopisch 'Idealisierte', nämlich 'das, was sein könnte'; sondern das Ideal (gr. εἶδω, 'ich habe gesehen' = 'ich weiß')<sup>320</sup> erweist sich, platonisch formuliert, als 'wahrnehmbares Wissen', das die Gewissheit zu dem, was 'ästhetisch' empfunden wurde, vermittelt. Das 'Ideal' konstituiert sich aus der Perzeption der Duplizität der 'Natur', und diese Realität ruft in dem Leser des Hyperion 'Freude' und 'Leid' hervor. Hölderlins 'Idealisierung Griechenlands' erweist sich in diesem Kontext als erzählerische Vergegenwärtigung der in der Gegenwart erfahrenen Paradoxie. Das 'Ideal' konstituiert sich im Kontakt mit der Paradoxie der Realität, mit der objektiven Welt oder mit den Kräften der Natur. Diese Thematik dominiert den ersten Brief von Hyperion an Bellarmin.

Am Anfang des Romans ist ebenfalls zu spüren, dass das literarische Modell Hölderlins auf der Grundlage eines Kontrasts des leidenden 'Herzens' zu dem 'handelnden Ich' aufgebaut wurde. Das 'Herz' steht in Opposition mit dem Satz 'klage nicht, handle', und das 'Handeln' wurde die Hauptfigur 'von weisen deutschen Herren' gelehrt. Mit der Formulierung 'unter euch Deutschen', mit der sich der Ich-Erzähler direkt seinem Rezipienten zuwendet, richtet er sich hier offensichtlich gegen Fichtes Prinzip der 'Tathandlung' und bringt das jacobische Modell des 'leidenden Herzens' ins Spiel, das jetzt 'verärgert' in klarer Opposition zu der 'handelnden Tat' Fichtes steht. Es

---

<sup>320</sup> Das deutsche Wort 'Ideal'; 'Idee' bildet sich aus dem Griechischen ἰδέα (εἰδέα). Im Griechischen bildet sich das Wort ἰδέα aus der Form οἶδα, die nämlich das Perfekt des Verbs 'sehen' (ὁράω) ist. Im Griechischen bedeutet diese Form jedoch nicht 'ich habe gesehen', sondern 'ich weiß'. Das erklärt sich dadurch, dass das griechische Perfekt kein Tempus der Vergangenheit ist. Wie der Indikativ Präsens drückt das Perfekt die Gegenwart aus. Das Perfekt präsentiert in der Tat das gegenwärtige Ergebnis [Zustand] einer in der Vergangenheit stattgefundenen Handlung. Das deutsche Wort 'Wissen', wie ebenfalls das lateinische Wort 'videre', steht ursprünglich in Verbindung mit dieser griechischen Interpretation von 'Wissen', wie Adelung bezeugt. Da heißt es: '[es ist] mehr als wahrscheinlich, daß das Lat. videre und visus und das Griech. εἶδειν [eigentl. inf. präs. ὁράν; inf. aor. ἰδεῖν] [...] Wörter eines Stammes [sind] und damit 'daß unser Wissen aus den äußern Sinnen und besonders dem Sehen entspringet'. ADELUNG 1808 IV, 1579. Über diese Problematik 'Wissen/Sehen' in der griechischen Sprache. Vgl. SCHADEWALDT 1978, 162ff., SNELL 1992, 51ff. und SNELL 2000, 13ff. Ohne auf das Griechische zu kommen, weist Paul Böckmann darauf hin, dass besonders bei Hölderlin diese Vereinigung von ἰδεῖν und φάνταζω als die Vereinigung von 'Idee' und 'Bild' zu finden ist. Vgl. BÖCKMANN 1935, 208.

wird gleichzeitig die ästhetische Wahrnehmung der immanenten Realität akzentuiert, die bei Heinse als Vorbedingung des 'Genusses' konzipiert worden ist und hier unter dem Wort 'Freude' subsumiert wird. Auf der anderen Seite wird gleichzeitig die Desintegrationserfahrung des Dichters in den Vordergrund des Erzählerischen gestellt, welche als Vorbedingung des 'Leidens' verstanden werden soll. In Kongruenz damit wird über die Erde als 'Totengarten' gesprochen, und tot sind nämlich '[seine] Geliebten, [von welchen] keine Stimme mehr [zu hören ist]' (HÖLDERLIN KA II, 15) Es ist zu spüren, dass die Entwicklung der Erzählung von dem Rezipienten von Anfang an 'sinnliche Wahrnehmung' anstatt 'intellektueller Abstraktion' verlangt.

Durch die konstruierte Paradoxie von antithetischen Gefühlen wird mittels einer monologischen Digression 'Ekstase' und existentielle 'Hoffnungslosigkeit', 'Staunen' und 'Leiden' poetisch-mimetisch vermittelt. 'Hyperion' entpuppt sich in diesem Zusammenhang von Anfang an als eine Studie über die 'leidende Einsamkeit'. In diesem Moment, wenn der Ich-Erzähler über seine tote Geliebte spricht, spielen die Naturelemente eine Rolle in Hölderlins Poetologie.

Oh! **selige Natur!** Ich weiß nicht, wie mir geschieht, wenn ich mein Auge erhebe vor deiner **Schöne**, aber alle Lust des Himmels ist in den Tränen, die ich weine vor dir, der **Geliebte vor der Geliebten**. Mein ganzes Wesen verstummt und lauscht, wenn die zarte Welle der **Luft** mir um die Brust spielt. Verloren in's weite Blau, blick' ich oft hinauf an den **Äther** und hinein in's **heilige Meer**, und mir ist, als öffnet' ein verwandter Geist mir die Arme, als löste **der Schmerz der Einsamkeit** sich auf in's **Leben der Gottheit**. [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 15 ff.)

Der Verfasser hält ein Plädoyer für die 'ästhetische Wahrnehmung', welche als Vorbedingung des 'durch den Logos' vermittelten titanischen Leidens des Ich-Erzählers verstanden werden soll. Die 'Freude' des ersten Satzes des Romans wird hier mit dem 'Spielen der zarten Wellen der Luft', mit dem 'Blicken an den Äther oder ins Meer' kombiniert, um 'den Schmerz der Einsamkeit' zu akzentuieren. Die Elemente der jonischen antiken Philosophie werden mit der Anschauung des Lebens als göttliches Urprinzip in der Natur vereint, um das Gefühl der existenziellen Einsamkeit der Hauptfigur paradoxisch zu potenzieren. Die Verteidigung der Natur in Anlehnung an die Idee der 'Lebendigkeit' gegen den aprioristischen leeren Formalismus Fichtes wiederholt das, was Heinse in seinem *Ardinghello* absichtlich sowohl gegen den philosophischen Kritizismus Kants als auch gegen den axiomatischen Rationalismus Spinozas unternimmt. In diesem Kontext ist es nicht verwunderlich, wenn Hölderlin in die Struktur des Romans Elemente der altgriechischen Philosophie integriert. Es wird poetische Opulenz der erscheinenden Natur, der Naturelemente und der Naturlandschaft

mit der Dürftigkeit des Ich-Erzählers kombiniert, und dieses steht in Kongruenz ebenfalls mit der Behauptung, die er aus Platons Erklärung der 'Liebe' entnimmt. Die 'Sprache' erweist sich als 'ein großer Überfluss' (Poros), der mit der 'Dürftigkeit/Armut' (Penia) des leidenden Daseins durch ein poetisch-ästhetisches Tun kombiniert werden soll.<sup>321</sup> Die Konzeption der Sprache als 'Überfluss' wird im zweiten Band des 'Hyperion' von dem Verfasser kurz entfaltet. Da heißt es: "Die Sprache ist ein großer Überfluß. Das Beste bleibt doch immer für sich und ruht in seiner Tiefe, wie die Perle im Grunde des Meers." (HÖLDERLIN KA II, 132) Das Konvolut von Gefühlen wird durch die Sprache vermittelt, es bleibt aber, wie die Perle im 'Grunde des Meers', hinter den 'Begriffen' verborgen. Die Sprache gewinnt die Funktion, das Gefühl, das die Hauptfigur im Kontakt mit der Welt gewinnt, zu vermitteln. Der 'Äther' Zenos, die 'Luft' Anaximenes' und das 'Wasser' Thales' verkörpern die Idee einer 'lebendigen Natur', die in der Hauptfigur die Paradoxie seiner Gefühle hervorruft und seine existentielle Selbstproblematik zur Konsequenz hat. Das grundlegende Prinzip der antiken Philosophie, das davon ausgeht, dass in der Welt ein *herrschendes Prinzip* existiert, das die Naturelemente verkörpern, erweist sich als Fundament für das 'Leiden' des Ich-Erzählers. Hyperion steht in *unmittelbarer* Nähe der elementaren-archaischen Naturkräfte, jedoch nicht mehr in der *unmittelbaren* Verbindung mit ihnen.

Im 'Leiden' entdeckt Hyperion sich selbst als 'Existenz' und gleichzeitig die Tatsache, dass das lebendige 'Sein im einzigen Sinne des Wortes', von dem in der 'vorletzten Fassung des Hyperion' die Rede war, verloren gegangen ist. Was geblieben ist, ist die

---

<sup>321</sup> Hölderlin denkt hier sehr platonisch. Sokrates hat seine unzähligen Kontrahenten gelehrt, dass man auf eine 'Was-Frage' (Was ist Gerechtigkeit? Was ist ein Ding?) nur eine beschreibende, eine funktionelle oder eine historische Erklärung als Antwort bekommen kann, denn der Zugang zum 'Sein der Dinge' ist durch die 'Sprache' nicht möglich. Deswegen sagt er ständig, dass er nicht weiß, was ein bestimmter Gegenstand sei, denn nicht er, sondern die Sprache ist nicht in der Lage, dies zu tun. Was die Sprache schafft, ist über 'Form', 'Herkunft', 'Funktion' oder 'Zweck' zu sprechen, d.h. sie beschreibt ein Objekt, ein Gefühl oder einen Gedanken und deswegen ist sie nicht in der Lage zu sagen, was das 'Sein der Dinge' sei. Gegen den 'Schein der Beschreibungen' fundiert Sokrates ontologisch sein scheinbares 'Nicht-Wissen'. Im Grunde genommen will er den 'Sophisten' und 'Dichtern' zeigen, dass die 'Perle', nämlich das 'Sein', im Grunde des Meeres von Beschreibungen verborgen und unerreichbar bleibt. Der Dichter muss, so Platon, aus der 'Republik' verbannt werden, weil er Poesie 'im Rausch seiner Gefühle' wie ein Verrückter [Ion] erzeugt und damit eine verdoppelte 'Mimesis' produziert, die vom 'Sein' entfernt ist. Hölderlin versucht diese Problematik zu lösen, indem er die Rolle des verbannten Dichters der Republik übernimmt und seine Position in Bezug auf das 'Sein' mit der von Platon stammenden, kombiniert. Der Zugang zum 'Sein' wird durch die Sprache möglich gemacht, indem Worte wie 'Perle' oder 'Blume' entstehen. Dadurch wird das 'Sein' nicht *sagbar*, sondern sprachlich *fühlbar* gemacht. Dieses wird vom lyrischen-Ich im Gedicht 'Heimkunft' (Verse 100/102) verkündet. Da heißt es: 'Oft muß man schweigen', denn obwohl 'Herzen schlagen', fehlt es 'heilige Namen' zu fassen, das was von dem Herzen gefühlt wird, wann 'wir das Mahl segnen' wollen. Vgl. HÖLDERLIN KA I, 295. Diese Idee steht in voller Übereinstimmung mit Heines Überlegungen über die Kunst, die ebenfalls sehr viel von Platons Dialogen beeinflusst wurden. In seinen Aphorismen schreibt er: "Die beste Kunst ist ein bloßes Denkzeichen

*Schönheit*, die sich *sprachlich* von dem Dichter vermitteln lässt. Das mysteriöse 'Mitsein mit dem All'<sup>322</sup> existiert nicht mehr, und das ist es nämlich, was durch die 'Sprache' vermittelt wird, nämlich das 'wahrnehmbare Wissen', das auf dem 'Gefühl' fundiert ist.

In diesem Kontext gewinnt die platonische Konzeption der 'Liebe' ihre Funktion im Roman. Denn das ist der 'sprachliche Überfluss', der mit der 'Armut' der leidenden 'Dürftigkeit' und Einsamkeit des Daseins kombiniert wird. Die 'All-Einheit', die durch den Prozess der Entzweiung mit der Zeit verloren gegangen ist, erweist sich nur möglich durch *die Poetisierung dieses sprachlichen Überflusses*. Bei diesem Unternehmen ist das Ziel die Revitalisierung des Gefühls, welches hinter der poetischen Sprache verborgen bleibt.

Die Formulierung 'wir sind nichts [geworden]; was wir suchen, ist alles' aktualisiert die platonische Erklärung der 'Liebe' als Verbindung von 'Überfluss' und 'Armut', nämlich 'Überfluss vom Sein' und 'Dürftigkeit des Daseins'. Die Abwesenheit des 'Seins' wird durch den 'Überfluss der Sprache' spürbar gemacht. Damit wird das Gefühl der Multiplizität der erscheinenden Welt durch die literarische Sprache potenziert. Die *Unmittelbarkeit* des Fühlens wird *mediativ* durch den Überfluss der Sprache potenziert. Damit wird die Unmöglichkeit des Zuganges für das *dürftige* Dasein zum 'Sein' mittelbar durch den *Überfluss* der *Sprache* vermittelt. Die Sprache ist das Fass, in welchem das Gefühl transportiert wird. Anders gesagt, das 'Sein' ist nicht mehr da. Was da ist, ist die 'Sprache', die nicht das Sein 'ist', sondern das Gefühl vom 'Sein' verdeutlicht. Sie ist die einzige Möglichkeit geworden, etwas Seiendes auszusprechen. Indem man aber dieses tut, gewinnt man das 'Gefühl vom Sein', das 'Gefühl vom Ganzen' und gleichzeitig das Gefühl von seiner eigenen lebendigen Existenz. "Lange standen wir so in holder selbstvergessener Betrachtung, und keines wußte, wie ihm geschah, bis endlich der Freude zu viel in mir sich häufte und in Tränen und Lauten des Entzückens auch **meine verlor[e]ne Sprache wieder begann, und meine stille Begeisterte vollends wieder in's Dasein weckte.**" [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 82) Was die Sprache vermittelt, ist die Tatsache, dass sich das 'Sein' in einer Realität befindet, zu der der Mensch nicht mehr in unmittelbarem Kontakt steht. Diese 'Unmittelbarkeit' ist nur in der Paradoxie der 'Gefühle' zu finden. Wenn

---

verfloßen **Genusses, oder Leidens**, die dem Anschauer lediglich Anlaß giebt, sich das Ganze wieder vorzustellen und in sein Gedächtnis zurückzurufen." [Hervorhebung M. G.] HEINSE SW VIII.1, 494.

<sup>322</sup> "Denn im Anfang war der Mensch und seine Götter Eins, da, sich selber unbekannt, die ewige Schönheit war. — Ich spreche Mysterien, aber sie sind" HÖLDERLIN KA II, 90.

diese wahrgenommene Erkenntnis bewusst gemacht wird, wird das 'Sein' fühlbar gemacht. In diesem Moment hat die Sprache ihre Funktion erfüllt. Was dort spricht, ist die Sprache der Seele, nämlich das 'Gefühl vom Sein' - "Über den Sternen vergißt das Herz seine Not und seine Sprache". (HÖLDERLIN KA II, 60) "[...] ich habe sehnlich auf ein **Abschiedswort aus deinem Herzen** gehofft, **aber du schweigst. Auch das ist eine Sprache deiner schönen Seele**, Diotima." [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 134)

Hölderlin geht von der Hypothese aus, dass die Wiederverbindung mit dieser lebendigen All-Natur *mimetisch-mediativ* erzielt werden soll. Denn die Sprache wird als Mittel des Ausdrucks der Entzweiung genutzt, damit das 'Leiden' potenziert wird und der Mensch zum Bewusstsein seines fühlenden Daseins gebracht wird. Damit realisiert sich die pädagogisch-religiöse Funktion des Romans, denn die Unmittelbarkeit des Gefühls gewinnt in Anlehnung an Platons Auffassung von Liebe als Begattung von 'Überfluss' und 'Dürftigkeit' eine poetische 'Mittelbarkeit'. Das definiert gleichzeitig die Funktion der Literarisierung der Naturelemente im Roman. Wie es bei Heines *Ardinghello* ebenfalls der Fall war, werden die Naturelemente als Vorbedingung zur Realisierung dieses Unternehmens konzipiert, und damit erklärt sich, warum die Literarisierung von jonischen Naturelementen eine außerordentliche Rolle spielt. Es wird hier eine Reformulierung des antiken Mimesis-Konzepts unternommen. Mimesis soll hier nicht in ihrer allegorischen (gr. ἄλλος + ἀγορεύω = 'von einem anderen sprechen') Funktion und damit nur als 'Nachahmung' verstanden werden, sondern sie avanciert zur tautegorischen (gr. ταῦτό + ἀγορεύω = 'von dem selben sprechen') Aktualisierung der eigenen Lebendigkeit des Menschen als leidendem und damit nicht als rezeptivem Wesen. In den letzten Versen von 'Andenken' spricht das Lyrische-Ich, in voller Kongruenz mit diesen Propositionen, die hier im Hyperion dargestellt werden: "**es nehmet aber / Und gibt Gedächtnis die See**, / Und die Lieb' auch heftet fleißig die Augen, / Was bleibt aber, stiften die Dichter" [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA I, 362) Was im Gedächtnis 'bleibt', ist die poetische Sprache als Materialisierung eines Gefühls, als bleibende Erfahrung mit dem Überfluss des Seins, das sich in der Realität in ihrer Multiplizität befindet.

Das paradoxische Modell, das in der Komposition des 'Hyperion' konstitutiv zu sein scheint und mit den antithetischen Formulierungen 'Freude' und 'Leid' sprachlich expliziert wird, wird durch die Einführung eines noch wichtigeren Elements akzentuiert, das die Paradoxie im gesamten poetischen Werk Hölderlins noch stärker zuspitzt,

nämlich die Idee der 'Zeit'. Aus der Perspektive der Zeit betrachtet, steht die Hauptfigur nicht *mehr* in unmittelbarer Verbindung mit dieser lebendigen Totalität, zu der sie sich selbst als widergespiegelte Lebendigkeit zugehörig fühlt, und die poetisch-sprachlich von den ontischen Naturelementen verkörpert wird. Das, was der Mensch ist, nämlich die Konstitution seines 'Daseins', unterscheidet sich *zeitlich* von dem, was sich ihm als 'Welt' offenbart. Die 'seelische Einigkeit', 'das [ursprüngliche] Seyn im einzigen Sinne des Wortes', der unmittelbare Zugang zum beseelten Ἐν καὶ πᾶν der Eleaten, ist für den Menschen ebenfalls *in der Zeit* wegen des schmerzhaften Konstitutionsprozesses seines entzweiten 'Daseins' verloren gegangen.

Indem die Zeit in die paradoxische Struktur des Hyperion eingeführt wird, werden 'Gegenwart' und 'Vergangenheit' kontrastiv auf der erzählerischen Ebene kombiniert. Dies erklärt die Dominanz der 'Erinnerung' als Prinzip, mithilfe dessen der Ich-Erzähler kontrastiv die Paradoxie von 'Vergangenheit' und 'Gegenwart' in der brieflichen Dialogizität des Textes integriert.

In diesem Zusammenhang ist es verständlich, warum Hölderlin sich dafür entscheidet, die Hauptfigur des Romans, den Griechen 'Hyperion', als eine desillusionierte Figur der Moderne darzustellen, die auf der Höhe ihrer 'Begeisterung' von der Natur fern zu sein scheint und über dieses *unwiederbringbare Gewesene* auf der 'Höhe' ihrer 'widersprüchlichen Leidenschaften' berichtet. Die konzeptionelle Struktur des Romans ist auf dieser Idee des Paradoxons aufgebaut, und dieses drückt sich in der Funktion aus, die von Griechenland im Roman ausgeübt wird. Das Heimatland der Hauptfigur ist das Zeichen einer paradoxischen Einheit. Das Land ist immer noch da, aber an das 'Vergangene' und 'Unwiederbringbare' muss sprachlich erinnert/internalisiert werden, denn in der 'Gegenwart' dominieren die 'Verwüstung' und der 'Tod'. Deswegen erweist sich die vorhandene 'Welt' für den Ich-Erzähler zeitlich als eine Art 'proustsche Madeleine', d.h. als Anfangspunkt seiner poetischen digressiven Revitalisierung der Antike durch die 'Erinnerung', d.h. als die Intensivierung des Konstitutionsprozesses seines ästhetischen Seins als rezeptivem, leidendem und lebendigem Dasein.

Dass Hölderlin bewusst auf 'Erinnerung' rekurriert, wird von der Hauptfigur sehr früh im Roman deutlich ausgesprochen: "Ich danke dir, daß du mich bittest, dir von mir zu erzählen, daß du **die vorigen Zeiten mir in's Gedächtnis bringst**". [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 17) Die Formulierung 'ins Gedächtnis bringen' ist in der Tat ein 'ins Gefühl' bringen'. Sie verdeutlicht den Anfang des Internalisierungsprozesses, den Hölderlin mit dem Terminus 'Erinnerung' zum

Ausdruck bringt. Der Prozess der Internalisierung aus der Perspektive der Zeit betrachtet, erweist sich als 'Erinnerung', und durch sie wird das Erlebnis der Welt dem Rezipienten sprachlich als 'Erfahrung' mitgeteilt. Und auf der internalisierten Erfahrung basiert Hölderlin die Bildung seines 'Bildungsromans'. Die zeitliche Internalisierung potenziert die paradoxische Duplizität, auf deren Basis der Roman konzipiert wurde. Aus der zeitlichen Internalisierung wird von der Lebendigkeit der verloren gegangenen Welt berichtet, und dieses kontrastiert mit dem überdimensionierten Rationalismus der Moderne, der als Konsequenz die Verwüstung Griechenlands verursacht. Der Ich-Erzähler fühlt sich selbst dieser ursprünglichen und archaischen Lebendigkeit zugehörig, d.h. er erfährt sich selbst als selbstfühlende Lebendigkeit, als lebendige Existenz, und diese fundiert auf der anderen Seite die Basis seines modernen 'Leidens', nämlich des existentiellen Schmerzes, durch den er als entzweiter moderner Grieche charakterisiert wird. Die 'Unmittelbarkeit' des Fühlens vermischt sich ebenfalls paradoxerweise mit der 'Mittelbarkeit' der erzählerischen Prozessualität, die auf 'Antithesen' aufgebaut wird. Aus dieser zeitlichen Perspektive nennt der Ich-Erzähler den Grund seines Leidens und polemisiert gegen den Prozess der Entzweiung.

**Auf dieser Höhe steh' ich oft, mein Bellarmin! Aber ein Moment des Besinnens wirft mich herab. Ich denke nach und finde mich, wie ich zuvor war, allein, mit allen Schmerzen der Sterblichkeit, und meines Herzens Asyl, die ewige Welt, ist hin; die Natur verschließt die Arme, und ich stehe, wie ein Fremdling, vor ihr, und verstehe sie nicht. Ach! wär' ich nie in eure Schulen gegangen. Die Wissenschaft, der ich in den Schacht hinunter folgte, von der ich, jugendlich töricht, die Bestätigung meiner reinen Freude erwartete, die hat mir alles verdorben. Ich bin bei euch so recht vernünftig geworden, habe gründlich mich unterscheiden gelernt von dem, was mich umgibt, bin nun vereinzelt in der schönen Welt, bin so ausgeworfen aus dem Garten der Natur, wo ich wuchs und blühte, und vertrockne an der Mittagssonne.** [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 16)

Die Reden Hyperions gewinnen im Laufe des erzählerischen Prozesses einen denunziatorischen Charakter, der sich in erster Linie mehr und mehr gegen die Konsequenzen des Prozesses der 'Entästhetisierung' des Menschen wendet. Hölderlin sieht in seiner neumythischen Poetisierung des 'Leidens' des Titanen 'Hyperion' die literarische Reaktion gegen die feudale 'Tyrannei' des philosophischen gefühllosen transzendental-formellen Apriorismus. Die unzähligen Monologe, in welchen der leidende Titan über die Tragizität seiner existentiellen Lage berichtet, haben zum Ziel, das Gefühl sprachlich zu vermitteln und den Rezipienten in die existentielle Situation des Ich-Erzählers zu verwickeln. Der Rezipient wird im Laufe des Erzählungsprozesses mit einem Mosaik seiner widersprüchlichen Empfindungen bekannt gemacht. Das Ziel erweist sich in der Tat als eine bewusste Demontage des aprioristischen Ichs, nämlich des 'Nichts rezipierenden Rezipienten'. Dieses wird erreicht, indem das erzählerische

Tempo durch diese langen monologischen Passagen absichtlich verlangsamt und die 'Freude' und das 'Leiden' des Ich-Erzählers in den Vordergrund treten. Anders als Heinse erscheint es Hölderlin wichtiger, 'lange Passagen' zu konstruieren, in welchen der 'Schmerz' und die 'existentielle Einsamkeit des Ich-Erzählers' in den Vordergrund gestellt werden, als eine novellistische Montage von Peripetien zu konstruieren oder über episodische Geschehnisse zu berichten, wie es Heinse mit seinem multifacettierten Helden im 'Ardinghello' unternimmt. Weder das 'Abenteuer' noch der reine 'Genuss' dirigieren die interdiskursive Montage des Romans, sondern das Prinzip der 'ästhetischen Wahrnehmung'.

Die Pädagogik der Wissenschaft, nämlich die, die auf der Basis der wissenschaftlichen Methode und der Objektivierungsprozedur jedes analytischen Verfahrens errichtet wurde, die Hyperion in der 'Schule' lernt, wird hier als 'Grund der Entzweiung' und als 'Ursache des Leidens' des Ich-Erzählers genannt. Er verlangsamt den Prozess der Erzählung und potenziert die Sinnlichkeit als Gewinnungsinstrument der 'Humanität'. Hölderlins Konzeption des 'Menschen' beruht auf der Konzeption der 'Wahrnehmung'. In Opposition mit diesem Begriff entwickelt Hölderlin den Begriff des 'Barbaren', der auf dem 'Fehlen von der Sinnlichkeit' konzipiert wurde. Auf Basis dieser opponierenden Begriffe entfaltet Hölderlin seine bittere Kritik an die Deutschen.

Seine Kritik beruht in der Tat auf einem Ideal der Bildung, die nicht mit der 'Erfahrung', dem 'Erlebnis' und der 'Wahrnehmung' zur Konstitution des 'Menschen' zu tun hat. Solche Interpretation von Bildung führt zur 'Zerrissenheit', zur 'Entzweiung' und nicht zur 'Verbindung'. Hölderlins Auffassung nach führt das Bildungssystem dazu, dass die Struktur von 'Herrschaft und Knechtschaft' verbreitet wird. Das Volk von 'Denkern und Priestern', wie er das deutsche Volk charakterisiert, ist ebenfalls ein Volk der 'Herren und Knechte'. In so einer feudalistischen Konzeption der Bildung steht nicht das 'Gefühl', sondern das 'Nutzen' an erster Stelle, und am Ende der Bildungskette stehen die 'Handwerker' und nicht die 'Menschen'. Die 'Berufe' und nicht die 'Humanität' scheinen ihm das Ziel der Bildung zu sein. Die Schlussfolgerung, die er daraus zieht, ist drastisch. Das deutsche Volk transformiert sich in ein Volk von "Handwerkern" und von "allberechnenden Barbaren". (HÖLDERLIN KA II, 169) Das ist die Basis, warum sich der Ich-Erzähler in einer Wechselwirkung von 'Hass und Leiden' gegen seine 'Lehrer' wendet, wie im zweiten Teil des Romans ausdrücklich formuliert wird.

Die Handlung des Romans kommt von Griechenland nach Deutschland, damit der Ich-Erzähler gegen die 'eingebildeten und aufgeklärten Weisen', die ihren Lehrlingen

beigebracht haben, das 'Herz' gegen das 'Wissen', das 'Fühlen' gegen das 'Denken' und den 'Traum' gegen die 'Reflexion' zu nutzen, zu Worte kommen kann.<sup>323</sup> Hölderlins Konzeption der 'Barbarei', die auf der Idee der 'Wahrnehmungslosigkeit' beruht, ist das Prinzip, auf dessen Basis er seine Kritik an Fichte aufbaut. Indem Hölderlin das gesamte 'Deutschland' auf die Idee einer apperzipierenden Vernunft reduziert, eröffnet es für ihn die Möglichkeit, gegen jede Form von apperzipierendem 'Wissen' zu polemisieren. Sein Modell Sinnlichkeit/Menschlichkeit versus Handeln/Gefühllosigkeit ist der Parameter, der ihm ermöglicht, ein anderes Bildungssystem zu errichten, das auf der Basis einer anderen Form des Erwerbs von 'Wissen' beruht. Diese denunziatorische Polemik richtet sich mit aller Deutlichkeit gegen das 'Primat der Wissenschaft' und spricht für das 'durch die Wahrnehmung erworbene Wissen'.

**Barbaren von Alters her, durch Fleiß und Wissenschaft und selbst durch Religion barbarischer geworden, tiefunfähig jedes göttlichen Gefühls**, verdorben bis ins Mark zum Glück der heiligen Grazien, in jedem Grad der Übertreibung und der Ärmlichkeit beleidigend für jede gutgeartete Seele, dumpf und **harmonielos**, wie die Scherben eines weggeworfenen Gefäßes — **das, mein Bellarmin! waren meine Tröster**. [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 168)

In diesem Zusammenhang erklärt sich die 'Dürftigkeit des Daseins', von der er in den früheren Phasen des Romans sprach dadurch, dass eine Art des Wissens, nämlich das Wissen einer 'harmonielose Wissenschaft' die alleinige führende Verständnismöglichkeit der Strukturierung der Realität geworden ist. Aufgrund dessen entpuppt sich das Wissen überhaupt als 'Wissen einer Wissenschaft', das die Gesamtheit allen möglichen 'Wissens' regulieren soll. In einem Kontext, in welchem die Unwahrnehmbarkeit den Primat des 'Wissens' regiert, transformiert sich 'Religion' in 'Theologie', nämlich in 'Sammlung' und 'Verbreitung' von religiösem 'Wissen', Ausübung des 'wissenschaftlichen Glaubens'. Im Januar 1799 wird Hölderlin diese Idee mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck bringen. "Nur mag ich mich und mein **Herz** nicht da bloß geben, wo es mißverstanden wird, und schweige deswegen **vor den Theologen von Profession** (d.h. vor denen, die **nicht frei** und **von Herzen**, sondern aus **Gewissenszwang** und von Amtswegen es sind) eben so gerne, wie vor denen, die gar nichts von all dem wissen wollen, weil man ihnen von Jugend auf durch den **toten**

<sup>323</sup> "Wie hass' ich dagegen alle die Barbaren, die sich einbilden, sie seien **weise**, weil sie **kein Herz mehr haben**, alle die rohen Unholde, die tausendfältig die jugendliche Schönheit töten und zerstören, mit ihrer kleinen unvernünftigen Mannszucht" [Hervorhebung M. G.] HÖLDERLIN KA II, 19. Es sei hier erinnert, wie bereits im Kapitel 1.3 diskutiert wurde, dass Heine Kant für den 'Barbaren des Nordens' hielt. Im Stephanus befindet sich das Fragment Heraklit DK B 107 (Steph. 20), das von Sextus Empiricus überliefert worden ist, in welchem Heraklit die Sinnlichkeit gegen die 'Barbarei der Seele' verteidigt. Das Fragment lautet: "Schlimme Zeugen sind den Menschen Augen und Ohren, sofern sie Barbareenseelen haben". (Übers. Diels-Kranz)

**Buchstaben** und durch das schreckende Gebot, zu glauben, alle Religion, die doch das erste und letzte Bedürfnis der Menschen ist, verleidet hat," [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA III, 337) Sieht man die Religion aus dieser Perspektive, dann gewinnt man eine erste Erklärung für das, was Hölderlin mit der Formulierung 'Tiefunfähigkeit jeden göttlichen Gefühls' zum Ausdruck bringt, denn eine objektive Erklärung der Religion, nämlich eine theologische Erklärung der Gottheit, ist in diesem Zusammenhang, die 'Unföhlbarkeit' der Menschen zu potenzieren und damit die 'Entzweiung' und 'Zerrissenheit' eines 'Volkes' zu radikalieren. Indem diese Interpretation auf Deutschland gerichtet wird, muss der Ich-Erzähler mit 'harten Worten', wie er selbst sagt, die Schlussfolgerung ziehen, dass die Deutschen, nämlich die 'Barbaren von alters her, durch Fleiß und Wissenschaft und selbst durch Religion barbarischer geworden [sind]'. Denn die 'wissenschaftliche Theologie' war, so Hölderlins Position, nicht in der Lage, religiöse 'Menschen' auszubilden. Diese theologische Wissenschaft produziert 'harmonielose' Menschen, die wie er formuliert, 'tiefunfähig jeden göttlichen Gefühls' sind. Es werden 'bloße Nachdenker' mit 'leerer Lust' produziert.<sup>324</sup> Seine Konzeption von Religion gründet Hölderlin deswegen in Übereinstimmung mit Heinses Position nicht auf der 'wissenschaftlichen Theologie'.

Spricht man spezifisch über Philosophie, so kann man beobachten, dass Hölderlin dasselbe Prinzip verwendet, um eine bestimmte Konzeption der Philosophie zu kritisieren. Es wird nicht allgemein von der Philosophie gesprochen, sondern von einer Art und Weise zu philosophieren, die 'Fleiß' und 'Barbarei' verbreitet und 'leere Denker' produziert, jedoch keine 'Menschen'. In einem von der 'Wissenschaft' geprägten System übt die Philosophie lediglich die Rolle der Fundierung und die Rechtfertigung dieser Wissenschaft aus. Das entspricht genau dem philosophischen Modell, das Fichte zu entwickeln versuchte. In diesem Zusammenhang transformiert sich Philosophie, so Hölderlin, nämlich in 'kalte Wissenschaft', in 'Buchstabenphilosophie'. Sie wird genutzt, 'dogmatische Regeln' auf der Basis von 'Buchstaben' zu fundieren.

In so einem Bildungssystem, in welchem die 'Begeisterung' und die 'Wahrnehmung' keine Rolle spielen, erweist sich die 'Natur' als bloßer 'Stoff', der analysiert werden muss; d.h. 'getötet', 'klassifiziert' und 'bewertet' werden soll. Um Hölderlins Formulierungen zu verwenden, wird die 'Blume' 'gepflückt', 'zerrissen' und 'herabgewürdigt'. Damit verbreitet sich die 'Wüste und die Kälte des Todes' über die gesamte lebendige Realität. Der 'kindliche Traum' wird rasch von der 'leeren Reflexion'

---

<sup>324</sup> Vgl. dazu GAIER 1979, 90.

substituiert, und das 'lebendige Dasein' wird rasch als 'Cogito', als 'Subjektivität' oder als 'leeres unperzipierendes Ich' klassifiziert.

Die feudalistische Konzeption der Philosophie, in welcher die Struktur 'Herrschaft oder Knechtschaft' existiert, wird damit reproduziert. Entweder ist der Mensch von außen determiniert, und damit ist er 'Untertan', oder der Mensch ist der feudale Tyrann, der denkt, die Rolle des 'Herrschers' über die Welt übernehmen zu müssen. Entweder steht man philosophisch unter der Ägide eines 'rein konzeptuellen substantiellen Determinismus' oder unter der Ägide eines 'rein formellen subjektiven Absolutismus'. Die Potenzierung dieses Szenarios drückt sich als eine 'formelle Allianz' von 'leerer Substanz' mit der 'leeren Subjektivität' in einer konstruierten Überinstanz eines 'bloß formellen Ichs' aus, in welcher 'transzendente Leere' sich in 'transzendente Leere' verwandelt und das 'substantielle Determinative' als 'formelle subjektive Transzendenz' entdeckt wird.

Diese philosophische Hybris scheint ein Grund dafür zu sein, warum nicht nur eine neue Religion, sondern auch eine neue Philosophie aufgebaut wird, in welchen die 'Wahrnehmung' bei der Konstitution des 'fühlenden und denkenden transzendentalen Ichs' an erster Stelle stehen. Denn in dieser Landschaft von Verwüstung hat selbst der denkende und fühlende Dichter nur eine ganz geringe Chance etwas zu unternehmen, denn er ist gezwungen, sich in einen 'kalten Denker' und 'Buchstabenphilosophen' zu transformieren.<sup>325</sup>

Hölderlin vertritt eine andere Vision der Humanität als die, die Hyperion in Deutschland findet, und genau diese Vision versucht er dialogisch-poetisch in den Gesprächen mit dem 'schönen Deutschen Bellarmin' zu verwirklichen. Der Platz für den 'schönen Deutschen' im Roman ist der Platz des Hörers/Rezipienten, den Kallias/Bellarmin übernimmt (Gaier). Hölderlin nutzt bei der Komposition des Romans dieses Instrument, um sein ästhetisches Ziel zu vollziehen, die Monologie des Leidens zu potenzieren, eine Kritik an der Philosophie und Theologie Deutschlands zu vermitteln und integrativ die Elemente der antiken Philosophie im Gewebe des Textes einzubeziehen. Der 'schöne Deutsche' muss in einem inszenierten Gespräch, das in der Tat ein Monolog ist, Hölderlins Lehre der 'Sinnlichkeit' wahrnehmen/lernen. Im Text

---

<sup>325</sup> "Voll Lieb' und Geist und Hoffnung wachsen seine Musenjünglinge dem deutschen Volk' heran; du siehst sie sieben Jahre später, und sie wandeln, wie die Schatten, still und kalt, sind, wie ein Boden, den der Feind mit Salz besäete, daß er nimmer einen Grashalm treibt; und wenn sie sprechen, wehe dem! der sie versteht, der in der stürmenden Titanenkraft, wie in ihren Proteuskünsten den Verzweiflungskampf nur sieht, den ihr gestörter schöner Geist mit den Barbaren kämpft, mit denen er zu tun hat." HÖLDERLIN KA II, 170.

heißt es: **"Ist besser, denn euer Geschwätz, die Luft nicht, die ihr trinkt?** [wie Bardili lehrte] **der Sonne Strahlen**, sind sie edler nicht, denn all' ihr Klugen? [wie Heinse lehrte] **der Erde Quellen** und der Morgentau erfrischen euern Hain; könnt ihr auch das? ach! töten könnt ihr, **aber nicht lebendig machen, wenn es die Liebe nicht tut, die nicht von euch ist, die ihr nicht erfunden.**" [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 170)<sup>326</sup> Elemente der heinseschen Konzeption der Naturvitalität treten hier im Gewebe des 'Hyperion' auf. Hölderlin nutzt die Idee des 'Sonnenstrahles' und ebenfalls der 'Quellen', nämlich die Symbole Heinses für die Lebendigkeit der Natur, und wendet sich gegen die 'Worte' der 'Klugen'. Es wird im Gewebe seines Werkes ebenfalls die Idee komponiert, die u. a. bei Heinse präsent ist, dass die 'Klugen' mit ihren 'Worten' nur in der Lage sind, die 'Natur' zu töten. Die 'Liebe' ist nicht durch den Prozess des 'Denkens' oder des 'Wissens' produziert, sondern sie entpuppt sich als kosmogonisches Urprinzip einer lebendigen Natur, nämlich als magnetisch-harmonisches Prinzip alles lebendigen 'Seins' und 'Daseins', wie Heinse wiederholend in seinen Werken und Aphorismen darstellt.

Damit ist der Grund zur poetischen Revitalisierung des vorsokratischen Prinzips der 'All-Einheit' innerhalb der Endfassung des Romans geschaffen. Die Idee der 'exzentrischen Bahn in der Mitte', in welcher das 'Seyn im einzigen Sinne des Wortes' auftaucht, von der in den Vorstufen des Hyperion die Rede war, entpuppt sich hier in der Tat als 'Vereinigung' des Menschen mit dem lebendigen 'Seyn', das sich im Kontakt mit den lebendigen Naturelementen durch die Wahrnehmung konstituiert. Indem der

---

<sup>326</sup> In 'Voyage de la Grèce' klassifiziert der Verfasser das Volk der Karier als βαρβαροφώνοι. Der Terminus, der eigentlich 'Barbarisch-sprechende' bedeutet, wird dort 'pejorativ' verwendet. Gouffiers Auffassung nach erweist sich die Bevölkerung der 'Karie' als nicht barbarisch, weil sie mit Akzent sprechen, sondern weil sie ein kriegerisches Volk sind und die Sprache als 'kriegerisches Mittel' benutzen. Die Sprache ist bei den Kariern eine Waffe, die im Krieg angewendet wird. Die Bedeutung der Worte wird korrumpiert verändert. Die Karier missbrauchen ihre Sprache wegen des Krieges. **"ce qui avoit entièrement corrompu leur language, & il prétend que c'est par ce raison, qu'Homère les appelle βαρβαροφώνοι. L'habitude, & si l'on peut le dire, le besoin de la guerre leur en avoit fait inventer & perfectionner les moyens"** (CHOISEUL-GOUFFIER 1782 I, 149) Der Verfasser verwendet eine Reihe von Formulierungen, wie 'corrompu', 'usurpateurs'; 'cruels uns ferores', 'guidés par ce sentiment avilissant', die darauf hindeuten, dass Hölderlin seiner Scheltrede des 'Hyperion', die Choiseul-Gouffier gegen die Karier anwendet, seine Inspiration entnimmt gegen das 'Geschwätz der Weisen' zu polemisieren. Hölderlin wählt das pejorative Substantiv 'Geschwätz', um die 'Weisheit der Barbaren' zu klassifizieren, was in voller Übereinstimmung mit der Konzeption von Choiseul-Gouffier über die Karier steht. Ein zweites Argument, das dafür spricht, dass die Konzeption der Barbarei, die er in Deutschland findet, aus diesem Werk entnommen wurde, ist der Name der Figur 'Alabanda'. 'Alabanda' ist diejenige Figur im Roman, die von ihrem episch-spartanischen Impetus motiviert wird, die Freiheit Griechenlands mit Hilfe von 'Waffen' und 'Gewalt' wiederzugewinnen. Hyperion entdeckt erst später seinen kriegerischen Impetus, der Hyperion dazu bringt, ihn als 'barbarisch' zu charakterisieren und sich von ihm fern zu halten. 'Alabanda' ist im Buch von Choiseul-Gouffier der Name der Stadt der Karier, in welcher ein Tempel für 'Jupiter guerrier' zu finden war, was darauf hindeutet, dass Hölderlin von Anfang

Mensch Kontakt mit der 'Welt' aufnimmt, offenbart sich ihm die noetische Einigkeit des Seins.

**Eines zu sein mit Allem, das ist Leben der Gottheit**, das ist der Himmel des Menschen. **Eines zu sein mit Allem, was lebt, in seliger Selbstvergessenheit wiederzukehren in's All der Natur**, das ist der Gipfel der Gedanken und Freuden, das ist die heilige Bergeshöhe, der Ort der ewigen Ruhe, wo der Mittag seine Schwüle und der Donner seine Stimme verliert und das kochende Meer der Woge des Kornfelds gleicht. **Eines zu sein mit Allem, was lebt! Mit diesem Worte legt die Tugend den zürnenden Harnisch, der Geist des Menschen den Zepter weg, und alle Gedanken schwinden vor dem Bilde der ewigeinigen Welt, wie die Regeln des ringenden Künstlers vor seiner Urania**, und das eherne Schicksal entsagt der Herrschaft, und aus dem Bunde der Wesen schwindet der Tod, und **Unzertrennlichkeit** und **ewige Jugend beseliget, verschönert die Welt**. [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 16)

Hyperion dürstet nach einem 'Eins-Sein mit der lebendigen Welt', nach einem 'Eins zu sein mit allem was lebt', nämlich nach einer 'ästhetischen Vereinigung' mit dem lebendigen substanzlosen 'Sein', das in den Vorstufen des Romans als ästhetisches Ziel gestellt wurde. Als Voraussetzung dafür setzt Hölderlin eine 'seelische Selbstvergessenheit'. Das soll jedoch nicht bedeuten, dass Hölderlin hier auf die 'Vernunft' verzichtet und sich selbst in den 'Reichtum der Tiere' niederwerfen möchte, denn dieses würde sowohl seine im Roman entwickelte Konzeption von Bildung als auch dem, was er in den Vorstufen des 'Hyperion' skizzierte, völlig widersprechen. Sein Ziel entpuppt sich in der Tat als eine 'ästhetische Wiederverbindung' 'mit allem was lebt', und dieses muss, wie in der 'vorletzten Fassung' des Romans annonciert wurde, 'durch uns selbst' zustande gebracht werden. Was damit ins Spiel gebracht wird, ist die Tatsache, dass, indem die 'Selbstvergessenheit' stattfindet, die bloße formelle und operative 'Vernunft' ihre Funktion zur Konstitution des 'Eins-Sein' mit der Welt aufgibt und 'ihren Zepter wegwirft'. Im Moment der Konstitution dieses 'Eins und Alles' verlässt die leere 'Vernunft' den 'Bund des Todes' und vereint sich mit der lebendigen Welt in einer Instanz, die als 'Bild der ewig einigen Welt' erscheint, wie Aphrodite/Urania/Melite/Diotima den jungen Hyperion lehrte. In dem Moment, in welchem sich dieser Status der 'Unzertrennlichkeit' des Menschen mit der Welt konstituiert, herrscht keine 'Entzweiung' mehr, sondern 'Einheit' oder 'Vereinigung', die 'höher als alle Gedanken' ist. Das 'Eins-Sein mit allem was lebt' ist die Formel zur Konstitution des harmonisch-paradoxischen 'Seins', in welchem 'Mensch' und 'Welt' im 'Sein' vereint auftreten.

Die vorsokratische Formel 'Eins und Alles', die sowohl in Jacobis 'Briefen' als auch in Bardilis 'Epochen' u. a. zu sehen ist, ist - wie bereits Max Baumer mit Recht

---

an die Intention hatte, jemanden im Roman als Vertreter dieser Konzeption der 'Barbarei', wie Choiseul-Gouffier sie schildert, als Figur zu haben. Vgl. CHOISEUL-GOUFFIER 1782 I, 143.

festgestellt hatte - Hölderlins Lektüre des 'Ardinghello' zu verdanken und ist der Inbegriff des vorsokratischen Pantheismus. Diese Formel hat nichts mit der substantiellen 'leeren und abstrakten Selbstkausalität Spinozas' zu tun. Nimmt man Hölderlins Argumentation ernst und verbindet die substantielle 'causa sui' mit dem leeren 'absoluten Ich' Fichtes, so versteht man, warum er davon spricht, dass das Zepter jeder tyrannischen Kraft, sei es eine innere Tyrannei oder eine äußere Tyrannei, weggenommen werden muss. Begriffe wie 'Selbstvergessenheit' oder 'der [königliche] Geist des Menschen' machen deutlich, dass sich Hölderlin unmissverständlich von dem Übermaß des logisch-formellen Ichs, das seinen Höhepunkt in Fichtes Theorem der 'Wissenschaftslehre' findet, abkehren zu wollen scheint. Nachdem Hölderlin das Buch von Diogenes Laertius gelesen hatte, explizierte er in einem Brief an Sinclair vom 24. Dez. 1798 die Interpretation dessen, was unter der Formulierung 'monarchische Kraft' subsumiert worden ist. Da heißt es:

Ich habe dieser Tage in Deinem Diogenes Laërtius gelesen. Ich habe **auch hier** erfahren, was **mir schon manchmal begegnet ist**, daß mir nämlich das Vorübergehende und Abwechselnde der menschlichen Gedanken und Systeme fast tragischer aufgefallen ist, als die Schicksale, die man gewöhnlich allein die wirklichen nennt, und ich glaube, es ist natürlich, denn, wenn der Mensch in seiner eigensten, freiesten Tätigkeit, im unabhängigen Gedanken selbst von fremdem Einfluß abhängt, und wenn er auch da noch immer modifiziert ist von den Umständen und vom Klima, wie es sich unwidersprechlich zeigt, wo hat er dann noch eine Herrschaft? **Es ist auch gut, und sogar die erste Bedingung alles Lebens und aller Organisation, daß keine Kraft monarchisch ist im Himmel und auf Erden. Die absolute Monarchie hebt sich überall selbst auf, denn sie ist objektlos**; es hat auch im strengen Sinne niemals eine gegeben. Alles greift in einander und leidet, so wie es tätig ist, so auch der reinste Gedanke des Menschen, und **in aller Schärfe genommen, ist eine apriorische, von aller Erfahrung durchaus unabhängige Philosophie, wie Du selbst weißt, so gut ein Unding, als eine positive Offenbarung, wo der Offenbarende nur alles dabei tut, und der, dem die Offenbarung gegeben wird, nicht einmal sich regen darf, um sie zu nehmen, denn sonst hätt' er schon von dem Seinen etwas dazu gebracht.** [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA III, 327)

In diesem Brief wird das synthetisiert, was man auf der einen Seite gegen Fichte und Kant und auf der anderen Seite gegen eine spinozistische Auffassung der Offenbarung verstehen kann. Als 'monarchisch' erweist sich jede Kraft, die allein sowohl von dieser axiomatischen Substanz stammt und die Welt in eine 'Marionette' transformiert, als auch lediglich aus jeder cogitativen transzendentalen Leerheit stammt und die äußerliche Welt als Widerspiegelung ihres Todes betrachtet und sie damit verwüstet.<sup>327</sup> Der Satz: 'Es ist auch gut und sogar die erste Bedingung alles Lebens und aller Organisation, dass keine Kraft monarchisch ist im Himmel und auf Erden' drückt das Ergebnis langjähriger

---

<sup>327</sup> Lawrence Ryan berichtet mit Recht, dass Hölderlins Interpretation von Kants Begriff des 'Verstandes' auf der Behauptung beruht, dass dieser Begriff nur 'beschränkte Erkenntnis des Vorhandenen' liefern kann. Vgl. dazu RYAN 2002, 186. Der Versuch, sowohl den 'Verstandsbegriff' außerhalb von regulativen Begriffen zu konzipieren als auch Kants moralisch-praktische Vernunft zu überwinden, ist eine Leistung, die unter anderem auf Heine zurückzuführen ist.

Beschäftigung mit der Philosophie der Vorsokratiker aus. In diesem Kontext gibt es keinen Platz sowohl für 'Substanz' als auch für das 'apperzipierende formelle Absolut' oder für einen 'transzendenten bloß operativen Gott'.

Wichtig scheinen für unseren Kontext die Formulierungen: 'auch hier habe ich erfahren, was mir schon begegnet ist' und 'alles greift in einander', die sehr nahe an der Beschreibung der Philosophie Heraklits stehen, welche ebenfalls von Heine wiederbelebt wurde. Es handelt sich um die altgriechische Philosophie, die im Laertius-Buch dargestellt wird und unter der Formel 'Eins und Alles' subsumiert wird, die Hölderlin im Hyperion mit dem Begriff 'Schönheit' identifiziert. Das 'All', das 'Eins und Alles', das Laertius in seinem Bericht über Heraklit schreibt, konstituiert sich aus einem 'Streit'. Heine versteht diesen<sup>328</sup> 'Kampf' als 'Kampf um Genuß' und damit in voller Übereinstimmung mit Empedokles DK B 21. Hölderlin konzipiert diesen 'Kampf' eher heraklitisch als 'schönste Fügung', oder als 'Einklang', als 'Harmonie von separierten Instanzen, die in einem 'Eins und Alles' harmonisieren.<sup>329</sup>

Diesen harmonischen Einklang nennt Hölderlin 'Schönheit'. "O ihr, die ihr das Höchste und Beste sucht, **in der Tiefe des Wissens, im Getümmel des Handelns**, im Dunkel der Vergangenheit, im **Labyrinth** der Zukunft, in den Gräbern **oder über den Sternen! Wißt ihr seinen Namen? den Namen deß, das Eins ist und Alles? Sein Name ist Schönheit.**" [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 62) Die 'Schönheit' ist der Ausdruck dieses 'Seins', nämlich des 'Seyns im einzigen Sinne des Wortes', das sich aus dem Paradox der Intellektuellen-Anschauung konstituiert, in welcher 'Subjekt' und 'Objekt', 'Denken' und 'Fühlen' in einer 'All-Einheit' versöhnt werden.

Indem sich das 'Eins-Sein' für Hyperion als 'Schönheit' entpuppt, wird, so Hölderlin, 'vom Leben der Erde' (HÖLDERLIN KA II, 63) gesprochen. Die 'schöne Welt' entpuppt sich in voller Kraft als lebendige und natürliche Einheit. Was dieses bedeutet, 'weiß' Hyperion zunächst nicht, sondern er 'ahnt/fühlt' es nur. Es ist das 'Fühlen des Lebens', des Eins-Sein mit der lebendigen Welt, die sich ihm offenbart und der Ich-Erzähler in Anlehnung an die Metapher der lebenspendenden Sonne erklärt. Da heißt es:

Es waren selige Stunden. Wie ein **Meer**, lag das Land, wovon ich heraufkam, vor mir da, jugendlich, voll lebendiger Freude; es war ein **himmlisch** unendlich **Farbenspiel**, womit der **Frühling mein Herz** begrüßte, und **wie die Sonne des Himmels sich wiederfand im tausendfachen Wechsel des Lichts, das ihr die Erde zurückgab, so erkannte mein Geist sich in der Fülle des Lebens, die ihn umfing, von allen Seiten ihn überfiel.** Zur Linken stürzt' und jauchzte, wie ein Riese, der Strom in die Wälder hinab, vom Marmorfelsen, der über mir hing, wo der Adler spielte mit seinen Jungen, wo die Schneegipfel hinauf in den blauen **Äther** glänzten; rechts wälzten Wetterwolken sich her über den Wäldern des Sipylos; ich fühlte nicht den Sturm, der sie trug, **ich fühlte** nur ein **Lüftchen** in den Locken, aber ihren

<sup>328</sup> Vgl. Heraklit Fragment DK B 8.

<sup>329</sup> Vgl. Heraklit Fragment DK B 10.

**Donner hört' ich, wie man die Stimme der Zukunft hört, und ihre Flammen sah ich, wie das ferne Licht der gehauenen Gottheit.** [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 28 ff.)

Im Rückgriff auf die Idee der 'Begattung der lebenspendenden Sonne' mit der 'geheimnisvollen Erde' erklärt der Ich-Erzähler, wie er die Idee seines eigenen Geistes 'aus dem Leben, das ihn umfängt' gewinnt. "Im tausendfachen Wechsel des Lichts, das ihr die Erde [Urania] zurückgab, so erkannte mein Geist sich in der Fülle des Lebens, die ihn umfing, von allen Seiten ihn überfiel." (HÖLDERLIN KA II, 28) Der Frühling<sup>330</sup> ist die Verkörperung dessen, was Thales mit der Formulierung 'Alles ist voll von Göttern' zum Ausdruck brachte, und die Hölderlin seit der Lektüre Ciceros kannte.

Es wird hier ebenfalls versucht, eine neue Konzeption der Religion zu formulieren, die nicht mehr die 'Wüste' verbreiten soll, sondern durch die ästhetische Rezeption des 'Äußeren' möglich gemacht wird. In Kongruenz mit der onto-theologischen Konzeption der Naturelemente Heineses wird im Text nicht von einer transzendenten Religion gesprochen. Hölderlins Konzeption der Religion beruht auf der Idee, die von der Behauptung ausgeht, dass das lebendige  $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\alpha\nu$  in seiner phänomenischen westlichen Erscheinung 'schön' auftaucht, und das 'Eins zu sein mit dem Leben der Gottheit' entpuppt sich in diesem Kontext als *ästhetisches* 'Eins-Sein mit der Lebendigkeit der Gottheit, die in der Welt präsent ist'.

Das Prinzip, wonach er suchte, um die Trennung zwischen 'Denken' und 'Existieren' aufzulösen, das in den 'neuen ästhetischen Briefen' dargestellt werden sollte, wird in seinem 'Briefroman' konkretisiert. Es wandelt sich von der statischen Formel des griechischen Pantheismus 'Eins und Alles' zu einem dynamischen 'Eins zu werden' bzw. ein 'Eins zu sein mit Allem was lebt'. Die Formulierung 'Eins zu Sein' setzt einerseits eine Nicht-Seiende rezeptive Da-Seiende, nämlich 'bewusstlose' Instanz voraus und verspricht andererseits, dass die 'Vollendung' (die Idee, sich seiner selbst bewusst zu sein) nur prospektiv, nur zukünftig 'als ästhetische Bildung' erreicht werden kann. In Kongruenz mit dieser Idee scheint ihm klar, dass "alles Erkennen [mit dem] Studium des Schönen anfangen [sollte]" (HÖLDERLIN KA II, 521), denn die Schönheit verkündet nämlich den Weg zum lebendigen 'Eins-Sein', d.h. der Mensch kann ästhetisch die Idee seines lebendigen Selbstbewusstseins gewinnen.

Das 'Eins-Sein' transformiert sich also durch den ästhetischen Ausbildungs- und Selbstanerkennungs-Prozess des Menschen in ein 'Eins-Werden', und damit gewinnt die

---

<sup>330</sup> Über die Funktion des Begriffs 'Frühling' in der Endfassung des Hyperion Vgl. BÖCKMANN 1935, 107f.

bipolare paradoxische Struktur der 'exzentrischen Bahn', die 'die Menschen durchlaufen müssen', ihre endgültige pädagogisch-dynamische Funktion. Denn das 'Eins-Sein mit der Natur', nämlich die Unmittelbarkeit mit der All-Einheit, die 'da' ist, zu der der Mensch jedoch nur durch die Sprache Kontakt knüpft, scheint ihm nur prospektiv in einem 'ästhetischen Prozess' verwirklichtbar. Die Formel 'Eins-Sein' mit der Natur kann im ästhetischen 'Werden' mittels des *schönen* 'Überflusses der Sprache' vollendet werden. Das ästhetische 'Erkennen', Jacobi/Heinse's Interpretations nach, erweist sich im Grunde genommen als das Sich-selbst-erkennen oder, um mit Hölderlin zu formulieren, 'sich seiner selbst bewusst zu sein', als ein Akt nämlich, der auf die lebendige Äußerlichkeit angewiesen ist und rezeptiv und damit ästhetisch durch die sprachliche Wahrnehmung des 'Schönen' möglich gemacht werden kann.

Aus dieser Perspektive betrachtet kann diese erfahrene ästhetische Gewissheit nicht 'in der Tiefe des Wissens' oder im 'Getümmel des Handelns' gefunden werden, sondern nur durch die Erfahrbarkeit eines schmerzenden und damit rezeptiven Daseins, wie Heinse ebenfalls verteidigte.<sup>331</sup> Das 'Leiden des Daseins' macht die sprachlich-ästhetische Rezeption der vorhandenen 'lebendigen Welt' möglich, und nur deswegen, so Hölderlin, gewinnt der Mensch die Idee seiner 'Freiheit', seines 'Ich bin': "das ist herrlich, daß wir erst im Leiden recht der Seele Freiheit fühlen. Freiheit!" (HÖLDERLIN KA II, 133)<sup>332</sup>

Das Resultat der Gleichsetzung von  $\epsilon\nu$  καὶ πᾶν mit 'Schönheit' als Voraussetzung zur Konstitution des ästhetischen 'Religare' entfaltet Hölderlin es im zweiten Band des Hyperion sein 'ästhetisches Programm', in welchem diese Elemente zusammengefasst werden, um eine neue Konzeption von Religion, von Kunst und Philosophie zu kreieren. Aus dem paradoxischen Akt der Intellektuellen-Anschauung, der Hölderlins Auffassung nach die 'Idee der Schönheit' verkörpert, soll dieses Programm gemacht werden. Da heißt es:

**Das erste Kind der menschlichen, der göttlichen Schönheit ist die Kunst. In ihr verjüngt und wiederholt der göttliche Mensch sich selbst. Er will sich selber fühlen, darum stellt er seine Schönheit gegenüber sich.** So gab der Mensch sich seine Götter. Denn **im Anfang war der Mensch und seine Götter Eins, da, sich selber unbekannt, die ewige Schönheit** war. – Ich spreche Mysterien, aber sie sind. Das erste Kind der göttlichen Schönheit ist die Kunst. So war es bei den Athenern. [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 90)

<sup>331</sup> Hölderlins Konzeption steht in voller Kongruenz mit der von Heinse. In seinen Aphorismen schreibt Heinse: "Bewußtseyn seiner selbst ist bloßes Gefühl des Daseyns". HEINSE SW VIII.3, 186.

<sup>332</sup> Dieser Gedanke Hölderlins steht sehr nahe an Heinse's Proposition. "Ein Gefühl von ewiger Freyheit ergreift, erschüttert, durchflammt den Menschen, wenn man in Wetterstrahlen steht und der Donnerwagen über das Land rollt, daß die Felsen beben." HEINSE SW VIII.2, 30.

Nachdem sich die 'Schönheit' als noetische Instanz des 'Eins und Alles' konfiguriert, zeigt sich die 'Kunst' als ihr erstes 'noematisches Ergebnis'. Im Moment der Konkretisierung der Intellektuellen-Anschauung erweist sich für den Dichter die Möglichkeit, Kunst als Produkt dieser Versöhnung von 'Denken und Fühlen' zu produzieren. Sie ist das Produkt dieser noetischen Versöhnung von 'Menschen' und 'Gott'. Die 'Kunst' basiert auf der Idee einer 'produktiven Einbildungskraft' des Menschen, die aus dem noetisch-noematischen 'Sein' gewonnen werden muss. Das Argument Hölderlins ist nicht nur philosophisch, sondern auch historisch begründet, denn er beruft sich auf die Konzeption der Kunst der 'Athener'. Bei ihnen wurden die 'Götter' und 'Menschen' aus der Idee der 'Schönheit' kreiert, in welcher 'Götter' und 'Menschen' in einer 'Mitteinstanz' vereint waren. Hölderlins Begriff der 'Kunst' ist auf diese ursprüngliche 'mythische' Gemeinsamkeit angewiesen und spiegelt das wider, was von dieser Instanz geschaffen wurde.

Damit entwickelt Hölderlin aus dem Fundament seines ästhetischen Programms das erste Ergebnis. Die Kunst zeigt sich in diesem Zusammenhang als das erste 'Kind der Schönheit', weil es erstens, aus einer historischen und philosophischen Perspektive betrachtet, wie u. a. Bardili verteidigte, in Griechenland so gewesen ist, und zweitens, weil es Hölderlins Intention ist, hier ein alternatives pädagogisches Modell anzubieten, das nicht mit bloßer Reproduktion der 'gehaltlosen Form' des Denkens zu tun hat. Die Vorbedingung der Kunstproduktion ist das Paradox des 'Eins sein mit der Gottheit', nämlich die noetische ästhetisch-sinnliche Rekonstitution des 'Hen kai pan' für den Künstler.

Der Mensch produziert 'Kunst', damit er sich selbst durch die 'Wahrnehmung' als 'fühlendes Wesen' entdecken kann, und um mit Heinse/Jacobi zu sprechen, er sich 'seiner existentiellen Lebendigkeit' bewusst werden kann. Um Lawrence Ryan zu zitieren, produziert der Mensch Kunst als "Verbildlichung seines Lebensgrundes und als Spiegelung seines eigenen Wesens." (RYAN, 1973, 70) Damit konzipiert Hölderlin in der Tat die pädagogische Aufgabe der 'Kunst' im Rückgriff auf ihre 'lebenspendende' Funktion. Die 'Kunst' erweist sich als Grundvoraussetzung eines 'selbstbewussten und fühlenden Daseins', als Medium zur Realisierung eines 'ästhetischen Religare'.

In diesem Zusammenhang wird Platz für das zweite Element in Hölderlins ästhetischem Programm geschaffen: **"Der Schönheit zweite Tochter ist die Religion. Religion ist Liebe der Schönheit.** Der Weise liebt sie selbst, die Unendliche, die Allumfassende; das Volk liebt ihre Kinder, die Götter, **die in mannigfaltigen Gestalten**

**ihm erscheinen.** Auch so war's bei den Athenern." [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 90) Hölderlins Konzeption von 'Religion', wie sie im 'Hyperion' entwickelt wird, beruht nicht auf der Verehrung des allmächtigen christlichen Gottes, sondern auf der 'Liebe der Schönheit, des Allumfassenden, des 'Eins-Sein', das sich im Roman als 'Liebe der Götter, die in den mannigfaltigen Gestalten erscheinen' entpuppt. Nichts scheint mehr vorsokratisch zu sein als diese Konzeption von Religion. Es wird hier die Idee eines substanzlosen Naturgottes verteidigt, der sich in der Realität verstreut befindet und in den unterschiedlichsten Formen erscheint, wie es ebenfalls bei den Griechen gewesen ist. Hölderlin fundiert seine Konzeption der Religion im 'Gefühl/Glauben' an die immanente Mannigfaltigkeit der Welt, d.h. an die Naturelemente. Hölderlins 'Religionsbegriff' basiert auf der 'Wahrnehmung der immanenten Natur', aus der die Konzeption des 'Eins-Sein' entspringt.

Damit wird die Voraussetzung dafür geschaffen, ein drittes Element in seinem ästhetischen Programm zu integrieren, nämlich die Philosophie.

[...] aber, wie dies **dichterische religiöse Volk** nun auch ein **philosophisch Volk** sein soll, das seh' ich nicht. Sie wären sogar, sagt' ich, ohne Dichtung nie ein philosophisch Volk gewesen! **Was hat die Philosophie, erwidert' er, was hat die kalte Erhabenheit dieser Wissenschaft mit Dichtung zu tun? Die Dichtung, sagt' ich, meiner Sache gewiß, ist der Anfang und Ende dieser Wissenschaft. Und so läuft am Ende auch wieder in ihr das Unvereinbare in der geheimnisvollen Quelle der Dichtung zusammen. Das ist ein paradoxer Mensch**, rief Diotima, jedoch ich ahn ihn. Aber ihr schweift mir aus. Von Athen ist die Rede. Der Mensch, begann ich wieder, der nicht wenigstens im Leben Einmal volle lautre **Schönheit in sich fühlte**, wenn in ihm die Kräfte seines Wesens, wie die **Farben am Irisbogen**, in einander spielten, der nie erfuhr, wie nur in Stunden der Begeisterung alles innigst übereinstimmt, der Mensch wird nicht einmal ein philosophischer Zweifler werden, sein Geist ist nicht einmal zum Niederreißen gemacht, geschweige zum Aufbauen. Denn **glaubt es mir, der Zweifler findet darum nur in allem, was gedacht wird, Widerspruch und Mangel, weil er die Harmonie der mangellosen Schönheit kennt, die nie gedacht wird. Das trockne Brot**, das menschliche Vernunft wohlmeinend ihm reicht, verschmähet er nur darum, weil er in[s]geheim am Göttertische schwelgt. Schwärmer! rief Diotima, darum warst auch du ein Zweifler. Aber die Athener! Ich bin ganz nah an ihnen, sagt' ich. **Das große Wort, das εν διαφορεον εαυτω (das Eine in sich selber unterschiedne) des Heraklit, das konnte nur ein Grieche finden, denn es ist das Wesen der Schönheit, und ehe das gefunden war, gabs keine Philosophie.** [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 91 ff.)

Die Ergebnisse der langen Beschäftigung mit der Philosophie der Vorsokratiker, die Hölderlin aus den unterschiedlichsten Quellen rezipieren konnte, erreichen in der hier vorgetragenen paradoxischen Formel von Heraklit ihren philosophischen Höhepunkt.<sup>333</sup>

<sup>333</sup> Hölderlins Konzeption der Paradoxie, die eine 'Mitte' von zwei antithetischen Kräften bildet, scheint mir seine grammatikalische Veränderung des griechischen Originals, das sich im platonischen 'Symposion' befindet [187a], zu erklären. Das Original im Platons 'Symposion' ist: Τὸ ἐν γὰρ φησι [Heraklit] διαφορεόμενον αὐτό αὐτῷ ξυμφέρεσθαι, ὥσπεν ἄρμονίαν τόξου τε καὶ λύπας. Vgl. PLATON IV, 90. Gisela Wagner (WAGNER 1983, 43) und Dieter Bremer (BREMER 1998, 187) haben bemerkt, dass Hölderlin Partizip Präsens Passiv "διαφερόμενον", das etwa "widerstreitend" bedeutet, für ein "διαφερον", das Bremer als ("das [...] Unterschiedne") übersetzt, wechselt. Bei Bremer steht, dass "Hölderlin nicht wie Platon διαφορεόμενον ("widerstreitend"), sondern διαφορεον [schreibt] und das

In diesem Kontext gewinnt die Lehre des Ephesiers ihre Funktion in Hölderlins Poetologie, denn im Rekurs auf die heraklitsche Paradoxie erklärt Hölderlin das 'Wesen der Schönheit'. Vieles, was Hölderlin behauptet, wird unter diesem Prinzip subsumiert. Der menschliche Ausbildungsprozess, nämlich das Werden des menschlichen Selbstbewusstseins, der mit dem 'Leben der Gottheit' identifiziert worden ist, zeigt sich für den Menschen, um mit Heraklit zu formulieren, als eine paradoxische Dualität, d.h. in Anspielung an die Lehre Heraklits als 'Leben' und 'Tod', als 'Entstehen' und 'Vergehen', als 'Vergessen' und 'Erinnern', als Kontrast einer antithetischen Dualität. Das Wesen der Philosophie erweist sich als die Paradoxie der 'Intellektuellen-Anschauung', die sich als 'Eins in sich selber unterschiedne' entpuppt. In diesem Kontext ist Hölderlins Annahme zu verstehen, dass der Philosoph 'viel ästhetische Kraft besitzen' muss, denn seine Konzeption von Philosophie basiert auf der 'Harmonie' von der bloßen 'Intellektuellen Seite' mit der bloßen 'Anschauenden Seite' in einem 'Eins', das sich 'in der Mitte' von diesen 'zwei Sphären' befindet. Sie konstituiert sich für Hölderlin als ein Paradox von 'Denken' und 'Fühlen', von 'Herz' und 'Vernunft', oder, um mit Heraklit zu formulieren, als ein Paradox von 'Leben' und 'Tod'.<sup>334</sup>

Diese paradoxische Dualität der Formel Heraklits erweist sich als Vorbedingung zur Verständigung einer selbstwidersprechenden Zyklizität. Im Hyperion verdeutlicht der Verfasser die antithetische Paradoxie kohärent im Rekurs auf Heraklits Konzeption des Feuers. Da heißt es: "Wir sind wie Feuer," (HÖLDERLIN KA II, 61) denn "das Feuer geht empor in freudigen Gestalten, [...] seine Flamme **steigt** und **fällt**, und **bricht** sich und **umschlingt** sich freudig **wieder**, bis ihr Stoff verzehrt ist, nun **raucht** und ringt sie und **erlischt**; was übrig ist, ist Asche. [und] **So geht's mit uns. Das ist der Inbegriff von allem**, was in **schröckendreizenden Mysterien** die Weisen uns erzählen." [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 50)<sup>335</sup> Hölderlin entfaltet seine

---

αὐτῷ bzw. εαυτῷ nicht wie Platons Wiedergabe syntaktisch geboten ist, auf συμφέρεσθαι ("mit sich selbst übereinkommen"), sondern in seiner verkürzten Wiedergabe auf διαφερον. Inwieweit diese Transformation Hölderlin bewusst war, lässt sich kaum entscheiden." BREMER 1998, 187. Nimmt man an, dass Hölderlin mit dieser grammatikalischen Veränderung des Verbs die Idee der 'Paradoxie in der Mitte von zwei Instanzen' vermitteln wollte, so kann man vermuten, dass er sich der Modifikation des Verbs nicht nur bewusst war, sondern es absichtlich getan hat.

<sup>334</sup> Vgl. Heraklit Fragment DK B 88.

<sup>335</sup> Im Bericht über das Leben Heraklits bezieht sich Diogenes Laertius auf seine Lehre: "Alles geschieht nach dem Gesetze der Gegensätzlichkeit, und das Ganze ist in stromender Bewegung wie ein Fluß. Das All ist begrenzt und es ist nur eine Welt. Sie entsteht aus dem Feuer und löst sich nach Maßgabe gewisser Umläufe (Perioden) auch wieder im Feuer auf, ein Vorgang, der sich wechselweise im Laufe der ewigen Zeit immer wiederholt. Von den Gegensätzen aber wird dasjenige Glied, welches zur Entstehung führt, Krieg und Streit genannt, dasjenige, welches zum Weltbrand führt, Eintracht und Friede und die Umwandlung ist **der Weg nach oben und nach unten; ihr gemäß bildet sich die Welt.**" [Hervorhebung M. G.] LAERTIUS 1990b, 162f. Hölderlins Formulierung 'alles greift in einander', die im Brief an

Konzeption des Menschen in Anlehnung an die heraklitsche Konzeption des 'Feuers' und versucht damit, das 'Menschsein' mit dem Prozess des 'Naturseins' zu identifizieren. Im Hintergrund dieses Gedankens steht die paradoxische Theorie Heraklits, die 'Leben' und 'Tod' als einen zyklischen Prozess der Annullierung betrachtet. Was Hölderlin mit der Konzeption des 'Feuers' Heraklits ins Spiel bringt, ist in der Tat das, was in einer Reihe von Fragmenten Heraklits dargestellt wurde. Das Weltall charakterisiert sich dadurch, dass es ein 'ewiges Feuer' ist (DK B 64). Der Begriff 'Feuer' wird von Heraklit mit Gott identifiziert (DK B 67), und wie Gott sich in der Realität verwandelt, verwandelt sich ebenfalls das Feuer, was der widersprechenden Realität 'Göttlichkeit' verleiht (DK B 67). Die Verwandlung der Realität konstituiert sich als ein kontinuierlicher Prozess, in welchem die Totalität der Paradoxie in ihrer Multiplizität erscheint; als 'Tag und Nacht', 'Winter und Sommer', 'Krieg und Frieden' (DK B 67), 'Leben und Tod' (DK B 48) oder als 'Sterblich und Unsterblich' (DK B 63). Die Multiplizität verleiht der göttlichen Realität ihre dynamische Bewegung, die dem Betrachter des Prozesses als Verwandlung erscheint (DK B 36).

Auf dem Fundament der heraklitschen Philosophie scheint Aphrodites/Diotimas Verkündung der 'ontologischen Zirkularität' der Realität zu basieren. Denn sie subsumiert den Akt des Todes unter einem umfangreicheren (harmonischen) Begriff des Lebens, in welchem das Paradox 'Leben und Tod' auftaucht und die sphärische Form der Totalität verkündet. Im Text des 'Hyperion' erscheint die heraklitsche Paradoxie folgendermaßen: "Wir **trennen** uns nur, um **inniger einig** zu sein, göttlicher friedlich mit allem, mit uns. Wir **sterben**, um zu **leben**". [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 162) Dieselbe Prozedur wird später in Anlehnung an die Idee eines lebendigen Herzens, die seit seiner Lektüre von Jacobi bekannt ist, wiederholt. "Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewiges, glühendes Leben ist Alles". (HÖLDERLIN KA II, 175)<sup>336</sup> Indem dieser Prozess *sprachlich* vermittelt wird, geht

---

Sinclair (Bf. 172) wiedergegeben wurde, scheint diese Idee des Krieges Heraklits, was Hölderlin seit langem kannte, zu rechtfertigen.

<sup>336</sup> Herder entfaltet seine Konzeption der Natur als ein lebendiges und erotisches Wesen in 'Liebe und Selbstheit', einen Text, in welchem ein Fragment von Empedokles auftaucht. Er benutzt sogar die Formulierung 'Pulsschlag der Natur', die diese Metapher der natürlichen Lebendigkeit in Anlehnung an die Idee des Herzens meisterhaft kombiniert. "Sobald mehrere Geschöpfe milde neben einander sind, und sich einander wechselseitig genießen wollen: so folgt, daß keins auf den *alleinigen*, also auch nicht auf den *höchsten* Genuß ausgehn müsse, oder es zerstört um sich her. Es muß geben und nehmen, leiden und tun, an sich ziehn und sanft aus sich mitteilen. Dies macht zwar allen Genuß unvollständig, es ist aber der wahre Takt und Pulsschlag des Lebens, die *Modulation* und *Haushaltung* des Verlangens, der Liebe und aller Süßigkeiten der Sehnsucht. Hier gebe ich die schöne Weisheit der Natur zu bemerken, die alles in diesen Pulsschlag leidender und tätiger, gebender und empfangender Wesen, auch nach Geschlechtern, Augenblicken, Zeitumständen, Lebensaltern, Situationen, u. f. teilte und gleichsam einwiegte." HERDER

Hölderlin nämlich von der Behauptung aus, dass der Leser im ästhetischen Kontakt mit dem Element 'Feuer' sich selbst als 'Mensch', also als 'Lebendigkeit', aber auch gleichzeitig als 'Sterblichkeit' kennenlernen kann. Seiner Hypothese nach lernt der Mensch seine Lebendigkeit und gleichzeitig seine Sterblichkeit, d.h. sein göttliches Natursein ästhetisch-mimetisch kennen. Es wird hier die Idee verteidigt, dass der Mensch zu der Natur gehört und damit als Teil seiner werdenden Prozessualität als lebendiges-sterbliches Wesen partizipiert. Das 'Leben' der Welt muss den 'Tod' in dem zyklischen Prozess seines 'Seins' beinhalten, und damit entpuppt sich für den Menschen sein göttliches Dasein, indem er seine Lebendigkeit paradoxerweise gleichzeitig als Sterblichkeit entdeckt, indem der Mensch die sphärische Form des 'Seins' der Totalität in der Paradoxie der Naturdialektizität wahrnimmt. Die sphärische Form des 'Seins', nämlich die 'wohlgerundete Wahrheit', besteht darin, dass die göttliche Realität sich in einem pulsierenden Wechsel von 'Entfalten' und 'Verschließen' befindet. "Besteht ja das Leben der Welt im **Wechsel** des **Entfaltens** und **Verschließens**, in **Ausflug** und in **Rückkehr** zu sich selbst, warum nicht auch das **Herz** des Menschen?" [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 46)<sup>337</sup> Indem der Mensch Kontakt mit der Welt (Feuer) knüpft, entpuppt sich die Realität für ihn, aus der Perspektive der Zeit betrachtet, als ein zyklisch-dynamischer selbstwidersprechender Prozess von 'Alterung' und 'Verjüngung'. "Alles **altert** und **verjüngt** sich wieder. Warum sind wir ausgenommen vom **schönen Kreislauf der Natur**? Oder gilt sie auch für uns?" [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 25) Diotima lehrt ihren Hyperion, dass 'Leben' und 'Tod' zusammengehören. Diese Erkenntnis erweist sich als Voraussetzung dafür, dass der Mensch von dem Tod nichts zu fürchten braucht, denn das 'Sterben' gehört zu der Art und Weise, wie sich die Natur konfiguriert. Hölderlin identifiziert den Menschen mit dem heraklitischen Feuer, und damit ist er in der Lage, seine Konzeption des Todes im Rückgriff auf die Idee des Kreislaufs der Natur zu entwickeln. Im Text des Hyperion heißt es: "**Wir sind wie Feuer**, das im dürren Aste oder im Kiesel schläft; und ringen und suchen in jedem Moment das Ende der engen Gefangenschaft. Aber sie kommen, sie wägen Äonen des Kampfes auf, die **Augenblicke der Befreiung, wo das Göttliche**

---

WA IV, 420. Der 'Durst nach Genuß', von dem Herder spricht und der von Heinse poetisch potenziert wird, transformiert sich bei Hölderlin in 'Durst nach einem 'Eins Sein' mit dem Lebendigen'.

<sup>337</sup> Im Buch Diogenes Laertius werden Verse 28-30 des Fragments DK B 1 von Parmenides zitiert, die in voller Kongruenz mit Hölderlins Position stehen. Da heißt es: "So sollst du alles erfahren, Nicht nur den innersten Kern [das griechische Wort für 'Kern' ist ἦτορ, nämlich 'Herz'] der wohlgerundeten [εὐκυκλέος= 'wohl gerundete', nämlich 'zirkuläre'] Wahrheit, sondern der Menschen Meinungen auch, auf die kein Verlaß ist." Vgl. dazu LAERTIUS 1990b, 170.

**den Kerker sprengt, wo die Flamme vom Holze sich löst und siegend emporwallt über der Asche, ha! wo uns ist, als kehrte der entfesselte Geist, vergessen der Leiden, der Knechtsgestalt, im Triumphe zurück in die Hallen der Sonne".** [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 61)<sup>338</sup>

Die Literarisierung der existentiellen Lage des Menschen als sterbliches Wesen, die hier in Anlehnung an Heraklit konstruiert wird, wird später für Hölderlin im Text 'Die Bedeutung der Tragödien' zum Prinzip der Erklärung des Tragischen avancieren. Da spricht Hölderlin davon, dass "die Bedeutung der Tragödien am leichtesten aus dem Paradoxon zu begreifen [ist]" (HÖLDERLIN KA II, 561), d.h. aus der Paradoxie des 'Emporgehens' und 'Zurückkommens'.<sup>339</sup> Diese Behauptung verbindet sich mit der Position, die im Text 'Über das Tragische' verteidigt wird. Da spricht Hölderlin davon, dass "die tragische Ode im höchsten Feuer [anfängt]". (HÖLDERLIN KA II, 425) Das elementare Natürliche wird in Anspielung an das 'Feuer' konstruiert, und damit

<sup>338</sup> Diese Idee, die in den Vorstufen des Romans präsent war, steht ebenfalls im Gedicht 'Griechenland' (1794/95) Verse 33/40. Da spricht das Lyrische-Ich: "Ach! es hätt' in jenen bessern Tagen / Nicht umsonst so brüderlich und groß / Für das Volk dein liebend Herz geschlagen, / Dem so gern der Freude Zähre floß! — / Harre nun! sie kömmt gewiß die Stunde, / **Die das Göttliche vom Kerker trennt — / Stirb! du suchst auf diesem Erdenrunde, / Edler Geist! umsonst dein Element**" [Hervorhebung M. G.] HÖLDERLIN KA I, 153.

<sup>339</sup> Hölderlin findet in der Sammlung von Laertius diese Gedanken Heraklits wieder, die er vermutlich seit seiner Tübinger Studentenzeit kannte. In der Sammlung von Diogenes befindet sich dieser Gedanke. Da heißt es: "Das All ist begrenzt und es ist nur eine Welt. **Sie entsteht aus dem Feuer und löst sich nach Maßgabe gewisser Umläufe auch wieder in Feuer auf, ein Vorgang, der sich wechselweise im Laufe der ewigen Zeit immer wiederholt.** Dies geschieht nach unverbrüchlicher Schicksalsfügung. Von den Gegensätzen aber wird dasjenige Glied, welches zur Entstehung führt, Krieg und Streit genannt (DK B 80), dasjenige, welches zum Weltbrand führt, Eintracht und Friede, und die Umwandlung ist der Weg **nach oben und nach unten; ihr gemäß bildet sich die Welt**" [Hervorhebung M. G.] LAERTIUS 1990b, 162. In voller Kongruenz mit Hölderlins Gedanken erklärt Schelling ein paar Jahre nach der Veröffentlichung des 'Hyperion' die Idee der ontologischen Zirkularität ebenfalls in Anlehnung an die Idee des Feuers Heraklits in seinem Werk *Weltalter*. "Ewig erzeugt sich der **Gegensatz**, und immer wieder von der **Einheit** verzehrt zu werden, und ewig wird der Gegensatz von der Einheit verzehrt um immer neu aufzuleben. Dieses ist der feste ἔστίς, der Herd des beständig sich selbst verbrennenden und **aus der Asche wieder neu verjüngenden Lebens. Dies das unermüdliche Feuer ἀκόματον πῦρ**, durch dessen Dämpfung, **wie Heraklit behauptete, das Weltall erschaffen [wurde]**, und das als ein sich selbst laufendes, sich **immer rückwärts wiederholendes und wieder vor sich gehendes** einem der Propheten im Gesicht gezeigt worden; der Gegenstand des uralten Magismus und jener **Feuer-Lehre**, der zufolge auch noch der jüdische Gesetzgeber seinem Volke hinterlassen: der Herr dein Gott ist ein verzehrendes Feuer, nämlich nicht seinem Innern und eigentlichen Wesen, wohl aber seiner Natur nach. Unstreitig ist aber diese unablässig in sich selbst zurückgehende und wieder beginnende Bewegung, der wissenschaftliche Begriff **von einem Rad**" [Hervorhebung M. G.] SCHELLING IV, 606. Schelling erklärt ebenfalls im 'Weltalter' im Rekurs auf ein paar andere Fragmente Heraklits die Beziehung von Feuer-Welt-Leben. "Κόσμος πῦρ αἰζῶνον, απομεινον μετρα (Euseb. μετρω) καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα', Herakl. ap. Clem. Alex. Strom. V. p. 771 ed. Potter. 'Die **Welt ein ewig lebendes Feuer**, das in Pausen (so erkläre ich μέτρα subint. κατά) entzündet und gelöscht wird.' Eine Kraft also, die es entzündet (das ist Ceres, Isis, Persephone oder wie man es sonst die erste Natur nenne), eine die es löscht, besänftigt und dadurch erster Eröffner der Natur wird, sie in mildes Leben und sanfte Leiblichkeit aufschließend, diese ist Osiris oder Dionysos. Τοῦ πυρός κατασβεννυμένου κοσμοποιεῖσθαι τὰ πάντα sagten Heraklit und Hippasos (Plut. de. pl. phil. Opp. IV, 355. Euseb. pr. ev. p. 749) darum war auch Dionysos Demiurg." SCHELLING IVa, 24.

offenbart sich der tragische Charakter des lebendigen Menschen. "Das tiefe Gefühl der Sterblichkeit", wie Hölderlin kurz später schreibt, "[...] entflammt den Menschen, [...] übt alle seine Kräfte, und lässt ihn nicht in Müßiggang geraten". (HÖLDERLIN KA II, 522) Hier ist deutlich zu sehen, wie die 'eleusinischen Mysterien', die von Heinse literarisiert wurden, sich im Laufe von Hölderlins Poetologie umwandeln und wie sie gegen die eingebildeten Barbaren im Gewebe des Textes angewendet werden. Die 'schöne Lebendigkeit der Erde', nämlich die irdische Fruchtbarkeit von Semele, die Demetri in Anlehnung an die Naturelemente der Vorsokratiker verkündet und besonders im Rückgriff auf die Idee des Feuers Heraklits vermittelt, wird von Hölderlin als das Mysterium des Lebens interpretiert, nämlich als Geheimnis des Alls oder die ontologische Zirkularität der Realität. In diesem Kontext gewinnt nicht das ὄρχή-Bild des Wassers von Thales, das 'aus dem fruchtbaren Berg quillt', die gleiche Funktion. In Anlehnung an diese archaische Idee der Naturzirkularität wird zusätzlich im Text gegen die eingebildeten Barbaren polemisiert.

Ein freundlich Wort aus eines tapfern Mannes Herzen, ein Lächeln, worin die verzehrende Herrlichkeit des Geistes sich verbirgt, ist wenig und viel, wie ein zauberisch Losungswort, **das Tod und Leben in seiner einfältigen Sylbe verbirgt, ist, wie ein geistig Wasser, das aus der Tiefe der Berge quillt, und die geheime Kraft der Erde uns mitteilt in seinem krystallinen Tropfen. Wie hass' ich dagegen alle die Barbaren, die sich einbilden, sie seien weise, weil sie kein Herz mehr haben,** alle die rohen Unholde, die tausendfältig die jugendliche Schönheit töten und zerstören, mit ihrer kleinen unvernünftigen Mannszucht [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 19 ff.)

Man hat mimetisch-ästhetisch Zugang zu diesem ursprünglichen lebendigen Natursein der Welt, d.h. durch die sinnliche Empfindung dessen, was erscheint, was auftaucht, was durch die Verkleidung ihrer Phänomenalität sich uns als 'Welt', als 'Natur' zeigt. Indem die sich zeigenden Elemente erscheinen, kennt der Mensch das, was er selbst ist und wird sich seiner 'Sterblichkeit' bewusst. Das 'Feuer' und das 'Wasser', nämlich der phänomenische 'Schein', transformieren sich in ästhetischen 'Schein', und dadurch wird das 'Sein' *natürlich*<sup>340</sup> durch die Schönheit des 'Scheins' vermittelt. Die Pädagogik des Schönen steht also in seinem sinnlichen Scheinen, und damit wird der Mensch seine Sterblichkeit nicht durch die Furcht kennen lernen, sondern poetisch

---

<sup>340</sup> Die Auffassung dessen, was Hölderlin unter dem Terminus 'natürlich' konzipiert, erklärt der Dichter selbst in seinem Text 'Über die verschiedenen Arten zu Dichten' im Rekurs auf Thales. Da heißt es "[...] Wir nennen den beschriebenen Charakter vorzugsweise *natürlich*, und haben mit dieser Huldigung wenigstens so sehr recht, als einer der sieben Weisen, welcher in seiner Sprache und Vorstellungsweise behauptete, alles sei aus Wasser entstanden. Denn wenn in der sittlichen Welt die Natur, wie es wirklich scheint, in ihrem Fortschritt immer von den einfachsten Verhältnissen und Lebensarten ausgeht, so sind jene schlichten Charaktere nicht ohne Grund die ursprünglichen, die natürlichsten zu nennen" HÖLDERLIN KA II, 514. Hölderlin konnte genau diese Anspielung auf Thales als einen der Sieben

durch die Begeisterung des Schönen. Das ist eine Position, die von Heinse bis ins Extreme verteidigt wurde. Es wird der Triumph des Künstlers über den philosophischen Mathematismus und die Glorifizierung des Ästhetischen als pädagogisches Mittel der Erziehung verkündet.

Die bewusste Anwendung Heraklits im *Hyperion* eröffnet Hölderlin eine neue Dimension, die beim 'Ardinghello' Heineses nicht präsent ist, nämlich die Dimension der existentiellen Tragizität, mit der der Mensch durch diese poetische elementare Pädagogik des Schönen Kontakt knüpft. Bereits in der metrischen Fassung des Romans war ihm diese Idee klar: "Als die schöne Welt für uns anfang, da wir **zum Bewußtsein kamen, da wurden wir endlich.**" [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 208) Das Schöne macht dem Menschen sein 'endliches Dasein' bewusst. Die Geburt der Schönheit fängt also mit der Geburt des menschlichen Bewusstseins als 'leidendes und sterbliches Dasein' an. Der 'Schmerz des Daseins Jacobis' wird auf die höchste Stufe potenziert, und durch die Sinneswahrnehmung wird sich der Mensch der tragischen existentiellen Lage seines Daseins bewusst, denn er nimmt die tragische Botschaft seiner Sterblichkeit *ästhetisch* wahr. Diese streng durchdachte Prozedur verkündet eine literarisch anspruchsvollere Intention als die, die Heinse und Jacobi literarisch vornahmen, und bezeugt außerdem die Auseinandersetzung Hölderlins bereits im *Hyperion* mit der Philosophie des Empedokles. Damit präpariert Hölderlin gleichzeitig, das, was im Trauerspiel *Empedokles* verwirklicht worden ist, nämlich die Idee des 'Todes des Philosophen'. Auf der erzählerischen Ebene wird das Modell des 'Ardinghello' aktualisiert, nämlich im Rekurs auf die antike Philosophie eine ästhetisch-pädagogische Funktion der Literatur zu verwirklichen, die sich mit dem 'schmerzenden Dasein' Jacobis verbindet, um die Tragizität der existentiellen Lage des Menschen ästhetisch zu verkünden. "Was ist alles, was in Jahrtausenden die Menschen taten und dachten, **gegen einen Augenblick der Liebe?** Es ist aber auch das Gelungenste, Göttlichschönste in der Natur! **Darin führen alle Stufen der Schwelle des Lebens. Daher kommen wir, dahin gehn wir.**" [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 64 ff.)<sup>341</sup> Wichtig ist es anzumerken, dass es Hölderlin in diesem Kontext indispensable erscheint, die Wahrnehmung ins Spiel zu bringen und damit die a posteriori gewonnene

---

Weisen und als derjenige, der das Wasser für den Ursprung aller Dinge hielt, in der Sammlung von Diogenes Laertius wiederfinden. Vgl. 'Thales' in LAERTIUS 1990a, 13-24.

<sup>341</sup> Der Terminus 'Liebe' besitzt eine Reihe von Nuancen in Hölderlins Poetologie. Die Idee der 'Freundschaft' wird ebenfalls diesen Terminus im *Hyperion* färben. "Die Liebe gebar Jahrtausende voll lebendiger Menschen; die Freundschaft wird sie wiedergebären [...] Die Liebe gebar die Welt, die Freundschaft wird sie wiedergebären." HÖLDERLIN KA II, 73.

Erkenntnis eines sterblichen Daseins bei der Konstitution des menschlichen 'Ich bin'. Dieses wird auf der erzählerischen Ebene verwirklicht, ohne auf eine überformte sensualistisch-ästhetische Komposition rekurrieren zu müssen. Es handelt sich hier bei Hölderlin offensichtlich nicht um eine 'Liberalisierung der Sinne' oder darum, die Kunst in ihrer sexuell-erotischen provokativen Funktion für den Rezipienten zu betrachten, sondern um die Konzeption der Vorbedingung einer 'religiös-ästhetischen Ausbildung' der Menschheit, wie selbst Heine im Demetri/Ardinghello-Gespräch entfaltet hatte, die gleichzeitig als Bedingung der Möglichkeit der Idee eines selbstbewussten Daseins erscheint. Indem er sich um die Verteidigung der ästhetischen Bildung der Menschheit bemüht, fühlt er sich im gleichen Atemzug gezwungen, sowohl die nichts perzipierende Vernunft als auch die aufklärerische Apologie der wissenschaftlichen Bildung zu kritisieren. Die Rolle der Rezeption der Philosophie der Vorsokratiker in Hölderlins Schriften ist deswegen nicht als *Accessoire* zu verstehen, sondern als konstitutiv.

## 4 – ÜBER DIE ONTOLOGISCHE VOLLENDUNG DER TOTALITÄT ALS DIALEKTISCHE ZIRKULARITÄT (1796-1797)

### 4.1 – 'Die Dialektik der Sphären' - Über die Entwicklung der Idee einer mythischen Religion in 'Über Religion' (1796)

Es wurde im Laufe der vorigen Kapitel zu zeigen versucht, inwiefern die Rekonstruktion der Rezeption der Vorsokratiker bei Hölderlin nicht lediglich aus der Philosophie oder Theologie von Handbüchern hergeleitet werden soll, wie es bislang durch die philologische Forschung (Wagner, Hölscher und Bremer) geschehen ist und immer noch in der Forschung von Bennholdt-Thomsen weitergeführt wird. Eine Vielzahl von literarischen, philosophischen und historischen Werken, zu denen Hölderlin Kontakt knüpfte, behandelte direkt oder indirekt die Lehre der altgriechischen Philosophen. Diese Werke sollten von der Forschung, die sich mit diesem Thema beschäftigt, nicht übersehen werden. Es wurde im Rekurs auf den Entstehungsprozess des 'Hyperion' gezeigt, inwiefern die Lehre der Vorsokratiker seit Tübingen die Vorstufen des Romans durchquert und inwiefern sowohl ihre poetische als auch ihre philosophische Produktion von den altgriechischen Philosophen geprägt ist.

Das Werk von Ploucquets Schüler und Schellings Vetter Christoph Bardili inauguriert ein Missverständnis, das bis heute nicht nur in der Hölderlin-Forschung präsent ist, nämlich die Annahme, dass das griechische 'Hen-kai-Pan' einfach mit dem rationalistischen 'Deus sive natura' austauschbar sei. Dieses Missverständnis scheint mit dem Werke Jacobis etwas zu tun zu haben, denn Jacobi tauscht *absichtlich* die altgriechische Formel 'Eins und Alles', nämlich das 'reine Sein' der Eleaten, mit Spinozas Begriff von der 'Substanz', und konzipiert die Formel als Ausdruck dessen, was er mit der Formulierung 'Geist des Spinozismus' zum Ausdruck bringt. Von der Entwicklung dieses Missverständnisses, das weiter von einigen Hegel-Forschern, die sich mit Hölderlin beschäftigen, entfaltet wurde, konnte sich die Hölderlin-Forschung bislang noch nicht befreien. Die Analyse von Heinses 'Ardinghello', seinen Aphorismen und Tagebuchnotizen haben demonstriert, inwiefern sich der Begriff 'Natur', nämlich das 'Eins und Alles' von Xenophanes, das dort als Mischung von eleatischer und jonischer Philosophie präsentiert wird, als Kern eines lebendigen Pantheismus entpuppt und somit als völlig inkompatibel mit Begriffen wie 'Substanz' oder Vernunft' erweist. Die Grundbehauptung Heinses basiert auf der Annahme, dass die 'Natur' als etwas *Lebendiges* verstanden werden muss und damit nicht mit rationalen Kategorien erklärt werden kann. Ein anderer Aspekt scheint ihm noch wichtiger. Die Philosophien, die

sich hinter diesen Begriffen verbergen, basieren auf Moralitäts- oder religiösen Prinzipien, die die Freiheit des Menschen als lebendiges Wesen letztendlich beschränken, eine Behauptung, die inkompatibel mit Heines Propositionen ist. Der Einfluss Heines auf Hölderlins poetische und philosophische Produktion beschränkt sich keinesfalls nur auf 'Hyperion', auf die 'Tübinger Hymnik' oder auf die Thematik bestimmter 'Elegien'. Hölderlins 'poetologische Entwürfe' scheinen, wie es hier zu zeigen sein wird, nicht weit von Heines Gedanken konzipiert worden zu sein. Ulrich Gaier hat sich darum bemüht, diesen Einfluss im Bereich der Musiktheorie in Anlehnung an eine mögliche Lektüre Hölderlins von Heines Roman 'Hildegard von Hohenthal' zu erläutern. Es ist das Verdienst seiner Forschung, den Einfluss der Musiktheorie als Ergebnis von Hölderlins Begegnung mit Heine bewiesen zu haben. Ulrich Gaier bemerkt mit Recht, dass Hölderlin aus der Lektüre beider Romane "'Hildegard von Hohenthal' [...] 'Ardinghello' [...] **eine Mythologie des Elementaren und der Sinnlichkeit** entnehmen und aus den dort verstreuten Materialien in seine die Mythologie der Vernunft komplementär begleitende **Mythologie der Sinnlichkeit** transformieren [konnte]". [Hervorhebung M. G.] (GAIER 1996, 188) Gaier erkennt mit Recht, dass der 'Ardinghello' Heines eine aktive Rolle bei der Entwicklung von Hölderlins Mythologie der Sinnlichkeit gespielt hat. Gaier bleibt jedoch gefangen in den Prämissen, die die Hölderlin-Forschung durchqueren, die nämlich davon ausgehen, dass diese 'Neue Poetik' nämlich ursprünglich von 'Spinoza' inspiriert worden sei. Das scheint inkongruent nicht nur mit Heines Gedanken, sondern auch mit Hölderlins Absicht der Fundierung einer 'neuen sinnlichen Religion' außerhalb der leeren formell-rationalistischen Systeme, wie im Kapitel 2.3 dieser Arbeit im Rekurs auf die Position von Dieter Henrich diskutiert wurde. Gaier und Henrich wiederholen dieselbe falsche Annahme, die ebenfalls in der Heine-Forschung von Baumer und Mohr vertreten worden ist, nämlich, dass 'Heine ein Anhänger Spinozas' und von 'Spinoza inspiriert worden sei'. Bleibt man bei dieser Behauptung, so wird man in einer Analyse von Hölderlins Texte Schwierigkeiten haben, das reine 'Sein' der Eleaten von der 'Substanz' Spinozas oder von dem 'Absoluten Ich' Fichtes zu differenzieren, wie im Kapitel 3.2 diskutiert wurde.

Wenn man die 'philosophischen Briefe' oder die 'poetologischen Entwürfe' Hölderlins zu analysieren versucht, steht man vor der Schwierigkeit hinsichtlich der Datierung dieser Texte. Das erste Beispiel dafür scheint Hölderlins Fragment 'Über Religion' zu sein. Eine Reihe von widersprüchlichen Positionen in der Forschung

belegen die Tatsache, dass eine sichere Datierung des Fragments bislang noch nicht möglich gemacht wurde. Wilhelm Böhm, der den Namen des Fragments gibt, datiert das Fragment auf Hölderlins Homburger Zeit, nämlich 1799. Friedrich Beißner, der Herausgeber der Stuttgarter Ausgabe, gibt beispielsweise keinen zuverlässigen Hinweis, was die Datierung anbetrifft. (Vgl. StA IV. 1, 416 ff.) Der Herausgeber der Frankfurter Ausgabe, Dietrich Sattler, vermutet, dass das Fragment nach Hölderlins Brief an Niethammer vom 26. Januar 1796 erschienen sein müsse. Vermutlich, so Sattlers Position, ist das Fragment im 'zweiten Halbjahr 1796 oder Anfang 1797' entstanden. Er basiert sein Hauptargument auf den Brief Hölderlins an Ebel vom 10. Januar 1797, in welchem Hölderlin ihm berichtet, dass er "an eine künftige Revolution der **Gesinnungen** und **Vorstellungsarten** glaubt, die alles bisherige schamrot machen wird." (HÖLDERLIN KA III, 252) Um die von der Frankfurter Ausgabe vorgeschlagene Datierung als korrekt einzustufen, so Jochen Schmidt in seinem Kommentar der KA, 'müssten die Themen der ästhetischen Erziehung' als auch 'der intellektuellen Anschauung', die im Brief an Niethammer eine 'Schlüsselrolle spielen', dort vorkommen. Da dies, seiner Vermutung nach, nicht der Fall ist, so scheint Sattlers Vorschlag wahrscheinlicher, die Datierung des Fragments mindestens auf das zweite Halbjahr zu verschieben. Anders als Schmidt denke ich, dass sowohl die ästhetische Erziehung als auch die intellektuelle Anschauung thematisch im Fragment präsent sind, wie es hier zu zeigen sein wird.

In der Zeittafel, die Sattler sowohl in der Frankfurter Ausgabe (FHA 14) als auch in der Kritischen Textausgabe veröffentlicht (KTA 14, 10), fehlt eine wichtige Information, die nämlich dazu führen könnte, das Fragment zeitlich besser einordnen zu können. Es handelt sich dort um einen kleinen Kommentar der Reise, die Hölderlin im Sommer 1796 mit der Familie Gontard über Kassel nach Bad Driburg zwangsweise unternimmt. Sattler erwähnt in der KTA zwar Hölderlins Reise, verzichtet jedoch darauf zu erwähnen, dass der Verfasser des 'Ardinghello' in Kassel sich der Familie anschloss und zwei Monate bei ihr blieb. Verfolgt man die Zeittafel, die Sattler in seinem Kommentar über die Entstehung des 'Hyperion' (FHA 6, 22 ff.) anfertigt, so kann man auf die Hypothese kommen, dass Sattler in der Tat die Entstehung des Fragments in Verbindung mit der Reise Hölderlins mit Heinse und Susette Gontard bringt, die aber nicht im Kommentar der 'Fragmente philosophischer Briefe' stehen. Das Fehlen dieser Information in seiner Einleitung vom Text 'Über Religion' gibt beispielsweise

Christophe Jamme die Möglichkeit,<sup>342</sup> die Datierung der Entstehung des Fragments auf Januar 1787 zu verschieben, um einen angeblichen Einfluss Hegels auf Hölderlins poetologische Entwicklung zu fundieren. Ulrich Gaier, der diese Information kannte, verzichtet darauf, eine Verbindung des Fragments mit Heines Gedanken aufzustellen und vermutet zusammen mit Jamme, dass das Fragment "Über Religion Anfang 1797 entstanden ist." (GAIER 1996, 230) Andere Studien über die Fragmente, wie von Gerhard Buhr<sup>343</sup> und Margareth Röhrig<sup>344</sup> sind auf die Problematik der Datierung des Fragments nicht eingegangen und haben damit ebenfalls einen möglichen Einfluss Heines auf die dort behandelte Thematik übersehen. Helmut Hühn ist zwar auf die Datierungsproblematik eingegangen, er verschiebt jedoch die Datierung des Fragments auf 1799. Damit versucht er eine zeitliche Übereinstimmung mit der Position von Wilhelm Böhm gegen die von Dietrich Sattler verteidigte Position zu fundieren, die davon ausgeht, dass das Fragment wahrscheinlich ab der zweiten Hälfte des Jahres 1796 geschrieben worden sein könnte.<sup>345</sup> Neulich hat Michael Franz darauf hingewiesen, dass 1960 Lawrence Ryan in seinem bahnbrechenden Werk 'Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne' "für die These argumentiert, daß der Text [nämlich die 'Fragmente philosophischer Briefe', wie neulich die Fragmente 'Über Religion' und 'Winke zur Fortsetzung' genannt werden] einige Jahre vor den Homburger Aufsätzen geschrieben worden sein muss." (FRANZ 2002a, 232) Also muss der Text vor Hölderlins Homburger Zeit geschrieben worden sein. Für diese Datierung spricht, so Franz, ein anderer Faktor, nämlich "Motivwanderungen, die ihn [den Text] mit den hölderlinschen Übersetzungen aus der Antigone des Sophokles [verbindet], die wohl in den Sommer 1796 gehören, und aus der Hecuba des Euripides, die vermutlich gegen Ende des Jahres 1796 angefertigt worden sind." (FRANZ 2002a, 233) Franz aktualisiert in der Tat seine Position in der Münchner Ausgabe (MA), die davon ausging, dass das Fragment "wohl zu Februar/März 1796 in Frankfurt" geschrieben worden sei. (Vgl. HÖLDERLIN, MA III, 389) In der 'Münchner Ausgabe' argumentiert Franz ferner, dass in den 'Frankfurter Aphorismen' ein Zitat auftaucht, das direkt aus dem 'Ardinghello' Heines entnommen worden ist. Es handelt sich um die Formulierung 'alles wesentliche und bezeichnende', die auf Heines Definition des Klassischen zurückzuführen ist. (MA III, 388)

---

<sup>342</sup> Vgl. JAMME 1983, 162ff.

<sup>343</sup> Vgl. BUHR 1972, 16-65.

<sup>344</sup> Vgl. RÖHRIG 1985.

<sup>345</sup> Vgl. HÜHN 1997, 67-100.

Verbindet man die Information über Hölderlins Reise mit Heinse über Kassel und Bad Driburg mit der von Sattler, Ryan und Franz verteidigten Position, dass das Fragment bereits um die Zeit der Reise im Sommer 1796 geschrieben worden sein könnte, so muss Hölderlins Gedankenaustausch mit Heinse eine entscheidende Rolle bei der Entwicklung der dort entstandenen Ideen gespielt haben. Anders als Gaier und Jamme vermuten, scheint es plausibler die Tatsache zu erklären erstens: warum Hegel, von Heinses Einfluss auf das poetologische Denken Hölderlins ausgehend, motivisch auf die 'Geheimnisse der irdischen Fruchtbarkeit' im *Eleusis* bereits im August 1796 eingeht und zweitens: warum er sich entscheidet, dieses 'Gedicht' Hölderlin zu widmen. Indem man ferner vermutet, dass 1797 Hegels 'Systemprogramm' unter dem Einfluss von Hölderlins Aufforderung einer 'Neuen Mythologie' geschrieben wurde, so erweist sich nicht nur Hölderlins Lektüre des 'Ardinghello', sondern die zweimonatige Reise, in welcher Hölderlin die Gelegenheit gehabt hat, *täglich* mit Heinse über literarische und philosophische Themen zu diskutieren, als Grund dafür, warum die Aufforderung einer 'neuen Religion' und einer neuen Mythologie der Sinnlichkeit in Hölderlins Texten auftaucht. Nimmt man diese Hypothese an, so scheint es unbestritten, dass Hölderlin während dieser Zeit die Gelegenheit gehabt haben muss, nicht nur seine Kenntnisse über Heinses Musiktheorie aufzufrischen, sondern auch seine Ideen einer 'neumythischen Religion', die auf der Basis der Sinnlichkeit gestiftet werden muss, in Erinnerung zu bringen, wie Gaier mit Recht vermutet und außerdem, was für diese Forschung wichtig ist, über die Rolle der Umdeutung der 'lebendigen Physik' der Vorsokratiker zu diskutieren.

Darüber hinaus ist es ebenfalls plausibel zu vermuten, dass Hölderlin mit Heinse über seine Position gegenüber dem 'modernen Moralismus' diskutieren konnte und aus den Konsequenzen dieser Debatte mit Heinse in Anlehnung an die 'Ethik-Systeme' der Antike seine Position zu entwickeln versuchte, die beispielsweise in 'Über Religion' zu finden ist. Aus der Lektüre von Heinses 'Aphorismen' kann man entnehmen, dass der Verfasser des 'Ardinghello' sich bereits im Januar 1796 noch einmal besonders mit der 'Ethik' Aristoteles' beschäftigte.<sup>346</sup> Angenommen, dass Heinse wirklich einen Einfluss auf diesen Text ausübte, so könnte man vermuten, dass der Text in der zweiten Hälfte von 1796, d.h. entweder während der Reise mit der Familie Gontard und Heinse oder nach der Rückreise Hölderlins nach Frankfurt gegen Oktober 1796 entstanden ist. Dieser Datierungsvorschlag würde nicht nur Sattlers Vermutung entsprechen, sondern

---

<sup>346</sup> Vgl. HEINSE SW VIII.3, 176 ff.

könnte ebenfalls erklären, warum er die Entstehung des Textes auf das zweite Halbjahr 1796 verschoben hat. So gesehen würde die Datierung ebenfalls in Übereinstimmung mit der Position der Hölderlin-Forscher Lawrence Ryan und Michael Franz stehen.

Nimmt man ferner eine andere Information hinzu, dass ein anderer fragmentarischer Text Hölderlins, nämlich der Text 'Hermokrates an Cephalus', als eine frühere Stufe des Fragments 'Über Religion' eingestuft werden soll, so könnte man einerseits vermuten, dass 'Hermokrates' *vor* der Reise Hölderlins nach Kassel geschrieben worden ist, also kurz nach dem Brief an Niethammer vom 26. Januar und andererseits der Text 'Über Religion' als überarbeitete Stufe dessen, was im Brief an Niethammer skizzenhaft intendiert wurde, jeder Zeit nach diesem Brief geschrieben worden sein könnte. Dazu müsste man beweisen können, dass die Informationen, die in 'Über Religion' auftauchen, als Konsequenz der Gespräche Hölderlins mit Heinse während der Reise nach Kassel, also nach Juli 1796, interpretiert werden können, die eigentlich in einer gewissen Nähe der Thematik des 'Hermokrates' stehen, jedoch in 'Über Religion' von den Gedanken Heineses sehr unmissverständlich beeinflusst sind. Ich werde versuchen, im Folgenden diese Behauptung zu entfalten.

Hölderlin berichtet in einem Brief an den Bruder vom 6. August 1796 über die Freude seiner Bekanntschaft mit Heinse. Dort heißt es: "Auch HE. Heinze, **der berühmte Verfasser des Ardinghello**, lebt mit uns hier. Er ist wirklich ein durch und durch trefflicher Mensch. Es ist nichts schöner[e]s, als so ein heitres Alter, wie dieser Mann hat [...] Die **Natur, die einen hier umgibt**, ist groß und reizend. Auch die **Kunst macht einem Freude**." [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA III, 238ff.) Heinse kommt in Kassel am 25. Juli vormittags an, wo er sich mit den Gontards trifft, die aus Frankfurt vor den Franzosen flüchtend kommen.<sup>347</sup> Vor der Ankunft Heineses in Kassel, wie Jochen Schmidt berichtet (HÖLDERLIN KA I, 593), schickt Hölderlin Schiller die mittlere Fassung des Gedichts 'Diotima', in welcher nicht nur der Name der Göttin 'Urania' auftaucht (HÖLDERLIN KA I, 177, Vers 62), sondern auch Formulierungen wie 'Lebenskraft', 'Lebenslied', 'Akkorden', 'Harmonien', 'Chaos', 'Streit und Frieden'. Die Verse 97 und 100 dieses Gedichts liefern für diese Forschung sehr wichtige Informationen. Da heißt es: "Ha! wo keine Macht auf Erden,/ Keines Gottes Wink uns trennt,/ Wo wir **Eins und Alles werden**,/ Da ist nur mein **Element /Wo wir Not und**

<sup>347</sup> Von Heineses Reise nach Franken, Hessen und Westfalen im Sommer 1796 wurde skizzenhaft in seinen Tagebuchnotizen berichtet - Vgl. dazu HEINSE SW VII, 331-343. Über die Reise der Gontards mit Hölderlin und Heinse von Frankfurt über Kassel nach Bad Driburg vgl. GAIER 1996 und 1998, HOCK 1995, RAPP 1996.

**Zeit vergessen**" [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA I 178, Verse 97/101) Es scheint so zu sein, dass Hölderlin kurz vor der Flucht mit den Gontards aus Frankfurt sich intensiv sowohl mit Heinses Musiktheorie, wie Gaier mit Recht vermutet, und insbesondere mit dem Demetri/Ardinghello-Gespräch in Heinses Roman 'Ardinghello' beschäftigte. Die Erwähnung von 'Urania' (Vgl. HÖLDERLIN KA I, 177 Vers 62) und die Mischung von eleatischer und jonischer Philosophie in der Formel 'Eins und Alles werden' scheinen uns ein klarer Beweis dafür zu sein. Es ist außerdem möglich zu behaupten, dass Hölderlin schon vor der Reise bereits informiert war, dass Heinse sich der Familie anschließen sollte. Dadurch hatte er sich selbst die Aufgabe gestellt, seine Lektüre der Werke des 'berühmten Verfassers des Ardinghello' aufzufrischen, damit er sich mit Heinse über die Themen, die in den Texten Heinses bearbeitet werden, unterhalten konnte. Die mittlere Fassung des Gedichts 'Diotima' scheint dieses zu bezeugen. Die Hypothese von Michael Franz scheint also im Rückgriff auf diese Information plausibler zu sein als die Hypothese, die Gaier, Jamme, Hühn und Böhm verteidigen. Noch eine andere Information deutet darauf hin, dass die gemeinsame Reise mit Heinse Spuren bei Hölderlins künftiger Poetologie hinterließ.

Im 'Salamis Fragment' des Hyperion, Segment C der Vorstufen des 'Hyperion', das laut Sattlers Vermutung nach der Reise im Sommer 1796 geschrieben wurde, taucht eine Reihe von Elementen auf, die ebenfalls in 'Über Religion' zu sehen sind und die infolgedessen darauf schließen lassen, dass der Entwurf des Fragments 'Über Religion' zeitlich in unmittelbarer Nähe der Reise eingestuft werden soll. Die Formulierung vom 'schalen Gedanken' in dem Satz "Es ist ein Meer von Übermuth in uns! Übermuth? O nein Verzeih' (mir) Gott den schalen Gedanken" (FHA 10, 332, Z. 21ff.) spielt in 'Über Religion' eine wichtige Rolle. Hölderlin verbindet die Formulierung 'Übermuth in uns' mit der ironischen Formulierung vom 'schalen Gedanken'. In 'Über Religion' verwendet er, wie noch zu behandeln sein wird, diesen 'schalen übermütigen Gedanken' ebenfalls wie im Salamis-Fragment negativ. In der Endfassung des 'Hyperion' bringt er das Wort 'schaal' mit zwei ebenfalls sehr negativen Begriffen in Verbindung. Da spricht Hölderlin von "schaal und leer und gottverlassen". (HÖLDERLIN KA II, 109)

Bernhard Böschenstein liefert eine andere wichtige Information, was die Begegnung mit Heinse anbetrifft. Er behauptet, dass Hölderlins "erste Übersetzung einer griechischen Tragödie [vermutlich] während des Aufenthalts mit Heinse und Susette Gontard im westfälischen Bad Driburg im Sommer 1796 entstanden ist." (BÖSCHENSTEIN 2002, 273) "Hölderlin", so Böschenstein, "bleibt kontinuierlich mit

Sophokles im Gespräch" (BÖSCHENSTEIN 2002, 280), bis zu der Zeit, in welcher die Übersetzungen aus dem Griechischen um 1800-05 fertig geschrieben werden. Böschensteins Kommentar über Hölderlins Übersetzung des 'Ajax' bezieht sich auf die zweite Stelle der Tragödie, in welcher "ein vierstrophiges Chorlied von den Schiffsleuten aus Salamis gesungen [wird], dessen Anfang das *Salamisfragment des Hyperion* (StA 3, 257, 14f.) [beschließen lässt]" (BÖSCHENSTEIN 2002, 279). Das Chorlied berichtet "von der berühmten Salamis, der ringsum allen sichtbaren: Und jedes kann dich treffen (StA 5, 278)." (BÖSCHENSTEIN 2002, 279) Böschenstein bemerkt, dass hier "Hölderlin an die göttlichen **Sonnenstrahlen** [denkt], [die] die **griechische Erde** treffen." [Hervorhebung M. G.] (BÖSCHENSTEIN 2002, 279) Verbindet man die Konzeption der Begattung von 'Sonne' und 'Erde' zusammen mit der Formulierung "goldenströmender Samen des Zeus," (BÖSCHENSTEIN 2002, 286) die in dem Chorlied von Antigone erscheint, so kann man daraus schließen, dass Hölderlins Interpretation in Kongruenz mit Heinses Interpretation steht, die davon ausgeht, dass die 'Sonne als lebenspendende Instanz das Leben auf der Erde' möglich macht, wie im Kapitel 2.3 dieser Arbeit bereits diskutiert wurde.

In den Segmenten A und B der Vorstufen der endgültigen Fassung des *Hyperion*, die laut Sattler 'um die Jahreswende' 1796/97 geschrieben wurde, taucht ein wichtiges Element auf, nämlich die Erwähnung von Heinses 'Urania', 'ihr friedliches Bild', das 'mitten im Chaos auftaucht'. (FHA 10, 312, Z. 20ff) Das scheint darauf hinzudeuten, dass Hölderlin sich um 1796 tatsächlich wieder mit dem Demetri/Ardinghello-Gespräch aus Heinses Roman beschäftigt. In anderen Segmenten der Vorstufen der endgültigen Fassung des Romans, wie das Segment E, das vermutlich um 1798 geschrieben wurde, sind Elemente zu sehen, wie beispielsweise die Formulierung 'Insel der Ruhe' (FHA 10, 335), die in Anlehnung an die Konzeption der 'Glückseligen Inseln' entwickelt wurde, auf der Heine in *Ardinghello* seine Republik gründen möchte, die Formulierung 'Luft und die anderen Elemente' und die Erwähnung von Diotima, Hölderlins neue Urania/Melite, die die 'Flamme' bewahrt, welche auf die Lektüre von Heinses Roman 'Ardinghello' zurückzuführen sind.

Aus dem Brief vom 13. Oktober 1796 an den Bruder stammt der berühmte Ratschlag, den Hölderlin ihm erteilt. Da heißt es: "Philosophie *musst* Du studieren, und wenn Du nicht mehr Geld hättest, als nötig ist, um eine Lampe und Öl zu kaufen, und nicht mehr Zeit, als von Mitternacht bis zum Hahnenschrei." (HÖLDERLIN KA III, 240). Es scheint uns ebenfalls mehr als wahrscheinlich zu vermuten, dass Hölderlin 'mit

dem berühmten Verfasser des *Ardinghello*' während dieser Zeit über Philosophie diskutierte, offensichtlich nicht nur über Platon und Aristoteles, den Lieblingsphilosophen Heines, wie Bernd Böschstein vermutet,<sup>348</sup> sondern ebenfalls über die Vorsokratiker, die in seinem Roman vorkommen, oder über die 'neue elementare Religion', die dem Volk durch die Sinneswahrnehmung die Idee einer elementaren Lebendigkeit der Welt vermitteln sollte.

Nimmt man diese Hypothese an, dass Hölderlin in diesen mehr als zwei Monaten täglicher Gesellschaft mit Heine Zeit gehabt hat, nicht nur über die Rolle der Vorsokratiker im *Ardinghello* zu diskutieren, so hat man eine Erklärung dafür, warum die 'Philosophie Heraklits' in der Endfassung des *Hyperion* stärker erscheint als in den Vorstufen des Romans. Das Gespräch scheint die Tatsache zu erklären, warum das 'Ev καὶ πάν' der Eleaten, die Naturlehre der Jonier und das Paradoxon Heraklits eine so entscheidende Rolle spielen, sowohl in der konzeptionellen Strukturierung der Endfassung des *Hyperion* als auch, wie hier in diesem dritten Kapitel zu zeigen ist, für eine poetologisch-philosophische Konzeption einiger seiner poetologisch-theoretischen Entwürfe.

Mit dieser Begegnung mit Heine scheint vieles, was Hölderlin nach 1796 entwickelt, verbunden zu sein. Hölderlins Interesse an dem 'Tragischen' und besonders an 'Ödipus' von Sophokles<sup>349</sup> ist vermutlich auf den Gedankenaustausch mit Heine zurückzuführen. Wenn Michael Franz vermutet, dass Hölderlin im Sommer 1799 'alte Materialien' für seine Dichtung sammelt und wiederverwendet,<sup>350</sup> dann scheint das mit dieser Begegnung mit Heine etwas zu tun zu haben. Denn es sieht so aus, als wäre die Reise mit Heine eine Art historische Vorgeschichte dessen, was Hölderlin später dazu bringen wird, die Elegie 'Brot und Wein' und das Gedicht 'Der Rhein' Heine zu widmen und ihn innerhalb des Textes 'Meister' zu nennen und warum er in 'Wie wenn am Feiertage...' auf die Problematik von Licht/Gewitter und auf das Thema Semele/Mutter Erde zurückgreift. In diesem Zusammenhang würde das Fragment 'Über Religion', das vor 'Brot und Wein' und 'Archipelagus' geschrieben worden ist, das erste Ergebnis der Begegnung mit Heine sein. Ich behandle hier ein paar Aspekte des Fragments, die auf diese Begegnung mit Heine zurückzuführen sind und für den Kontext dieser Forschung wichtig zu sein scheinen. Denn obwohl das Fragment unvollständig blieb, gibt es dort

<sup>348</sup> Vgl. BÖSCHSTEIN 1989a, 106.

<sup>349</sup> Heine beschäftigt sich zu dieser Zeit ebenfalls mit Sophokles und Euripides, wie in seinen Aphorismen nachzulesen ist. Vgl. HEINSE SW VIII.3 176ff.

<sup>350</sup> Vgl. FRANZ 2002b, 237.

Informationen, die auf eine mögliche Begegnung mit Heinse zurückzuführen sind. Margareth Röhrig behauptet, dass der Text 'unmittelbar aus einer Auseinandersetzung herausgerissen erscheint, in der das Wichtigste eigentlich schon gesagt ist' (RÖHRIG 1985, 20). Das Fragment 'Über Religion' fängt in der Tat an, als wäre es eine Antwort auf eine Frage. Diese Behauptung scheint wichtig, weil sie eine dialogische Bedingung konstituiert, anhand welcher Hölderlin seine Gedanken entfaltet. Eine Methodik, die die Endfassung des 'Hyperion' dominiert und noch einmal insbesondere in 'Brot und Wein' wiederholt wird. Das deutet darauf hin, dass die Argumentation des Textes in der Tat einen Gesprächspartner voraussetzt, mit dem der Verfasser sich auseinander setzt.

Am Anfang des Fragments spricht der Verfasser von einer 'Beziehung des Menschen mit der Welt', die 'über physische und moralische Notdurft' stattfindet, die er mit der Formulierung 'höheres Leben' klassifiziert. Diese lebendige Beziehung mit der Welt charakterisiert sich dadurch, dass sie mehr als 'etwas Mechanisches' interpretiert werden muss. Der Verfasser spricht von 'höherem Geschick' und 'höherem Zusammenhang', um diese lebendige Beziehung 'zwischen Menschen und Welt' deutlicher zu charakterisieren. Seiner Argumentation nach unterscheidet sich eine physisch-moralisch-mechanische Beziehung mit der Welt, die sich nicht als lebendig erweist, von einer *lebendigen* Beziehung, die außerhalb dieser Trias stattfindet.

Der Mensch, der sich *über* die physische und moralische Notdurft erhebt, so der Verfasser des Fragments, findet eine 'heilige lebendige Beziehung mit der Welt', "weil sie [die Menschen] in ihm sich selbst und ihre Welt, und alles, was sie haben und seien, **vereinigt fühlen** [...]" [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 562)<sup>351</sup> und nicht, weil er sie nicht als etwas Mechanisches oder Moralisches ansieht. Im Text wird diese Beziehung mit der Welt in zwei Bereiche unterteilt. Einerseits scheint diese Beziehung mit der Welt etwas zu sein, das in den Bereich eines *toten* 'physisch-moralischen-Mechanismus' gehört. Andererseits scheint eine Beziehung mit der Welt zu existieren, die sich im Bereich der 'Fühlbarkeit, Vereinigung und Lebendigkeit' befindet. Diese Unterteilung scheint darauf hinzudeuten, dass der Verfasser des Fragments seinen Gedankengang im Hinblick auf die Idee einer fühlenden Lebendigkeit des Menschen im Kontrast zu der Idee einer moralischen (Kants/Fichtes) oder mechanischen (Spinozas) Beziehung mit der Welt aufbauen möchte. Indem man vermutet, dass die Beziehung mit

---

<sup>351</sup> Obwohl Röhrig Heinse nicht zitiert und im Rekurs auf Schiller und Kant ihre Argumentation aufbaut, schließt sie die Schlussfolgerung aus, dass 'nur erst jenseits der moralischen Notwendigkeit, jenseits der rigorosen Dimension des kategorischen Imperativs, deren Darlegung durch Kant jedoch von

der Welt zum Ziel hat, Menschen und Welt oder Subjekt und Objekt in einer Vereinigung zu interpretieren, in welcher das 'Fühlen', wie er selbst sagt, eine entscheidende Rolle spielt, so kann man darüber hinaus behaupten, dass der Verfasser eine Position aufzubauen sucht, die sich gegen die Idee einer 'apathischen und übersinnlichen Moralität' richten soll. Damit wird von Anfang an klar, dass Hölderlin eine Position entfaltet, die sehr nahe an Heinses Propositionen steht und sich sowohl *gegen* Kants als auch *gegen* Spinozas philosophisch-religiösen 'Moralismus' wendet, um nämlich die Verteidigung der Idee einer 'lebendigen und geistigen Sinnlichkeit' als ästhetisches  $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$  zu konstruieren. Es wird hier die Position wiederholt, die in den 'Briefen' Schellings auftauchte. Das 'Gefühl' soll die Basis für eine andere 'Ethik' sein, in der der Mensch eine Beziehung mit der Welt aufbaut, in der er sich mit ihr 'vereinigt fühlt'. Hölderlin entfaltet hier die Idee der 'Intellektuellen-Anschauung', von der er im Brief an Niethammer spricht. Röhrig spricht davon, dass dieses "weder aus Pflicht (moralisch), noch aus bloßem Bedürfnis (physisch)" (RÖHRIG 1985, 26) stammen soll. Dieses Bedürfnis kommt, nach Röhrig, offensichtlich aus dem Bereich des Tierreiches und anders als sie es annimmt, erweist sich dieses 'Bedürfnis' aus Heinses Perspektive betrachtet, als Zeichen der 'Lebendigkeit', von dem Hölderlin nämlich im Fragment spricht. Die Frage, die sich hier stellt, ist nicht, ob das Physische als etwas Lebendiges interpretiert werden kann, sondern umgekehrt, ob dieses Physische als 'Materie', als 'Stoff', oder als 'causa materialis' und somit als tot verstanden werden kann. Denkt man sich dieses Physische als 'res extensa' oder, um mit Heinses zu sprechen als 'Stein', so kann man verstehen, warum Hölderlin von einer toten *physisch-moralisch-mechanischen* Beziehung mit der Welt spricht, die eigentlich mit 'Leben' nichts zu tun hat, und warum die Formulierung 'vereinigt Fühlen' in Opposition dazu steht. Die Intention ist, ein 'Hen kai Pan' zu konstituieren, das in Kongruenz mit der äußerlichen lebendigen Welt steht und nicht aus einer toten numerischen Projizierung des Subjekts entstanden ist. Aus dieser Perspektive betrachtet, erweist sich das bloße Physische als bloßer unlebendiger 'Mechanismus'. Es erscheint ihm notwendig, eine neue Idee von 'Physik', eine neue Idee von 'Mechanismus' und eine neue Idee von 'Moralität' aufzubauen, in welchen Platz für das 'Leben' geschaffen wird. Dieses konstruiert Hölderlin auf der Basis der Konzeption der 'Befriedigung'.

---

unverlierbarem Wert und geschichtlicher Gültigkeit ist, sich jenes 'höheres Leben [erhebt]' Vgl. RÖHRIG 1985, 24.

[...] daß der Mensch auch in so fern sich über **die Not erhebt**, als er sich seines **Geschicks erinnern**, als er für sein **Leben dankbar sein kann** und mag, daß er seinen **durchgängigern Zusammenhang mit dem Elemente, in dem er sich regt, auch durchgängiger empfindet**, daß er, indem er sich in seiner Wirksamkeit und den **damit verbundenen Erfahrungen über die Not erhebt**, auch **eine unendlichere, durchgängigere Befriedigung erfährt**, als die **Befriedigung der Notdurft** ist, wenn anders seine Tätigkeit rechter Art, nicht *für ihn*, für seine Kräfte und seine Geschicklichkeit zu weitaussehend, wenn er nicht zu unruhig, zu unbestimmt, von der anderen Seite nicht zu ängstlich, zu eingeschränkt, zu mäßig ist [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 562)

Die Charakterisierung der 'heiligen Empfindung' mit dem Terminus 'Befriedigung' ist ein starkes Indiz dafür, dass die Argumentation, wie sie im Fragment entfaltet wird, sehr nahe an Heines Gedanken steht. Diese 'befriedigende und heilige Empfindung', die 'außerhalb der Not' steht, soll sich ebenfalls außerhalb der toten *physisch-moralisch-mechanischen Systeme* konstituieren. Die erste Voraussetzung dafür, dass die 'notlose Befriedigung' erreicht werden kann, ist die Internalisierung des 'Geschicks'. Der Mensch muss sich an sein 'Geschick erinnern', damit er sich über die Tragizität seiner existenziellen Lage bewusst werden und er 'für sein Leben' dankbar sein kann. Die Internalisierung der Sterblichkeit kommt in dem Moment zustande, indem der Mensch 'im Zusammenhang mit seinem Elemente, indem er sich regt' empfinden kann. Damit wird die 'Wahrnehmung' von Anfang an Mittel zur Realisierung seines Projekts.

Im Rückgriff auf diese drei Elemente – 'Befriedigung', 'Erinnerung an das Schicksal' und 'Dankbarkeit' entfaltet Hölderlin die notwendigen Stufen zur Realisierung der 'notlosen Befriedigung', die in der Tat mit dem griechischen Begriff der 'Katharsis' gleichzusetzen ist. Die kathartische Erfahrung kann nur durch die 'Wahrnehmung' erreicht werden und damit 'im Zusammenhang mit dem Elemente' vorkommen, aus dem dem Menschen die Tragizität seiner existentiellen Lage bewusst gemacht wird, und das ist die Voraussetzung dafür, was er mit dem Terminus 'Dankbarkeit' zum Ausdruck bringt. Solange der Mensch sich seiner existentiellen Lage nicht 'bewusst' ist, oder anders formuliert, solange der Mensch im Kontakt mit seinem Elemente sich selbst als selbstbewusste Endlichkeit nicht entdeckt, kann er für sein Leben nicht dankbar sein. Im Kontakt mit der Welt muss der Mensch, so Hölderlins Prinzip, nicht nur seine Lebendigkeit lernen, sondern sich auch der Tatsache bewusst werden, dass er sterblich ist. Diese Idee Hölderlins steht in voller Übereinstimmung mit dem, was Heine in seinen 'Aphorismen' in einem Kommentar über die griechische Tragödie und über die 'tragische Katharsis' entfaltet. Da heißt es: "Diejenigen, welche in großem Glücke sind, reich, stark, mächtig, welche viele Freunde haben, schätzen leicht andere gering, beleidigen sie, und gehen weit in ihrer Rache; **um diese menschlich zu machen, führten die Griechen die Tragödie auf**. Sophokles arbeitet ganz darauf los. Man sehe

das Ende seines ersten **Oedip.** [...] **Diese Leidenschaften, Furcht und Schrecken reinigen ist: sie anwenden, um den Menschen geselliger zu machen**" [...] **Die Stolzen gerade bei uns**, mögen nicht so gedemüthigt werden" [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW VIII.3, S. 79ff.)

Die Katharsis, die, so Heinse, von den Griechen als purifizierendes Instrument gegen die menschliche 'Überheblichkeit' angewendet wurde, erweist sich als ein möglicher Grund dafür, weshalb Hölderlin während des literarischen Aufbaus des Hyperion sich dafür entscheidet, wie der Forschung bekannt ist, ein Drama über den 'Tod des Empedokles' zu schreiben und den Übermut des Menschen dramatisch zu inszenieren.<sup>352</sup> Das scheint die Vorbedingung dafür zu sein, weshalb Hölderlin in der Entwicklung des Hyperion, in Anlehnung an das ἀρχή-Element 'Feuer' bei Heraklit, die Verkündung der tragischen Lage jeder menschlichen Existenz aufzubauen versucht, wie bereits im vorigen Kapitel thematisiert wurde.<sup>353</sup>

Ein stärkeres Indiz, das dafür spricht, dass der Text 'Über Religion' sehr wohl zu der Zeit passt, in welcher Hölderlin täglich Kontakt zu Heinses Ideen knüpfte, ist die Formulierung 'Befriedigung' oder noch wichtiger, die Formulierung 'Befriedigung über die Notdurft', die im Text wiederholend erscheint. Insofern vermutet man, dass die Idee der 'Befriedigung' in Anlehnung an Heinses Prinzip des 'Genusses' aufgebaut wird; dann scheint es möglich zu behaupten, dass Hölderlins Konzeption der notlosen Befriedigung in der Tat das sexualistische Prinzip Heinses zu überwinden versucht. Angenommen, dass Heinses 'Genuss' tatsächlich die Basis dessen ist, was Hölderlin mit dem Terminus 'Befriedigung' charakterisiert, so ist ebenfalls klar, dass die 'Idee der seelischen Befriedigung', von der im Text ebenfalls die Rede ist, aus der Idee der 'sexuellen Notdürftigkeit' kommen, jedoch von ihr gelöst werden muss und damit das sexualistisch-erotische Bild der Gemeinsamkeit mit der Gottheit der lebendigen Welt überwunden wird. Hölderlin versucht in der Tat ein Prinzip zu entwickeln, das aus der Idee des Lebens kommen muss und sich von der starken erotischen Kontur lösen soll. Anders gesagt, er versucht die 'Idee des Genusses' aufzubewahren, aber auch

<sup>352</sup> Ein anderes Indiz, das dafür spricht, ist die Tatsache, dass Heinse zu dieser Zeit über den 'freiwilligen Tod' spricht. "Wenn er keine Hoffnung zur Rettung vor sich sieht, so entgeht er denselben **durch einen freywilligen Tod...**" [Hervorhebung M. G.] HEINSE SW VIII.3, 78; "Wer ist Sklav? wer ist frey? Sklav ist, der dies Leben zu lieb hat; **Frey und göttlich** ist der, welcher **nicht fürchtet den Tod**. Wer ist Sklav? Sklav ist, wer Hant und Knochen zu lieb hat. Frey und göttlich der Mann, welcher nicht fürchtet den Tod!." [Hervorhebung M. G.] HEINSE SW VIII.3 136.

<sup>353</sup> Die Instrumentalisierung des 'Gewitters' als kathartisch-erregendes Mittel für Hölderlin scheint mit Heinses Position über die Naturgeschehnisse übereinzustimmen. Heinse spricht, dass "das Gewitter schrecklich ist, [denn] die Empfindung des Gewitters Schrecken in ihm [erregt]" HEINSE SW VIII.3, 74.

gleichzeitig zu überwinden, den 'körperlichen Erotismus' in 'seelischer Harmonie' zu rekonfigurieren. Die bloße 'Befriedigung' muss sich zur 'Befriedigung über die Notdurft' umwandeln.

Greift es aber der Mensch nur recht an, so gibt es für ihn, **in jeder ihm eigentümlichen Sphäre, ein mehr als notdürftiges, ein höheres Leben, also eine mehr als notdürftige, eine unendlichere Befriedigung.** So wie nun jede Befriedigung ein momentaner Stillstand des *wirklichen Lebens* ist, so ist es auch eine solche **unendlichere Befriedigung**, nur mit diesem *großen* Unterschiede, daß **auf die Befriedigung der Notdurft eine *Negative* erfolgt**, wie z. B. die Tiere gewöhnlich schlafen, wenn sie satt sind, **auf eine unendlichere Befriedigung** aber zwar auch ein Stillstand des *wirklichen Lebens*, aber daß dieses **eine Leben im Geiste erfolgt, und daß die Kraft des Menschen das wirkliche Leben, das ihm die Befriedigung gab, im Geiste wiederholt.** [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 562ff.)

Diese Idee der 'Befriedigung', die durch Heinses Idee der sexuellen Begattung inspiriert worden zu sein scheint, erweist sich, wenn man sie mit dem Gedanken der sexuellen Befriedigung gleichsetzt, als minimales Zeichen 'menschlicher Lebendigkeit'. Behält man während der Lektüre des Textes in Erinnerung, dass Hölderlin in einer produktiven Auseinandersetzung mit Heinses Prämissen steht, wie es bereits in 'Urtheil und Sein' im Hinblick auf Fichtes Philosophie der Fall war, und sie schriftlich aufzufassen versucht, so könnte man vermuten, dass Hölderlin Heinses sensualistisches Prinzip des Vitalismus aus der Perspektive der 'Zeit' zu interpretieren versucht. Dieses angenommen erklärt, warum er schlussfolgert, dass der Mensch, aus einer zeitlichen Perspektive betrachtet, die Befriedigung als 'momentane' und 'endliche Befriedigung', nämlich als 'Befriedigung der Notdurft' erfährt. Daraus schließt der Verfasser, dass jede endliche Befriedigung eine Zeit der Ruhe braucht. Die partielle, augenblickliche und endliche 'Befriedigung der Notdurft' braucht als Kompensierung eine Zeit der Ruhe, die Hölderlin mit der Formulierung 'Stillstand des wirklichen Lebens' zum Ausdruck bringt, die im Schlafen der befriedigten Tiere ihr Beispiel findet. In Anlehnung an dieses Beispiel konstruiert Hölderlin sein Argument, das dazu tendiert, diese *momentane* und *endliche* 'Befriedigung der Notdurft' zu überwinden.

In diesem Sinne scheint Hölderlin sein Argument, das zur 'notlosen und unendlichen Befriedigung im Geist' tendiert, in Abgrenzung von der Idee der *Endlichkeit* zu konstituieren. Der Mensch muss von den 'befriedigenden lebendigen Erfahrungen' ausgehend, also aus der *endlichen* 'Befriedigung der Notdurft', eine lebendige *unendliche* 'selige Befriedigung', die mit der Idee von 'geistiger Lebendigkeit' zu tun hat, wahrnehmen können - um mit Heinses und Aristoteles zu sprechen - muss er aus der zeitlich begrenzten 'Genusserfahrung' eine Idee der Göttlichkeit gewinnen und daraus eine unendliche 'Glückseligkeit' im Geist spüren können.

Diese Prozedur entspricht vollkommen der Idee der Konstruktion einer neuen 'Ethik', einer neuen 'Religion' oder eines neuen 'Staates' auf der Konzeption der 'Glückseligkeit', die gleichzusetzen ist mit dem aristotelischen Prinzip der 'Eudaimonie' (gr. 'Glückseligkeit'), auf Basis dessen Heine seine 'neue Republik' auf den Inseln der Glückseligkeit in 'Ardinghello' errichtet. Diese Konzeption der 'seelischen Harmonie', der 'Glückseligkeit' drückt in der Tat Hölderlins Versuch aus, im Fragment 'Über Religion' die Idee der kategorialen und künstlichen Imperative oder der metaphysisch theologischen 'Moralität' der Moderne zu überwinden.

Das 'Prinzip der Glückseligkeit der Antike', das Aristoteles beispielsweise in seiner 'Nikomachischen Ethik' entfaltet,<sup>354</sup> taucht mehrmals im 'Ardinghello' auf. Heines Auffassung nach ist das 'Gefühl' der Grund der Glückseligkeit. Dieses 'Gefühl' ist das, was die Kunst im Betrachter erweckt und ihn dazu bringt, eine Idee seiner 'Humanität' zu entwickeln. Im 'Ardinghello' spricht der Verfasser davon, dass "Alle Künste [...] zusammen **die Glückseligkeit des Menschen** [erhöhen und verstärken], [sie] **bilden sein Gefühl**, mehr als alles, für die Schönheiten der Natur und **setzen ihn über das Tier**." [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW IV, 21) Die Glückseligkeit ist Heines Prinzip der Bildung und wird am Ende des Romans als die '**Kraft zu genießen**' definiert. [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW IV, 396) Der glückselige Mensch gewinnt 'ästhetisch' im Doppelsinne des Wortes seine 'Menschlichkeit'. Der glückselige Mensch zeichnet sich dadurch aus, wie es am Anfang des Demetri/Ardinghello-Gesprächs auftaucht, dass er "frei und mächtig handeln nach Art seiner Natur [wirken kann]". "Dies", fährt der Ich-Erzähler fort, "sei die allererste und **ursprünglichste Glückseligkeit**." [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW IV, 273)

Entscheidend für unseren Kontext ist die Tatsache, dass, indem Heine seinen Begriff des glückseligen Menschen im Rekurs auf die antike Theorie der Glückseligkeit entwickelt, vorsokratische Elemente in seiner Argumentation auftauchen, die zur Konstitution dessen, was Hölderlin 'Über Religion' entfaltet, entscheidend zu sein scheinen. Dieses betrifft Heines Konzeption der 'Sphäre', die im 'Ardinghello' von der Empedokleslehre der 'Sphäre' gefärbt zu sein scheint. Da heißt es: "Jedes muß sich selbst am besten der Kräfte zu seiner **Glückseligkeit** bedienen, **womit es auf diese Welt ausgesteuert worden ist**, und der Lage und **Sphäre, wohinein es bei seiner Geburt gesetzt wurde**." [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW IV, 233) Die

---

<sup>354</sup> Seit Januar 1796 beschäftigte sich Heine mit der 'Ethik' Aristoteles'. Vgl. dazu HEINSE SW VIII.3, 126.

Kombination der Termini 'Sphäre' und 'Geburt' verdeutlicht seine Intention, die Glückseligkeit auf die Sinnlichkeit des Menschen fundieren zu wollen und deutet ferner darauf hin, dass Heinse seine Argumentation, die er offensichtlich aus seiner Lektüre der Werke von Aristoteles und Platon gewonnen hat, im Umkreis der Philosophie der Vorsokratiker entfaltet. Dieses wird klar, wenn er u. a. Elemente der Philosophie Heraklits und Anaxagoras' in seine Argumentation integriert.

Überhaupt sagt uns alles, daß da die höchste Vollkommenheit und **Glückseligkeit** ist, wo **die höchste Fülle**. Wenn **die Zusammensetzung so harmonisch**, so propor[t]ioniert ist, daß jedes **Element** sich regen kann **nach seinen Kräften: entsteht der höchste Verstand** [Heinse's Übersetzung von  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ]; **eins** erkennt das andre auf diese Weise am reinsten und vollkommensten. Und dies möchte wohl der **Aristotelische Verstand** seyn, der durch alle die feinen Röhren des menschlichen Gebäudes im Gehirne sich absondert; die reinsten Verschiedenheiten von **Feuer, Luft und Wasser und Erde kommen hier lauter zusammen und machen ein göttliches Ganzes, wie in unendlichen Massen die Welt ist**. [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW IV, 300 ff.)

Im Gewebe der Textkomposition des 'Ardinghello' wird von Heinse das fundiert, was für Hölderlin mit dem Begriff der 'intellectualen Anschauung' in Verbindung gebracht wird. Die Definition der 'Sphäre der Glückseligkeit', in welcher Freiheit, Gefühl und Menschlichkeit stattfinden, erweist sich in der Tat als die noetische [von  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ] Sphäre, in welcher das 'höchste Gefühl' stattfindet, wo der Mensch das 'Eins' anerkennt und 'harmonisch' mit seinem 'Element' ist. Heinse leitet die Idee der Glückseligkeit aus der Idee der 'sinnlichen Anschauung' ab, und sie ist auf die äußerliche lebendige Welt angewiesen.

Jedes einzelne Wesen wird seine **Existenz** bloß **durch andre gewahr** [mit Jacobi zu sagen, durch ein 'Du']; je reiner es sich damit **vereinigt**, desto größer wahrscheinlich seine **Glückseligkeit**. Alles in der Natur strebt deswegen, sich in andres zu verbreiten. [...] Bei solchem Einfachen gibt's kein **Teilchen**; jedes, wenn man sich es auch denkt, gehört so zum **Ganzen**, daß das Ganze zusammengenommen nichts Bessers ist. **Das Teilchen ist wie das Ganze und das Ganze wie das Teilchen**; eins wirkt und regt sich wie das andre, jedes **Gefühl** blitzt durch das ganze All. Was das eine angeht, das geht auch das andre an; es ist eins so mächtig, so ungeheuer und unermesslich groß, wenn man eine solche Größe annehmen will, wie das andre. Die Meere und Tiefen **von ursprünglichen Elementen** sind es, woraus wir immer neu strömen und zusammenrollen; und unsre Urnatur ist unendlich göttlicher und erhabner als das augenblicklich zusammengeballte **Eins verschiedner Kräfte**; nach dem hohen Plato nur eine Stockung im unsterblichen Flusse der **Glückseligkeit**. [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW IV, 286)

Aus den Elementen, die in der Sphäre existieren, konzipiert Heinse die Idee der lebendigen Existenz und gleichzeitig die eines glückseligen Menschen. Potenzialisiert man das Bild eines glückseligen Menschen, so gewinnt man die Konzeption einer 'glückseligen Republik'. Da der Begriff 'Glückseligkeit' auf die Natur und damit auf die Naturelemente angewendet wird, die sich in der empedokleischen Sphäre befinden, scheint es, dass Hölderlin mit Heinse genau über diese Themen während der Reise nach Bad Driburg gesprochen haben kann und hier das Fragment 'Über Religion' als Ergebnis

dieser Gespräche verstanden werden kann. Die unendliche und geistige Befriedigung, von der Hölderlin im Fragment spricht, die in der 'Sphäre des höheren Lebens' stattfindet, wiederholt sich nicht in der 'Augenblicklichkeit des Schlafens', sondern in der 'Ruhe des Geistes', in welcher der Mensch sich 'mit seinem Element vereinigt fühlt'. Die 'Ruhe' hat hier nichts mit 'Apathie', mit 'Gefühllosigkeit' zu tun, sondern wie Beißner meisterhaft bereits vermutet hat, mit 'Sympathie' (BEIßNER 1961, 19), nämlich mit Verbindung von zwei lebendigen Instanzen im Geist, in welchem der Mensch sich mit der Welt im 'Sein' vereinigt fühlt. Die Grundannahme Hölderlins beruht auf der Behauptung, dass außerhalb dieser momentanen und endlichen 'Befriedigung der Notdurft' eine unendliche Befriedigung existiert, in welcher sich 'ein höheres Leben' in der 'eigentümlichen Sphäre des Menschen' in Übereinstimmung mit seinem 'Geiste' 'eudaimonisch' (gr. εὐδαιμόνων = 'glücklich') wiederholt, und genau diese Position steht in voller Kongruenz mit dem, was Heinse in 'Ardinghello' in Anlehnung an die Vorsokratiker skizziert.

Hölderlins Auffassung nach ist der Kontakt des Menschen mit seinem Elemente in der Tat der Kontakt mit seinem 'Geist', der in der *menschlichen* Sphäre, nämlich in der Sphäre des Noetischen, wohnt. Hölderlin skizziert ebenso wie Heinse im Fragment den Weg von 'realer' zu 'idealer' Welt, nämlich von den erscheinenden Kräften der Natur zur geistig-noetischen Natur des menschlichen Geistes.<sup>355</sup> Hölderlins Argumentationsweg führt infolgedessen von der lebendigen und endlichen Erfahrung der 'Befriedigung der Notdurft' Richtung 'Befriedigung in der geistigen Sphäre' oder Richtung eudaimonische 'Befriedigung im Geiste', also von der endlichen Befriedigung ausgehend Richtung 'geistig-lebendige und unendliche Befriedigung'. Diese Idee wird in 'Über Religion' präziser formuliert. Da heißt es: "Ich sage, jener **unendlichere mehr als notdürftige Zusammenhang**, jenes höhere **Geschick**, das **der Mensch in seinem Elemente erfahre, werde auch unendlicher von ihm empfunden, befriedige ihn unendlicher**,

---

<sup>355</sup> Schelling entwickelt 1795 in seinem Werk 'Vom Ich als Prinzip der Philosophie' eine kosmologische Konzeption des Wissens, die in voller Kongruenz mit dem, was Hölderlin von Heinse gewinnt, steht. "Es muß einen letzten Punkt der Realität geben, an dem alles hängt, von dem aller Bestand und alle Form unser[e]s Wissens angeht, der **die Elemente scheidet und jedem den Kreis** seiner fortgehenden Wirkung im Universum des Wissens beschreibt. [...] **im ganzen unseres κόσμος des Wissens**". [Hervorhebung M. G.] (SCHELLING II, 86). In 'Von der Weltseele' (1798) entwickelt Schelling die Idee eines lebendigen Seins, das unter dem Zirkularitätsprinzip steht, das die Naturelemente widerspiegelt. "Dieselbe alles enthaltende und vorsehende Einheit, welche die Bewegungen der allgemeinen Natur, die stillen und stetigen wie die gewaltsamen und plötzlichen Veränderungen nach der Idee des Ganzen mäßig, und alles **stets in der ewigen Kreis zurückführt** – dieselbe göttliche Einheit ist es, welche unendlich bejahungslustig, sich in Thier und Pflanze gestaltet und mit unwiderstehlicher Macht, ist der Moment ihres Hervortretens entschieden, **Erde, Luft und Wasser** in lebendige Wesen, **Bilder ihres All-Lebens** zu verwandeln sucht." [Hervorhebung M. G.] (SCHELLING I, 442).

und **aus dieser Befriedigung gehe das geistige Leben** hervor, wo er gleichsam sein **wirkliches Leben wiederhole**". [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 563) 'Die geistige Befriedigung' erweist sich als Platz, so Hölderlin, in welchem sich das 'wirkliche Leben' *wiederholen* kann. Damit es geschieht, muss diese Befriedigung zeitlich aus der Idee der Endlichkeit gelöst werden, nämlich sich aus der Idee der 'zeitlichen Notdurft' lösen, damit sie 'im Geist', 'in der Sphäre' oder 'in seinem Element' *unendlich gefühlt und wiederholt* werden kann. Die *endliche* Erfahrung der Befriedigung muss *unendlich* im 'Geiste' wiederholt werden können, damit sie überhaupt, um mit Heinses Worten zu interpretieren, als lebendige 'Glückseligkeit' gefühlt werden kann. Der Mensch gewinnt im Kontakt mit der Endlichkeit in der Welt die Idee einer geistigen Unendlichkeit, die im Geist unendlich *geföhlt* werden muss. Hier könnte man aber behaupten, dass diese unendliche lebendige und geistige Befriedigung als eine Art 'Gedanke' vorgestellt werden könnte und damit als etwas bloß *Formelles*. Ein entscheidendes Argument Heinses gegen die bloße 'Form der Gedanken' taucht jetzt im Fragment auf und wird somit in Hölderlins Argumentationsgang hinzugefügt, um zu beweisen, dass das, was er mit der lebendigen Befriedigung im Geiste ausdrücken will, nämlich das Leben, nicht mit bloßen 'Gedanken' oder mit der bloßen 'Form' des Denkens aufgefasst werden kann.

Insofern aber ein höherer unendlicherer Zusammenhang zwischen ihm und seinem Elemente ist in seinem wirklichen Leben, **kann dieser weder bloß in Gedanken, noch bloß im Gedächtnis wiederholt werden, denn der bloße Gedanke, so edel er ist, kann doch nur den notwendigen Zusammenhang, nur die unverbrüchlichen, allgültigen, unentbehrlichen Gesetze des Lebens wiederholen, und in eben dem Grade, in welchem er sich über dieses ihm eigentümliche Gebiet hinaus und den innigeren Zusammenhang des Lebens zu denken wagt, verleugnet er auch seinen eigentümlichen Charakter, der darin besteht, daß er ohne besondere Beispiele eingesehen und bewiesen werden kann. Jene unendlicheren mehr als notwendigen Beziehungen des Lebens können zwar auch gedacht, aber nur nicht bloß gedacht werden; der Gedanke erschöpft sie nicht, [...] ich sage [...] so sind sie, in so fern sie bloß gedacht und nicht im Leben begriffen werden, unzulänglich**, einmal weil in eben dem Grade, **in welchem der Zusammenhang des Lebens unendlicher wird**, die Tätigkeit und ihr Element, die Verfahrensart, und **die Sphäre** in der sie beobachtet wird, also das **Gesetz**, und die besondere Welt in der es ausgeübt wird, unendlicher verbunden ist und eben deswegen das **Gesetz**, wenn es auch gleich ein für gesittete Menschen allgemeines wäre, doch niemals ohne einen besondern Fall, **niemals abstrakt gedacht werden könnte**, wenn man ihm nicht seine Eigentümlichkeit, seine **innige Verbundenheit mit der Sphäre** in der es ausgeübt wird, nehmen wollte. [...] **Also kann dieser höhere Zusammenhang nicht bloß in Gedanken wiederholt werden.** [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 563 ff.)

Das 'Sein', das aus der Konzeption der objektiven Welt gewonnen wird und die 'unendliche und notwendige Beziehung des Lebens' konstituiert, kann nicht *begrifflich* erfasst werden und damit 'weder im Gedanken noch im Gedächtnis wiederholt werden',

also 'nie bloß in Gedanken wiederholt werden' und 'niemals abstrakt gedacht werden'.<sup>356</sup> Die Idee der Unendlichkeit kann zwar von dem Menschen *verstanden* werden, aber der Mensch als sterbliches Wesen ist nicht in der Lage, etwas 'Unendliches' zu denken, denn zeitlich erweist sich der Mensch als endlich, als beschränkt. Denkt man an diese 'Unendlichkeit' als an etwas bloß *Formelles*, so erweist sich diese formelle Unendlichkeit als eine 'Abstraktion', als ein logisches und damit sprachliches Konstrukt. Als bloßen Gedanken kann der Mensch, wie Hölderlin sagt, zwar 'die notwendigen Beziehungen des Lebens', anhand abstrakter Kategorien 'denken', also formell auffassen, aber das, was im 'Gedanken' aufgefasst wurde, ist die sprachliche Form der Unendlichkeit, aber nicht die Unendlichkeit selbst. Man kann das 'Nichts' als '0' denken, aber das, was hinter dieser mathematischen Form steht, nämlich das 'Nichts', ist der Mensch selbst nicht in der Lage zu denken, sondern maximal sich 'mit sich selbst vereinigt zu fühlen'. Infolgedessen zeigt sich die Realität dem Menschen in diesem logischen Kontext als eine bestimmte 'Form', als eine 'Zahl' mit einer gewissen 'Extension' und 'Proportion'. Das, was nämlich die Welt 'lebendig' macht, erschöpft sich jedoch nicht mit einer *formellen* Analyse der Struktur der Welt. Ein lebendiger Mensch ist mehr als 'Form', mehr als 'Proportion', mehr als 'Gestalt', oder 'Zahl' und das kann der Gedanke als formelle und abstrakte Struktur zur Verständigung der Realität nicht mehr erreichen. Denn das, was 'Leben' ist, nämlich das 'Sein' vom 'Leben', der 'Inhalt des Gedanken', und das 'ist' der Struktur 'S ist P' kann formell zwar beschrieben werden, aber nicht *sprachlich* aus dem Nichts erfasst werden. Ein 'lebendiges Sein' muss schon vorhanden sein.

Deswegen spricht Hölderlin davon, dass 'für die [bloßen] Gedanken' das 'Leben', das **in der Sphäre zuerst** erfahren werden muss, unzugänglich [ist]', denn aus der bloßen 'Form' kann man Inhalte nicht ableiten, wie Hölderlin in seiner Argumentation gegen Fichte klargemacht hat, wie bereits im Kapitel 3.2 diskutiert wurde. Aus dieser Position heraus kann man zwar denken, 'aber nicht bloß denken', denn aus der bloßen strukturellen Form des Denkens kann man einen 'Inhalt', so Hölderlins Position, ohne vorher das 'Leben' aus der Welt gewonnen zu haben, nicht generieren. Der Inhalt muss vorher da sein, damit er 'sprachlich' erfasst werden kann. Betrachtet man aus der Perspektive Hölderlins, dass der Inhalt der Gedanken nämlich 'Leben' involviert, so scheint es klar, warum Hölderlin hier schreibt, dass 'der Gedanke sie [die Gesetze des Lebens] nicht' erschöpft, d.h. für 'die Gedanken', die nämlich aus Moralitätsprinzipien

---

<sup>356</sup> Über das Wort 'Niemals' vgl. FHA 14, 36

oder logischen Kategorien der Vernunft konstruiert werden, erweist sich das 'Leben' als etwas 'Unzugängliches'. Man braucht nur an das Beispiel des 'Sonnenstrahles' Heinses oder an seine Lehre der Vitalität der Elemente der Vorsokratiker zu denken, um das, was Hölderlin hier artikuliert, besser verstehen zu können. Die 'logische Form des Denkens', wie Heinses so vehement gegen Spinozas Axiomatismus verteidigt, die in 'Gedanken' und 'Gedächtnis' herrscht, ist nicht in der Lage die lebendige Erfahrung wiederzugeben. Aus der bloßen 'Form' kann man den 'Inhalt' nicht generieren, und deswegen ist als formelle Struktur der Reflexion weder der Gedanke noch das Gedächtnis in der Lage, die 'Inhalte' aufzufassen, eine Idee, auf Basis deren Hölderlin seine Kritik an Fichte artikuliert und im Gedicht 'An Neuffer' wiederholt. Da heißt es: "Freund! ich kenne mich nicht, ich kenne nimmer den Menschen, / Und es schämte der Geist aller Gedanken sich nun./ Fassen wollt' er auch sie, wie **er fasst die Dinge der Erde / Fassen** /Aber ein **Schwindel** ergriff ihn süß, und die ewige Veste / Seiner Gedanken stürzt" [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA I, 372 ff.) Der 'Gedanke', der 'die Dinge der Erde fassen möchte', von dem 'Geist der sich schämt' und vom 'Schwindel [nämlich von einem Gefühl]' gestürzt wurde, wird später beispielsweise von Hölderlin in der Ode 'Chiron' noch negativer betont. "Weil Gift ist zwischen uns, mein Gedanke nun" (HÖLDERLIN KA I, 314) Diese zentrale Idee Hölderlins, die er von Heinses und auch von Jacobi geerbt hat, findet man ebenfalls in einer Passage im Hyperion, in welcher Hölderlin in starker Anlehnung an das, was er in Jacobis Buch liest, gegen "das trockne Brot" polemisiert.<sup>357</sup> Es muss also eine neue Sprache kreiert werden, die sich als *Zeichen* dessen, was vorher gefühlt, wahrgenommen und erfahren wurde, sprachlich noch einmal präsentieren kann. Ich komme im nächsten Kapitel auf diese Problematik zurück.

Liest man das Fragment 'Über Religion' weiter, so scheint es immer klarer zu werden, dass eine Reihe von Positionen von Heinses destillierter präsentiert wird, was darauf hindeutet, dass das Fragment als Ergebnis der Gespräche, die Hölderlin mit Heinses geführt haben soll, verstanden werden kann.

---

<sup>357</sup> Dort heißt es: "Der Mensch, begann ich wieder, der nicht wenigstens **im Leben** Einmal volle lautere **Schönheit in sich fühlte**, wenn in ihm die **Kräfte seines Wesens**, wie die **Farben am Irisbogen**, in einander spielten, der nie **erfuhr**, wie **nur in Stunden der Begeisterung alles innigst übereinstimmt**, **der Mensch wird nicht einmal ein philosophischer Zweifler werden**, sein Geist ist nicht einmal zum Niederreißen gemacht, geschweige zum Aufbau[e]n. Denn **glaubt** es mir, der **Zweifler findet darum nur in allem, was gedacht wird, Widerspruch und Mangel, weil er die Harmonie der mangellosen Schönheit kennt, die nie gedacht wird. Das trockne Brot**, das menschliche Vernunft wohlmeinend ihm reicht, verschmähet er nur darum, weil er in[s]geheim am Göttertische schwelgt." [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 91 ff.)

[...] wir haben wirklich aus den feinern unendlichen **Beziehungen des Lebens** zum Teil **eine arrogante Moral**, zum Teil **eine eitle Etiquette** oder auch **eine [eitle] schale Geschmacksregel gemacht, und glauben uns mit unsern eisernen Begriffen aufgeklärter, als die Alten**, die jene zarten Verhältnisse als religiöse das heißt, als solche Verhältnisse betrachteten, die man nicht so wohl an und für sich, als **aus dem Geiste** betrachten müsse, der **in der Sphäre** herrsche, in der **jene Verhältnisse** stattfinden [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 564)

Hier hat man noch einen entscheidenden Punkt, der darauf hinzudeuten scheint, dass Heinses Polemik gegen die 'strengen Moralisten' der Moderne als strukturkonstitutives Schema des Fragments verstanden werden muss. In seinen Bemerkungen über Kants Idee von Religion entfaltet Heinse seine Position gegenüber dem Philosophen. Da sagt er, dass Kant "die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" interpretiert habe. Polemisch formuliert, entfaltet Heinse seine Position, die von der Behauptung ausgeht, dass laut Kant "Religion (subjektiv betrachtet) d[ie] Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote sei." (HEINSE SW VIII.3, 39) Aus diesen zwei Argumenten kann Heinse erstens schlussfolgern, dass "Kants Religion und Kirche weiter nichts als sein moralisches Prinzip sei. (HEINSE SW VIII.3, 40) Zweitens, dass Kant "Moral zur Religion gemacht [habe]" (HEINSE SW VIII.3, 40) Er richtet sich vehement gegen die religiösen moralisch-praktischen Imperative, die die Basis einer 'Metaphysik des Sollens' ermöglichen. "Sie [die strengen Moralisten, so Heinse] möchten **aus bloßer Eitelkeit** [...] als Idole verehrt werden" [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW VIII.3, 215) Die 'strengen [aufgeklärten] Moralisten' haben, um Hölderlins Worte zu verwenden, 'die Beziehungen des Lebens zum zu Teil einer arroganten Moral, zum Teil zu einer eitlen/schalen Etikette<sup>358</sup> gemacht' und damit anhand 'eiserner Begriffe' eine übersinnliche Moralität kreiert, die nicht 'aus dem Geiste, der in der Sphäre herrscht', stammt. Eine Erklärung, warum Hölderlin auf der Seite Heinses gegen die moralistischen Systeme der Moderne steht, kann man aus folgenden Worten Heinses entnehmen.

Es ist wohl wahr, **der Mensch bezieht alles auf sich selbst, und also auch die Werke der Kunst; sein Gefühl ist wie sein Charakter. Ein Miltiades, Themistokles, ein Sylla und Cäsar können bei Gegenständen Vergnügen empfinden**, die bei einem Schwachen Abscheu erregen und ihn martern, weil er nicht die große starke Selbstständigkeit hat, die Leiden anderer außer sich zu fühlen, ihre Natur und Eigenschaften wie jene mit ihren Kräften zu ergründen und zu erkennen, die **Sphäre seines Geistes dabei zu erweitern** und zugleich über alles dies emporzuragen, ohne sich als Teil damit zu vermischen und selbst zu leiden. **Griechen und Römer vergnügte vieles, wovor wir fromme moralische Seelen Abscheu haben.** [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW IV, 169)

<sup>358</sup> In Hölderlins pluridimensionalen Original ist der Terminus 'Schale' auf dem Wort 'Eitle' geschrieben. Pluridimensionell betrachtet, gehören sie nicht nur zum selben topologischen Kontext, sondern sie scheinen Hölderlins Auffassung nach dieselbe Idee auszudrücken. Vgl. FHA 14, 29

Dies könnte ebenfalls eine Art Antwort nicht nur auf Kant und Spinoza, sondern auch auf Schiller sein, die seine ästhetischen Überlegungen sehr stark, wie bekannt ist, mit kantischen moralistischen Regeln zu verbinden versucht. In der Endfassung des *Hyperion* spricht Hölderlin vom 'kantischen Moralismus' im Rückgriff auf die Formulierung 'Prinzip des Nordens'. Da spricht der Ich-Erzähler darüber, dass "der Ägyptier ohne Schmerz die Despotie der Willkür [trägt], **der Sohn des Nordens** [trägt aber] ohne Widerwillen die **Gesetzesdespotie**, die **Ungerechtigkeit in Rechtsform**; denn der Ägypter hat von Mutterleib an einen Huldigungs- und Vergötterungstrieb; **im Norden glaubt man an das reine freie Leben der Natur zu wenig**, um nicht mit Aberglauben am Gesetzlichen zu hängen." [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 91) Die Formulierungen, wie 'eiserne Begriffe', 'arrogante Moral' oder 'eitle Etikette' die Hölderlin hier im Fragment 'Über Religion' gegen den kantischen Moralismus anwendet und die im *Hyperion* gegen das nordisch-kantische Gesetzesprinzip gerichtet werden, scheinen auf die Gespräche hinzuweisen, die Hölderlin mit Heinse während der Reise gehabt haben könnte. Während dieser kann Heinse die Gelegenheit gehabt haben, seine Position nicht nur gegen die axiomatische Metaphysik Spinozas, sondern auch gegen den kantischen Moralismus zu äußern.

Der zentrale Begriff, mit Hilfe dessen Hölderlin seine 'neue Religion' außerhalb moralistischer Regeln der Modernität artikuliert, ist der Begriff 'Sphäre', der in Heinses 'Ardinghello' am Anfang des Demetri/Ardinghello-Gesprächs auftaucht. Da steht: "Und jeder hätte demnach **seinen eigenen Gott**, in so ferne jeder seine eigene **Sphäre** hat, **in der er wirkt und die er erfährt**, und nur in so ferne mehrere Menschen **eine gemeinschaftliche Sphäre** haben, **in der sie menschlich**, d.h. **über die Notdurft erhaben wirken und leiden**, nur in so ferne haben sie eine gemeinschaftliche Gottheit; und **wenn es eine Sphäre gibt, in der alle Menschen zugleich leben, und mit der sie in mehr als notdürftiger Beziehung sich fühlen, dann, aber auch nur in so ferne, haben sie alle eine gemeinschaftliche Gottheit**" [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 565 ff.) Hölderlin spricht in voller Übereinstimmung mit Heinses Position über die 'feinen Beziehungen des Lebens', die 'in der Sphäre' herrschen. Er spricht ebenfalls davon, dass '[die] innige Verbundenheit mit der **Sphäre**' 'niemals abstrakt gedacht [werden kann]'. [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 564) Diese Formulierung 'nicht abstrakt denken' verdeutlicht Hölderlins Position in Bezug auf den bloßen 'Gedanken' und aktualisiert die Idee, die für die 'Gemeinschaft mit der Gottheit, die in der Sphäre existiert', ein 'Fühlen' voraussetzt. Der Weg ist nicht nach einer stoischen

'Apathie' oder nach einer vollkommenen 'Gefühllosigkeit' zu suchen, sondern die geistige 'Sphäre' ist zu konstituieren, in welcher der 'Mensch' und das 'Göttliche' sich vereinigt 'fühlen'. Er fährt fort "Jene **zarteren und unendlichen Verhältnisse** müssen also **aus dem Geiste** betrachtet werden, der in der **Sphäre** herrscht, in der sie stattfinden." [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 565) Die Sphärenlehre Hölderlins fängt mit der lebendigen und geistigen Sphäre der Welt an, in welcher die Beziehungen des Lebens stattfinden und muss sich aus diesem immanenten Lebendigen in Richtung menschlichen Geistes bewegen. Aus den lebendigen Verhältnissen, die in der Sphäre stattfinden, soll der Mensch sich selbst als 'lebendige' und 'geistige Sphäre' entdecken. Diese Idee Hölderlins entwickelt sich in voller Kongruenz mit dem, was Heinse im 'Ardinghello' in Anlehnung an den Begriff 'Kraft' ausdrückt, der sich eigentlich als eine Zusammenstellung von 'Sphäre', 'Leben' und 'Glückseligkeit' erweist. "Jedes muß sich selbst **am besten der Kräfte** zu seiner **Glückseligkeit** bedienen, womit es auf dieser Welt ausgesteuert worden ist, und der Lage und **Sphäre, wohinein es bei seiner Geburt gesetzt wurde.**" [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW IV, 233) Heinse spricht ebenfalls von einer Glückseligkeit, die 'aus den besten Kräften' entwickelt werden muss, die der Mensch im Leben besitzt. Welche 'Kräfte' das sind, entfaltet er im 'Ardinghello'. Da heißt es: "**Herz und Geist trachtet nach einer kräftigern Nahrung und findet diese allein in der lebendigen Natur und Gesellschaft der Menschen**, in wirklichem **Kampf und Krieg** und **Liebe und Friede** mit denselben. Wir sind die Quintessenz der Schöpfung füreinander, allein unsre Freunde und Feinde, und einer des andern Beute, sind füreinander **die höchste Sphäre** zu handeln." [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW IV, 240ff.) Heinse entwickelt aus der Idee einer lebendigen Sphäre, die eine Mischung von empedokleischer Sphärenlehre der Elemente<sup>359</sup> und aristotelischer Lehre der Eudaimonie ist, die Vision einer glückseligen Gesellschaft, die er in dem Begriff 'höchste Sphäre' synthetisiert und in welcher die Menschen ihre 'Herzen und Geister' aus 'Kampf und Kriege', 'Liebe und Frieden', nämlich 'aus der lebendigen Natur' ernähren. Diese 'Sphäre der Natur' ist die '**Glücklichste Sphäre der Welt**', in welcher "**Alles [...] in Fluß und Bewegung [ist].**" [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW IV, 254) Die Sphäre, in welcher diese *unendlichen* lebendigen Verhältnisse stattfinden, aus denen der Mensch seine Kraft gewinnen muss, ist Synonym für 'Natur', in welcher Gott sich als unendlicher Geist beispielsweise als 'Sphäre von Gewässer' offenbart. "Ich sah

<sup>359</sup> Vgl. Empedokles Frag. DK B 26, 27, 27a, 28, 29, 30, 31, 32. Das Fragment DK B 30 befindet sich in der 'Metaphysik' Aristoteles'.

hinaus in die unermessliche **Sphäre von Gewässer**, und die ungeheure Majestät wollte mir die Brust zersprengen; mein **Geist** schwebte weit über der Mitte der Tiefen und **fühlte** ganz in unaussprechlicher Wonne seine **Unendlichkeit**." [Hervorhebung M. G.] (HEINSE SW IV, 92) Heine konzipiert die Idee der Natur als ein immanentes, effizientes und unendliches Prinzip der Realität, also nicht als Substanz, nicht als Übermacht oder Person, sondern als ein 'lebendiges Sein', das sich in der Realität befindet und seine Lebendigkeit durch sein 'Werden', d.h. durch seinen lebendigen 'Fluss' vergegenwärtigt. Die göttliche Natur Heines erweist sich nicht als Person und nicht als 'res causa sui', sondern als ein unpersönliches und immanentes Prinzip der Realität, das im 'Werden und Vergehen', im 'Verbinden und Lösen' die Kraft einer Unendlichkeit als ontologische Zirkularität zeigt. Heine versteht die göttliche Natur als etwas Unpersönliches und Lebendiges und verteidigt seine Position gegenüber dem axiomatischen toten und moralistischen Gott Spinozas, der 'mit der Natur nichts zu tun hat', denn wie er im 'Ardinghello' beschreibt, besteht die 'Natur [empedokleisch gesagt] aus ewigen notwendigen Bindungen und Lösungen verschiedener Wesen.' (HEINSE SW IV, 315)

Hölderlins Idee von unendlicher 'Befriedigung', die in der 'Sphäre des menschlichen Geistes' stattfinden soll, steht sehr nahe an Heines Konzeption der 'Sphäre der Glückseligkeit', in welcher sich die Menschen als lebendig und glücklich betrachten können, nachdem sie sich selbst im Kontakt mit der 'Sphäre der Natur' als lebendige und fühlende Existenzen entdeckt haben. Diese 'Glückseligkeit', oder wie es Hölderlin formuliert, diese 'unendliche Befriedigung' muss aus der 'Sphäre der Natur' hergeleitet werden, damit der Mensch die 'Sphäre seines unendlichen Geistes' entdecken kann, d.h. damit sich die 'unendliche Glückseligkeit' oder 'Befriedigung der Natur' im 'Geist des Menschen' wiederholen kann.

Hölderlin entwickelt ein dialektisches Verhältnis Mensch-Natur, das ihm ermöglichen soll, die Idee einer 'neuen Religion' zu konkretisieren, in welcher Menschen und Welt sich in allumfassenden 'religiösen Sphären' gegenseitig betrachten können. Denn eine Religion, die auf restriktiven moralistischen Regeln zu fundieren ist, erweist sich als untauglich, den Menschen die Idee eines lebendigen Gottes zu übermitteln und bloße Begriffe sind ebenfalls nicht in der Lage, dieses zu tun.

Die erste Voraussetzung für diese Verschmelzung von lebendigen Sphären ist die Annahme, dass eine geistige Sphäre des Menschen existiert, in welcher die lebendige und geistige Natur sich wiederholend offenbaren kann und ferner, dass der Mensch,

nachdem er sich selbst als Lebendigkeit entdeckt hat, die Welt noch einmal produktiv wiederbeleben kann. Deswegen spricht er davon, dass "jene zarten und unendlichen Verhältnisse also aus dem Geiste betrachtet werden [müssen], der in der Sphäre herrscht, in der sie stattfinden" (HÖLDERLIN KA II, 565) Die geistige lebendige 'Sphäre der Welt' muss sich in geistige und lebendige 'Sphäre des Menschen' transformieren können und der Mensch muss seine eigene Lebendigkeit in einem Verhältnis mit der Natur empfinden können und in der Lage sein, sie noch einmal auf die Welt zu übertragen. Er spricht davon, dass "jeder [...] seinen eigenen Gott [hätte], insofern jeder seine eigene **Sphäre** hat, in der er **wirkt** und **erfährt**." (HÖLDERLIN KA II, 565) Hölderlin spricht hier von der Exzentrizität, die auf der Idee von 'Empfindung' und 'Wirkung' basiert.

Bezeichnet man die Welt als das 'reine eleatische Sein', oder wie Hölderlin in der vorletzten Fassung des 'Hyperion' sagt, als 'Sein im einzigen Sinne des Wortes', so muss der Mensch aus dem unendlichen 'Sein' sein eigenes Selbstbewusstsein *erfahren* (wahrnehmen) und gleichzeitig aus diesem geistig unendlichen Selbstbewusstsein produktiv auf die Welt *wirken*. Es wird also eine Dialektik entwickelt, die den Menschen ermöglicht, aus der Erfahrung mit der lebendigen 'Sphäre des Seins' kommend, sich selbst als 'Dasein' zu entdecken und noch einmal die Welt als seiende Lebendigkeit anzuerkennen. Dieses Verfahren muss potenziert werden. Der "Mensch [muss] wohl auch in die Lage des andern [zu] versetzen [sein], [erstmal in die Lage der Natur], [so] dass es also dem einen, natürlicher Weise, nicht so schwer fallen kann, die Empfindungsweise und Vorstellung zu billigen von Göttlichem, die sich aus den besondern Beziehungen bildet, in denen er mit der Welt steht." (HÖLDERLIN KA II, 566) In diesem Kontext sind die Menschen nicht nur in der Lage sich selbst aus dem Lebendigen zu fühlen, sondern auch die Idee zu entwickeln, dass die Welt ebenfalls als eine 'lebendige Sphäre' existiert und das Verhältnis des Menschen mit dieser Sphäre nicht aus der Idee von 'Herrschaft und Knechtschaft' gewonnen worden ist. In diesem Kontext entpuppt sich die Welt nicht mehr als 'eine Wüste', sondern steht in einer dialektischen Beziehung mit dem Menschen, da er sich selbst und die Welt als 'lebendige Sphären' entdeckt. Hier entwickelt sich Hölderlins 'Dialektik von zwei lebendigen Sphären'. Dies geschieht nur, damit der Mensch nach dieser Selbst-Anerkennung als lebendige und geistige Sphäre die Welt als lebendige Sphäre *wiedererkennen* kann. Die Idee der 'eigenen göttlichen Sphäre' ist eigentlich die wahrgenommene Idee des 'Seins im Dasein', die Idee einer lebendigen Welt im

menschlichen Bewusstsein, das seinerseits die Welt nach der Rezeption und Anerkennung noch einmal als 'göttlich', als 'seiend' projiziert. Potenziert man dieses Argument, so versteht man, warum die Idee einer neuen Religion der Menschlichkeit daraus entwickelt werden konnte. Um mit Hölderlins Worten zu formulieren "[...] und nur insoferne mehrere Menschen eine gemeinschaftliche Sphäre haben, in der sie menschlich, d.h. über die Notdurft erhaben, wirken und leiden, nur insoferne haben sie eine gemeinschaftliche Gottheit." (HÖLDERLIN KA II, 565)

Damit erklärt sich der Prozess der geistig-lebendigen Selbstanerkennung der Sphäre des Menschen im Grunde genommen als Voraussetzung für eine Religion, in welcher die Menschen sich selbst und die Welt in einer größeren 'Sphäre einer geistigen Lebendigkeit' entdecken können, in welchem das 'Religare' sich vollbringen kann, das überhaupt nichts mit der Idee von Tyrannei, restriktiver Moralität oder Determination von Substanzen oder Glauben an eine leere und 'übersinnliche Absolutität' zu tun hat. In dieser potenzierten Sphäre des Lebens 'haben [alle Menschen] eine gemeinschaftliche [und lebendige] Gottheit'; denn sie entdeckten aus der Erfahrung mit der Welt, aus den lebendigen innerweltlichen Paradoxien die Welt als seiende Lebendigkeit und sich selbst als daseiende Lebendigkeit. Das 'Sein im Dasein' entpuppt sich eigentlich als der Gott jedes Menschen. Dort regiert ebenfalls eine neue 'Ethik der Glückseligkeit', in der der 'Mensch mit dem Element, mit dem er sich umgibt, harmonisiert.

Die Idee Hölderlins basiert auf der Tatsache, wie in dem Kapitel über die Entwicklung des 'Hyperion' thematisiert wurde, dass die formelle Subjektivität *allein*, nennt man sie 'cogito', 'Apperzeption' oder 'absolutes Ich' , nicht in der Lage ist, dieses 'Religare' mit der Welt zu vollbringen, denn da sie die Idee ihrer eigenen Lebendigkeit nicht im Kontakt mit der Welt gewonnen hat, ist sie nur in der Lage, Form auf der Welt zu verbreiten und nicht Leben, tote Götter und nicht lebendige. Versucht man diesen Prozess lediglich aus der Welt der substantiellen Selbstkausalität dieses 'Religare' zu vollbringen, dann erweist sich der Mensch als bloße Rezeptivität, als akzidentelle Marionette der offenbarenden Instanz, und er kann die Welt nicht aus der Wahrnehmung seiner Lebendigkeit kreieren. Die exzentrische Paradoxie steht in der Mitte dieser Kräfte und 'der Beweis', um Hölderlin zu zitieren, 'liegt in wenigen Worten'. Die paradoxische Polarität der 'exzentrischen Bahn' wird hier nochmals aufgerufen, um die Idee der Sphärenreligion Hölderlins zu unterstützen.

Der Anfangspunkt der exzentrischen Bahn ist hier nicht mehr der Satz: "Oft ist uns, **als wäre die Welt Alles und wir Nichts**, oft aber auch als wären **wir Alles und die**

**Welt Nichts**" [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 256), sondern Hölderlin gibt die Formel in negativer Form wieder. "**Weder aus sich selbst allein, noch einzig aus den Gegenständen**, die ihn umgeben, kann der Mensch erfahren, daß **mehr als Maschinengang**, dass ein **Geist**, ein **Gott**, ist **in der Welt**, aber wohl in einer **lebendigeren**, über die Notdurft erhabnen Beziehung, in der er stehet mit dem was ihn umgibt." [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 565) Die 'exzentrische Bahn' der Bildung erweist sich eigentlich, wie bereits thematisiert wurde, als eine Bahn, die in der 'Mitte' zwischen Menschen und Natur steht, in welcher das 'Religare' außerhalb der Substantialität oder leeren Subjektivität kreierte werden soll. Diese Bahn ist die Bahn der 'intellectualen Anschauung', der Vereinigung von Menschen und Welt nach ihrer jeweiligen Auflösung in einem 'Eins zu sein mit allem was lebt', nämlich in einem ästhetischen  $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$ .

In 'Winke zur Fortsetzung', einem Fragment, das inhaltlich in einer gewissen Kontinuität dessen steht, was in 'Über Religion' entfaltet worden und infolgedessen zeitlich in der Nähe dieses Fragmentes entstanden sein muss, kommen die Elemente, die in 'Über Religion' bearbeitet worden sind in einer literaturwissenschaftlichen Diskussion noch einmal wieder, und die Exzentrizität der 'Mitte' offenbart sich in der Tat, wie im nächsten Kapitel zu behandeln sein wird, als 'Mythe'.

Es scheint mir deswegen mehr als plausibel, dass Hölderlin das Fragment 'Über Religion' in unmittelbarer Nähe oder sogar während der Reise nach Kassel und Bad Driburg geschrieben haben könnte. Ich stimme deswegen Hühns Position zu, dass "Hölderlin in den Briefen 'Über Religion' nicht mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln der von ihm erarbeiteten Ästhetik [argumentiert]" und stimme ebenfalls zu, "dass er [...] ästhetisch im Sinne der altgriechischen Bedeutungsgeschichte des Worts  $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  [argumentiert]." (HÜHN 1997, 102) Genau deswegen bin ich nicht der Meinung, dass Hölderlin bereits 1796, also nach seiner Begegnung mit Heinse, anders als Hühn vermutet, diese Gedanken in 'Über Religion' geschrieben haben soll. Hölderlin scheint in voller Kongruenz mit dem, was Heinse in 'Ardinghello' und in seinen Aphorismen und Tagebüchern schreibt, eine dialogische Religion entwickeln zu wollen, die auf die sinnliche 'Wahrnehmung' angewiesen ist und in Anlehnung an die Idee der Lebendigkeit wie ebenfalls an die Idee der 'Genuß-Befriedigung-Glückseligkeit' entwickelt wird. Indem die modernen Moralitätssysteme, aus der Perspektive Heinses betrachtet, sich als untauglich erweisen, die 'Glückseligkeit' dem Menschen zu vermitteln, scheint es Hölderlin klar, dass 'eine neue Ethik' kreierte werden muss, in

welcher die 'Glückseligkeit' des Menschen als Ziel gesetzt wird und die gleichzeitig eine 'neue Religion' ist, die dem Menschen das Bild einer lebendigen Natur vermittelt, in welcher die 'Elemente, die in der Sphäre' herrschen, als göttlich empfunden werden.

#### 4.2 - "Die exzentrische 'Mitte' als dialektische 'Mythe' " – Die Konstitution des Episch-Mythischen und des Dramatisch-Mythischen in 'Winke zur Fortsetzung' (1796)

Es wurde im vorigen Kapitel gezeigt, inwiefern, zeitlich gesehen, die Entstehung des Fragments 'Über Religion' in unmittelbarer Nähe der Begegnung Hölderlins mit Heinse im Sommer 1796 vermutet werden kann. Außerdem wurde ebenfalls diskutiert, inwiefern die Konstitution bestimmter von Hölderlin angewendeter Begriffe wie 'Befriedigung', 'Sphäre' und 'Glückseligkeit' auf seine Lektüre des 'Ardinghello' bezogen werden kann, was uns ermöglicht, ein hypothetisches Bild der Gespräche mit Heinse während der Reise nach Kassel und Bad Driburg zu schaffen. Deswegen scheint es, dass der Datierungsvorschlag, den Dietrich Sattler in der FHA für das Fragment empfiehlt, den sowohl Michael Franz in der MA und Jochen Schmidt in der KA bestätigen, plausibler ist als die Datierung, die Wilhelm Böhm vorschlägt und neulich u. a. von dem Kommentator Helmut Hühn vorgeschlagen wurde.

In der FHA, in der MA und ebenfalls in der KA wird das Fragment 'Winke zur Fortsetzung' als Fortsetzung des Fragments 'Über Religion' eingestuft. Es scheint also möglich, dieses Fragment als Ergebnis der Argumentation, die bereits in 'Über Religion' entfaltet wurde, zu interpretieren und damit inhaltlich in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Fragment 'Über Religion' zu sehen.

Wenn diese Vermutung wahr ist, dann ist es möglich, die Behauptung aufzustellen, dass die Argumente, die in 'Über Religion' diskutiert werden, von Anfang an zu dem Ergebnis, das in 'Winke' präsentiert wird, tendieren. Wenn es wirklich so ist, dann setzt die Lektüre von 'Winke' die Diskussion voraus, dass die 'religiösen Moralitätssysteme der Moderne', die in 'Über Religion' negativ präsentiert wurden, im Laufe der Entwicklung des Textes argumentativ überwunden werden, damit sich jetzt in 'Winke' eine neue Möglichkeit, über Moralität zu sprechen, eröffnen kann. Diese neue Moralität muss außerhalb der Position entfaltet werden, die besagt, dass Moralität eine 'eitle/Schale von Geschmacksregeln' sei. Es scheint infolgedessen ebenfalls plausibel zu vermuten, dass Hölderlin die Idee der 'Befriedigung im Geiste', die sehr nahe an der aristotelisch-heinseschen Idee der 'Glückseligkeit' steht, im Laufe der Entwicklung der Argumente in 'Über Religion' überwunden hat. Da beide Fragmente nur 'Bruchstücke' eines einzigen von Hölderlin konzipierten Textes zu sein scheinen, in welchem die Argumentation von 'Über Religion' entwickelt wird, der jedoch verloren gegangen ist,

ist es nicht möglich, den gesamten Gedankengang Hölderlins *in totum* zu rekonstruieren.

Die Lektüre des Fragments scheint außerdem vorauszusetzen, dass die Argumentation, die Hölderlin 1795 bereits in 'Hyperions Jugend' mit der Formulierung 'exzentrische Bahn' zum Ausdruck bringt, nämlich eine als 'Harmonie von zwei verschiedenen Instanzen' oder das, was ich im vorigen Kapitel als 'Lehre der Dialektik der Sphären' behandelte, hier im Jahre 1796 bereits entfaltet wurde. Der Mensch muss jetzt in der Lage sein, seine 'synthetische' Lebendigkeit aus der 'Sphäre des Lebens' mittels der Wahrnehmung zu gewinnen und infolgedessen auch in der Lage sein, die Welt als etwas Lebendiges zu betrachten bzw. auf sie durch die Sprache produktiv zu wirken. Diese Annahme allein setzt voraus, dass die Art und Weise, wie der Mensch seine lebendige Beziehung mit der Welt konstruiert, nicht bloß als Produkt der bloßen Projizierung eines *leeren* Ichs interpretiert werden kann, sondern eine Projizierung/Wirkung des Menschen auf die Welt muss vorher aus der 'Idee' des Sich Selbst gewonnen werden. Das passiert, indem das Ich die Idee aus der elementaren Welt rezeptiv wahrnimmt und sich als fühlendes 'Ich bin' konstituiert. Die produzierte Sprache ist nicht mehr Produkt lediglich des 'Ich denke', sondern Ausdruck des 'Ich denke und fühle'. Es ist offensichtlich, dass Hölderlin die Rolle des denkend-fühlenden Dichters in diesem Prozess voraussetzt. Der Dichter muss jetzt in der Lage sein, das zu sagen, was er 1790 in seinem Gedicht 'Hymne an die Göttin der Harmonie' keimhaft im Verse 61 ff annoncierte nämlich, dass" [seine] Welt [von Uranias] Seele Spiegel [sei]." (HÖLDERLIN KA I, 112) Damit konstituiert sich eine weitere Voraussetzung, die für die Lektüre des Fragments 'Winke' unumgänglich zu sein scheint, und zwar das Argument, dass die Begriffe, die aus der bloßen Form des Gedankens stammen, nicht in der Lage sind, einen 'Gehalt' zu generieren, sondern ein 'Gehalt' muss als unbedingte Voraussetzung schon existent sein.

Aus dieser Position konstituiert sich die Annahme, dass das, was der Dichter produziert, 'aus der Wahrnehmung' der äußerlichen seienden Lebendigkeit gewonnen wurde. Das Sein der lebendigen Welt gibt dem Dichter sinnliches Selbstgefühl, und aus dieser Erfahrung des Daseins baut er die Welt noch einmal wieder. Das Eidetische transformiert sich ins Noetische und öffnet die Möglichkeit für das Noematische. Hier öffnet sich die Möglichkeit über die Dichtung zu sprechen, die mehr als eine beliebige Komposition von Begriffen verstanden werden muss. Dichtung ist das Zeichen dieser kreativen Prozessualität der Wiederbelebung der Welt, in welcher sich die Sprache als

Darstellung des empfundenen Gedachten konstituiert. In Bezug auf das Lyrische wird er später sehr klar schreiben: "Das lyrische [...] [ist] eine fortgehende Metapher Eines Gefühls" [...] "das tragische die Metapher einer intellektuellen Anschauung." (HÖLDERLIN KA II, 553) Diese entscheidende Position Hölderlins, die nämlich davon ausgeht, dass die Begriffe, die Sprache oder die Gedanken aus der Wahrnehmung gewonnen werden müssen, erweist sich als eine zusätzliche Voraussetzung zum Verständnis dessen, was im Fragment 'Winke zur Fortsetzung' proponiert wird. Im 'Ardinghello' schreibt Heinsse: "Man kann die Natur nicht abschreiben; sie muss empfunden werden, in den Verstand übergehen und von dem ganzen Menschen wieder neu geboren werden." (HEINSE SW IV, 203) Dieselbe Position steht leicht verändert in seinen Aphorismen. Da heißt es: "Wo der Sinn aufhört, fängt die Einbildungskraft an, und kommt ihm zu Hilfe." (HEINSE SW VIII.3, 180) Der Ursprung der Sinnlichkeit ist die chemisch-physische Welt: "Das Wesen, oder die Combina[t]ion vom Wesen, welche in uns denket und empfindet, scheint außer dem Kreise der Physik und Chemie zu seyn, und doch kann der Gedanke, die Empfindung nicht allein bestehen." (HEINSE SW VIII.3, 184) Der erste Satz des Fragments expliziert rasch alles, was vorher in 'Über Religion' und ebenfalls in 'Hyperions Jugend' entwickelt wurde.

... Unterschied religiöser Verhältnisse von intellektualen moralischen rechtlichen Verhältnissen einesteils, und von physischen mechanischen historischen Verhältnissen andernteils, so daß die rel. Verhältnisse einesteils **in ihren Teilen** die Persönlichkeit, die Selbstständigkeit, die gegenseitige Beschränkung, das negative gleiche Nebeneinandersein der intellektualen Verhältnisse, andernteils den innigen Zusammenhang, das Gegebensein des einen zum andern, **die Unzertrennlichkeit in ihren Teilen haben, welche die Teile eines physischen Verhältnisses charakterisiert**, so daß die religiösen Verhältnisse in ihrer *Vorstellung* weder intellektuell noch historisch, sondern **intellektuell historisch, d.h. Mythisch** sind, sowohl was ihren Stoff als auch was ihren Vortrag betrifft. [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 567ff.)

Bei der Lektüre dieses ersten Satzes des Fragments wird klar, dass die Argumentation hier zur Versöhnung von zwei miteinander verbundenen Begriffen tendiert. Auf der einen Seite stehen 'intellektuelle, moralische und rechtliche' Verhältnisse, und auf der anderen Seite stehen 'physische, mechanische und historische' Verhältnisse, und beide Instanzen beziehen sich auf das, was Hölderlin mit der Formulierung 'religiöse Verhältnisse' zum Ausdruck bringt. Man kann nicht mit Sicherheit sagen, welche Argumentation Hölderlin vor diesem Satz entfaltet hat, welche ihn dazu gebracht hat, diese Unmenge von Begriffen in dieser Form zu präsentieren, denn es fehlen dazu andere Komponenten. Wichtig ist es hier anzumerken, dass in diesem Satz nicht mehr negativ über Begriffe wie 'Physik' oder 'Moralität' gesprochen

wird. Angenommen, dass es am Anfang von 'Über Religion' Hölderlins Intention war, diese Begriffe negativ darzustellen, um vermutlich am Ende seiner Argumentation anhand einer neuen Konzeption von 'Moralität' oder einer anderen Konzeption von 'Physik' die Idee einer 'neuen Ethik' oder die Idee einer 'neuen Religion' aufzubauen, so könnte man leichter verstehen, warum hier diese Begriffe auf eine gewisse Weise positiv präsentiert werden. Der Begriff 'Moralität' wird hier nicht mehr angewendet in Übereinstimmung mit der Idee einer 'Schale von Geschmacksregeln'. Dasselbe gilt für den Begriff 'Physik', der anders als am Anfang des Fragments 'Über Religion' eine positive Konnotation gewinnt. In Anbetracht dessen, was in 'Über Religion' diskutiert wurde, könnte man hier vermuten, dass der Argumentationsgang Hölderlins, was den Begriff von Leben anbetrifft, jetzt seine Wirkung zeigt.

Für die Studie erweist sich diese Verwandlung als ein extrem wichtiger Punkt. Daraus lässt sich vermuten, dass die eine Idee von Moralität oder von Physik konstruiert wird, die zwar mit 'Physik' und 'Moralität' zu tun hat, aber nichts mehr mit der Idee von 'Moralität' und 'Physik', die in der Modernität verteidigt wird. Es scheint so zu sein, dass diese neuen Begriffe, 'aus dem Geiste [stammen], der in der lebendigen Sphäre herrscht', hergeleitet werden und damit in Anlehnung an die Lektüre von Heine und Platon entworfen worden sind.

Die 'Idee/Vorstellung' einer neuen Religion muss sich aus einer neuen lebendigen allumfassenden Moralität konstituieren, und dasselbe Prinzip gilt für die Konstitution dessen, was die Konzeption des Intellektuellen, des Rechts, der Physik, der Geschichte und der Mechanik' anbetrifft. Sie sollen nicht mehr als Teile verstanden werden, sondern als Produkt einer allumfassenden und geistigen Versöhnung konzipiert werden.

Die Unzertrennlichkeit der Teile dieser 'neuen Physik' soll der Ausdruck dieses 'neuen lebendigen religiösen Verhältnisses' sein, in welchem diese Instanzen im Geiste vereint werden. Die 'neue Religion' muss ebenfalls sowohl die alte Konzeption von Moralität als auch die alte Konzeption von Theologie überwinden können. Den Moment, in welchem dieses stattfindet, nennt Hölderlin 'mythisch'. Dieser Begriff erweist sich in der Tat als eine versöhnende synthetische Instanz, in welcher sich nicht nur eine neue Religion, sondern auch 'eine neue Totalität' konstituiert. Der 'harmonische und exzentrische Mittelweg', wonach Hölderlin seit dem 'Thalia Fragment des Hyperion' suchte, und der sich dort mit dem Begriff der exzentrischen 'Mitte' von zwei Sphären konstituierte, avanciert zu einer potenzierten Vorstellung desselben Phänomens, das in diesem Text mit dem Begriff 'Mythe' zum Ausdruck gebracht wird.

Die 'Mythe' soll das gelebte Erfahrene vermitteln, in welchem sich das Intellektuell-Historische und das Physisch-Moralische in einer religiös-lebendigen Instanz versöhnen. Wie Buhr bereits in voller Kongruenz mit der Konzeption der Vorsokratiker feststellte, erweist sich diese 'Mythe' in der Tat als eine konstruierte Instanz, die von dem 'einen in sich selbst unterschiednen' oder der 'Harmonischen-Entgegensetzung' ausgehend in das 'Eins und Alles' mündet.<sup>360</sup> Der Gedankengang scheint zwar richtig zu sein, wenn man annimmt, dass das Fragment zeitlich im Winter 1796/97 einzustufen ist. Dann ist die hier in diesem Fragment skizzierte Struktur der 'Mythe' Vorbedingung und nicht Ergebnis dieser begrifflichen Zusammenfassung, die Buhr vorschlägt. Der Begriff 'Mythe' und die Konstitution dessen, was Hölderlin hier skizziert, erscheinen in der Endfassung des *Hyperion* als Höhepunkt ihrer poetischen Vollendung im Rekurs auf die antike Philosophie. Die notwendigen Vorbedingungen dafür wurden aber während der Zeit der Entstehung der 'Vorstufen des Romans' präpariert und tauchen 1796 im Fragment noch einmal auf.

Die Konzeption der 'exzentrischen Bahn', die aus zwei opponierenden Kräften/Sphären in der paradoxischen 'Mitte' konzipiert wird, ist die erste Voraussetzung dafür. Diese 'Mitte' hat noch nicht mit Sprache oder mit konfigurierten Vorbedingungen des Literarischen zu tun, sondern ausschließlich mit der synthetischen Versöhnung, mit dem 'Totalitätsgefühl', mit der Paradoxie der 'intellektuellen Anschauung', von der Hölderlin noch in Jena und besonders in Nürtingen nach seiner Begegnung mit Schelling spricht.

Mit dieser Konzeption der 'Mythe' wird die Idee ausgedrückt, dass der Dichter jetzt in der Lage ist, nachdem er aus der Lebendigkeit der Welt, aus der 'Idee'<sup>361</sup> im griechischen Sinne des Wortes, seinen 'Stoff' gewonnen hat, den 'Gehalt der Mitte' in sich selbst, intuitiv zu organisieren und noetisch als 'Mythe' darzustellen. Die 'Mythe' erweist sich als versöhnende Instanz, in welcher sich die Anschauung mit dem Intellekt verbindet. Es ist der Bereich, in welchem das sinnlich Perzipierte sich mit dem apperzipierten Gedachten verbindet, dessen Resultat eine noematische Instanz ist, die sich als sprachliche Konfiguration des Gefühlten und Gedachten erweist. Diese 'Mythe', von der Hölderlin hier spricht, erweist sich in diesem Kontext in der Tat als ein

---

<sup>360</sup> Obwohl Buhr darauf verzichtet, Hölderlins Entwicklung der Rezeption der Vorsokratiker zu rekonstruieren, schreibt er eine wichtige Analyse, die sich im Umkreis von drei wichtigen vorsokratischen Konzeptionen bildet, nämlich dem "Einen in sich selbst unterschiednen", der "Harmonischen Entgegensetzung" und dem "Eins und alles". Vgl. dazu BUHR 1972, 4.

<sup>361</sup> Und "die sinnlich angeschaute Idee", wie Manfred Frank sehr treffend platonisch-kantisch formuliert. Vgl. dazu FRANK 1991, 29.

Ergebnis einer synthetisierenden Stufe, die die 'Mitte' der reinen 'Intellektuellen Anschauung', in welcher 'Welt' und 'Mensch' im 'Gefühl/Gedanken' synthetisch verbunden erscheinen, wiedergibt. Die 'Mythe' ist die sprachliche Darstellung des Gedachten/Gefühlten und der rekonstruierten Welt als geformtes noematisches 'Bild', das die beiden Instanzen als 'Mythos' vereint und wiedergibt. Die 'Mitte' ist der Bereich des 'Noetischen'. Die 'Mythe' ist der Bereich des 'Noematischen'. Die 'Mitte' erweist sich infolgedessen als eine Vorbedingung der Gattungskonzeption, die "in Rücksicht des Stoffs weder bloß Ideen oder Begriffe oder Charaktere, noch auch bloße Begebenheiten, Tatsachen auch nicht beides getrennt, sondern beides in Einem [enthält]." (HÖLDERLIN KA II, 568) Die 'Mitte' konkretisiert sich in einer lebendigen Harmonie, in welcher die Instanzen nicht mehr separiert sind, sondern als 'hen diaferon eauto', als ein noetisch-noematisches 'Ev καὶ πᾶν' vereinigt werden. Die 'Mythe' erweist sich hier nicht mehr als bloßes 'Totalitätsgefühl', sondern zeigt sich als Spur ihrer wirkenden Kraft, als organisierende Instanz des Gefühlten, als der Platz der Transformation des Gefühlten in 'Ideen', als Platz der Versöhnung von 'Ideen' mit 'Begriffen' oder von 'Charakteren' mit 'Handlungen', 'Tatsachen' und 'Begebenheiten'. Das ist die Zusammenfassung dessen, was er vorher mit der Idee der 'intellektuell-historischen' Struktur der 'Mythe' zum Ausdruck brachte. In dieser organisierenden Instanz der 'Mythe' werden 'Gehalte' behandelt. Das Chaotische der empfundenen Ideen gewinnt jetzt in Anlehnung an eine rezeptive Vernunft eine Ordnung. Nach Heine fangen jetzt die 'Ideen' an, da wo der 'Sinn' aufgehört hat, sich im Konvolut der 'Einbildungskraft' zu konfigurieren.

Hölderlin versucht in der Tat, eine Regel des kreativen Prozesses des Dichters zu formulieren und setzt voraus, dass der Begriff vom 'Sein' in seiner Konzeption der Idee der 'Mythe' präsent sein muss, damit er überhaupt über ein ästhetisches 'Eins und Alles' sprechen kann. Damit ist er in der Lage, nicht nur über die 'Form' der Darstellung des Gefühlten, sondern gleichzeitig über einen 'Gehalt', der als 'Sein' die konzeptionelle Struktur der 'Mythe' garantiert, zu entwickeln. Dieses 'Sein' konstituiert sich aus dem Paradox, in welchem sich 'Welt' und 'Mensch' in einem 'Totalitätsgefühl' gegenseitig annullieren. Die 'lebendige Welt' und der 'lebendige Mensch' müssen in einer 'Idee' vereint werden, die sich als 'All-Einheit der Lebendigkeit' des noetischen Gefühlten 'Ev καὶ πᾶν' konstituiert.

Hölderlin entwickelt seine Gedanken im Sinne 'Waagestruktur'. Sie dient dem Dichter nicht nur über die 'bloße Form' der 'Nachahmung' zu denken, sondern dient ihm

auch dazu, eine noetische<sup>362</sup> Vorstruktur anzunehmen, aus welcher die mimetisch-noematische Konfiguration der künstlerischen Darstellung entspringt: "und zwar so, daß wo die persönlichen Teile mehr Gewicht haben, [d.h. wo die] **Hauptpartien, der innere Gehalt** sind, die **Darstellung, der äußere Gehalt** geschichtlicher sein wird (epische Mythe). Und [dort] wo die Begebenheit Hauptpartie ist, **innerer Gehalt, der äußere Gehalt** persönlicher sein wird (dramatische Mythe)." [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 568) Was in der 'Waagestruktur' wiegt, ist auf der einen Seite der 'Gehalt', der 'Stoff', das 'Gefühl' und auf der anderen Seite die 'Form' und die 'Darstellung'. Im Rückgriff auf diese Struktur scheint es ihm möglich, über Gattungen zu sprechen. Wenn der Dichter auf die eine Seite der Waage mehr Gewicht auf den 'persönlichen Teil', auf die 'innere Seite', auf das 'Intellektuelle', auf das 'Selbstgefühl' legt, zeigt sich die 'Wirkung' auf der anderen Seite der 'Waagestruktur', nämlich auf der Seite der äußeren mimetischen Darstellung des Gefühlten als 'episch' oder 'historisch'. Das 'Epos' erweist sich in diesem Sinne als die äußere Form einer Struktur, welcher der 'persönliche' Teil zugrunde liegt. Es zeigt sich in diesem Kontext als Ausdruck des 'Persönlichen', des 'Intellektuellen', der 'Inneren Seite', die in der 'Waagestruktur' mehr Gewicht besitzt. Anders formuliert, die noematische Form des Eidetischen erweist sich als 'episch', weil der Dichter noetisch, d. h. als Akt der 'intellektuellen-Anschauung', mehr Gewicht auf die 'intellektuelle Seite' der 'Mythe' gelegt hat.

Wenn jedoch andererseits dieses Gewicht auf ein 'Geschehnis' oder auf eine 'Begebenheit', nämlich auf das 'Historische' oder auf das 'Äußerliche' verlegt wird, verliert das 'Persönliche' oder das 'Intellektuelle' an Gewicht. In der 'Waagestruktur' erweist sich die äußere Form der Darstellung, nämlich die noematisch-mimetische Form der Struktur, im Grunde genommen als 'Persönlich', 'Intellektuell' oder 'Dramatisch'. Das Hauptgewicht liegt jedoch auf der 'historischen' Seite in den 'Geschehnissen', die die Basis für das Mimetische liefern. Das 'Drama' entpuppt sich in diesem Sinne als äußere mimetische Form einer Waagestruktur, in welcher das 'Historische' mehr Gewicht besitzt und die äußerliche Form der Darstellung determiniert.

Sowohl das 'Epische' als auch das 'Dramatische' werden im Rückgriff auf die Idee der 'intellektuell-historischen Mythe' konstruiert, welche ursprünglich mit der Idee der 'exzentrischen Bahn der Bildung in der 'Mitte' anfängt und die dialektische Struktur des

---

<sup>362</sup> Mit 'noetisch' und 'noematisch' hat hier der Begriff 'νοῦς' von Anaxagoras zu tun. Hegel bezeugt, dass der Begriff 'νοῦς' von Anaxagoras besonders bei Schelling als 'Anschauung' interpretiert wurde. Vgl. dazu Anmerkung 168 auf der Seite 84. Das Adjektiv 'noetisch' hat in diesem Kontext mit dem Prozess der

Gefühlten und Gedachten voraussetzt. Von der Idee der 'Exzentrizität der Mitte' kommt Hölderlin auf die noetische 'intellektuell-historische Mythe', aus der das 'Epische' und das 'Dramatische' der poetischen Darstellung des Gefühlten, in Anlehnung an diese Idee der 'Waagestruktur' hergeleitet werden kann. In 'Winke zur Fortsetzung' interagieren die noetische Darstellung des Gefühlten und die noematische Form der Darstellung und funktionieren als Bedingung der Möglichkeit zur Konstitution des 'Epischen' und des 'Dramatischen'.

Ein anderer Aspekt, der in diesem Kontext ebenfalls wichtig erscheint, ist der Name, den Hölderlin dem, was ich hier didaktisch 'Waagestruktur' genannt habe, verleiht. "Nur muß nicht vergessen werden, daß so wohl die persönlichen Teile als die geschichtlichen immer nur Nebenteile sind, **im Verhältnis zur eigentlichen Hauptpartie, zu dem Gott der Mythe.**" [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 568) Hölderlins Konzeption der 'Mythe' beruht auf der Idee der 'Intellektuellen Anschauung', des reinen 'Noetischen', im Sinne des Anaxagoras, des 'Hen kai Pan', der 'geistigen Sphäre des Göttlichen', 'des Seyns im einzigen [eleatischen] Sinne des Wortes', die sich für Hölderlin als 'Gott der Mythe' konfigurieren lässt.

In dieser Struktur herrscht ein Grad von 'Unzertrennlichkeit, in welcher intellektuelle und historische Seite interagieren, der 'sonst nur den Teilen eines physisch mechanischen Verhältnisses eigen ist'. Diese 'Unzertrennlichkeit' ist der Begriff, anhand dessen Hölderlin die Verbindung der zwei Sphären in der paradoxischen 'Mythe' charakterisiert. Die 'Mythe' beruht auf der Unzertrennlichkeit der zwei Sphären und ebenfalls auf der begrifflichen Zusammensetzung des Noetischen mit dem Noematischen. In diesem ästhetischen geistigen 'Hen kai pan' gibt es keine 'Herrschafts-Knechtschafts-Struktur' mehr, sondern eine paradoxische Struktur, die Hölderlin mit dem Begriff des 'Intellektuell-Historischen' zum Ausdruck bringt.

In diesem Sinne konstituiert sich die 'Sphäre der Religion', die Sphäre des ästhetischen 'Religare', wie es Hölderlin im Fragment nennt, als 'höheres Leben', als 'Feier des Lebens', die mythisch, also in der 'Unzertrennlichkeit der Mythe', wo der 'Gott der Mythe' sich zeigt, gefeiert werden kann. Der Dichter fühlt den lebendigen Gott in der ästhetisch-intellektuellen Anschauung, in welcher er mit der lebendigen Welt in einer 'geistigen Unzertrennlichkeit' vereint ist.

---

'Anschauung' zu tun. 'Noematisch' leitet sich aus dem griechischen Wort 'νόημα' ab, das im Griechischen 'der Gedanke' oder 'der Sinn' bedeutet. (Vgl. BENSELER, 537)

Dieser 'Gott der Mythe' erweist sich als vorkonstitutive Bedingung der Konfiguration der 'Sprache'. Die Formulierung verkörpert die Idee des 'Totalitätsgefühls', in welcher die 'Unzertrennlichkeit' von Menschen und Welt ausgedrückt wird.

Die Art und Weise, wie aus dem Totalitätsgefühl vorgetragen wird, konzipiert Hölderlin ebenfalls paradoxisch. In diesem Kontext wiederholt sich die intellektuell-historische Struktur der 'Mitte' noch einmal. Die 'Mythe' wird von der intellektuellen Seite konzipiert und vorgetragen. Das Ergebnis daraus konfiguriert sich aber als historisch. Es hat den Anschein eines 'physisch-mechanischen Verhältnisses', das nicht mehr mit toter Physik oder Mechanismus zu tun hat. Anders gesagt, Gedicht und Kunst erweisen sich als noematische historisch-mimetische Darstellung dessen, was noetisch gefühlt wurde und von dem Dichter als Lebendigkeit wiederproduziert wird. Das Gedicht erweist sich als sprachliche Vergegenwärtigung des Gefühlten und Erlebten, d.h. als 'Mythos'.

So auch der Vortrag der Mythe. Ihre Teile werden einerseits so zusammengestellt, daß durch ihre durchgängige gegenseitige schickliche Beschränkung keiner zu sehr hervorspringt und jeder einen gewissen Grad von Selbstständigkeit eben dadurch erhält, und insofern wird der Vortrag einen **intellektualen Charakter** tragen, andererseits, werden sie, indem jeder Teil etwas weiter gehet, als nötig ist, eben dadurch jene **Unzertrennlichkeit** erhalten, **die sonst nur den Teilen eines physischen mechanischen Verhältnisses eigen ist.** [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II 568)

In diesem Kontext kann Hölderlin über eine poetische Religion sprechen, in welcher die Dichter sich als Priester erweisen. Denn er schafft es aus der Erfahrung mit der Lebendigkeit der 'Luft', 'Luft' in einer mythischen Gestalt zu revitalisieren und als 'Äther' oder als 'Zeus' vorzutragen. Aus dem 'Feuer', aus der gespürten 'Lebendigkeit', die er im Kontakt mit der 'Sonne' spürt, konfiguriert sich das Intellektuell-Historische als 'Blitz', als 'Lichtelement' oder als 'Hyperion'. Der 'Tempel für die Luft', wie Heinse in 'Ardinghello' forderte, verwandelt sich mythisch in einen 'Tempel für Zeus', und in diesem Kontext entpuppt sich der Dichter als Priester und die intellektuell vortragende Poesie als sprachliche Konfiguration des ästhetischen 'Religare', in welchem die elementare Erfahrung mit dem lebendigen Element als dichterische 'Feier des Lebens' rekonfiguriert wird.

So wäre alle Religion ihrem Wesen nach poetisch. Hier kann nun noch gesprochen werden über die Vereinigung mehrerer zu einer Religion, wo jeder seinen Gott und alle einen gemeinschaftlichen in **dichterischen Vorstellungen** ehren, wo jeder sein höheres Leben und alle **ein gemeinschaftlich[es] höheres Leben**, die **Feier des Lebens** mythisch feiern. Ferner könnte noch gesprochen werden von Religionsstiftern, und von Priestern, was sie aus diesem Gesichtspunkte sind; jene die Religionsstifter (wenn es nicht die Väter einer Familie sind, die das Geschäft und Geschick derselben forterbt), wenn sie einem [...]. [Hervorhebung M. G.] (HÖLDERLIN KA II, 568 ff.)

Angenommen, dass Hölderlin prinzipiell aus Heinses 'Ardinghello' die Idee der Kreation einer neuen elementaren Religion übernimmt, deren Basis die Lebendigkeit der Naturelemente verkörpert und aus der geistigen Sphäre des Göttlichen, nämlich aus dem 'Totalitätsgefühl', die Basis für eine dichterische Revitalisierung der empfundenen Lebendigkeit gewinnt, so haben die Fragmente 'Über Religion' und 'Winke zur Fortsetzung' eine wichtige Grundlage dafür geschaffen, die vorsokratische Elementenlehre in neu-mythische Poesie umzuwandeln, in welcher die 'exzentrische Mitte' sich als 'poetische Mythe' entpuppt und die Naturelemente als 'Feier des Lebens in der Sphäre des Geistes' gefeiert werden können.

Der Satz der Endfassung des 'Hyperion' fasst dieses Unternehmen zusammen: "Wie der Zwist der Liebenden sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit, und alles Getrennte findet sich wieder. Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewiges, glühendes Leben ist Alles." (HÖLDERLIN KA II, 175) Auf der Suche nach dem 'glühenden Leben des Seins', das im Herzen liegt, findet Hölderlin seine 'wohlgerundete' Wahrheit in der Lebendigkeit des 'Hen kai pan', und dieses steht in voller Kongruenz mit dem Zitat von Parmenides, das Hölderlin 1798 bei der Lektüre der Sammlung von Diogenes Laertius wiederfinden konnte: "Es ist nötig aber, daß du alles lernst: auf der einen Seite das unerschütterliche Herz der wohlgerundeten Wahrheit, auf der anderen Seite die Meinungen der Sterblichen, denen keine wahre Verlässlichkeit innewohnt." (LAERTIUS 1990b, 170)

### 4.3 - 'Die Wohlgerundete Wahrheit in der 'Mythe' zwischen Sein und Werden' – Die Konstitution des Tragisch-Mythischen im Fragment 'Das Untergehende Vaterland'

Es gibt in der Hölderlin-Forschung nicht ohne Grund eine starke Tendenz, die Datierung des Fragments 'das Untergehende Vaterland' auf Hölderlins Homburger Zeit festzulegen. Die Kommentatoren der bekanntesten Hölderlin-Ausgabe und einschlägige Publikationen einer Reihe von Hölderlin-Forschern haben sich mit der Datierung des Fragments beschäftigt und sie auf 'die Jahrhundertwende' gelegt. Helmut Hühn<sup>363</sup> fixiert die Datierung des Fragments auf die Jahrhundertwende und verfolgt damit die Tendenz, die von Wilhelm Böhm begründet wurde und Lawrence Ryan, Gerhard Kurz und Johann Kreuzer bestätigt haben. Der Herausgeber der Frankfurter Ausgabe, Dietrich Sattler, fixiert die Datierung ebenfalls auf 1799/1800. Seine Erklärung betrifft den Inhalt dessen, was im Fragment diskutiert wird. "Es handelt sich", so Sattlers Position, "um einen Zeitpunkt, dem die geschichtsphilosophische Reflexion des Entwurfs entspricht" (FHA 14, 135). Sattler versucht damit, eine von Friedrich Beißner in der Stuttgarter Ausgabe gelieferte Beschreibung des Fragments durch eine auf dem Inhalt basierende Erklärung zu fundieren und mit den Ergebnissen der Forschung inhaltlich zu kompatibilisieren.

Ausgehend vom Kommentar Friedrich Beißners (StA 4.1, 417 ff.), scheint es möglich, das Fragment ab 1794 zu datieren. Die Erklärung dafür ist die Anwendung des Terminus 'Wechsel', der laut Lawrence Ryan auf Fichtes 'Grundlage der Wissenschaftslehre' zurückzuführen sei. Nach Beißner erscheinen jedoch Elemente, die in Zusammenhang mit Hölderlins Sprachgebrauch von 1799 zu sehen sind, was die Datierung zwischen '1794 und 1799' möglich macht. Der Kommentar von Michael Franz in der Münchner Ausgabe behandelt nicht direkt die Problematik der Fixierung der Datierung, legt er doch zum Kontext dieser Diskussion eine 'topologische' Analyse dar. "Der Text", so Franz, "beginnt auf der S. 147 des *Stuttgarter Foliobuchs*, auf der zuvor der Plan zur Fortsetzung des dritten Entwurfs zum Empedokles entworfen worden war, und wird in der jeweils rechten Kolumne der nächsten 10 recto-Seiten fortgeführt." (MA III, 396) Die Analyse, die Jochen Schmidt in seinem Kommentar der KA ebenfalls nach einer 'topologischen Betrachtung' des Stuttgarter Foliobuchs skizziert, stellt eine bemerkenswerte Position dar. Schmidt stellt plausibel dar, dass das Fragment 'Das Untergehende Vaterland' früher als bislang vermutet wurde, geschrieben worden sein

---

<sup>363</sup> HÜHN 1997, 123 ff.

könnte,<sup>364</sup> vermutlich früher als 1799. Damit scheinen die Kommentatoren der StA, der MA und der KA eine einstimmige Position zu vertreten.

Für den Kontext der hier dargestellten Problematik erweist sich eine sichere Datierung dieses Fragments nicht als unbedingt notwendig. Ich möchte jedoch in dem letzten Kapitel dieser Studie Elemente des Textes untersuchen, die - unabhängig von der Datierungsdiskussion - inhaltlich und terminologisch in einer gewissen Kontinuität stehen mit dem, was in 'Über Religion' und 'Winke zur Fortsetzung' von Hölderlin bearbeitet wurde. Für diese Behauptung spricht die Tatsache, dass Hölderlins poetologisches Projekt über die Gattungsproblematik in Bezug auf das 'Lyrische' und ebenfalls in Bezug auf das 'Epische', die ich unter den analogen Termini 'Lyrisch-Mythische' und 'Episch-Mythische' fortführte, nicht nur in den anderen vorher zitierten Fragmenten, sondern auch im Fragment 'Das Untergehende Vaterland' erwähnt wird.

Die argumentative Entfaltung des Begriffes des 'Lyrisch-Mythischen' wurde von dem Verfasser des Fragments bereits in 'Über Religion' annonciert, sie wurde dort jedoch nicht weiterentwickelt. In 'Das Untergehende Vaterland' wird die Konzeption des 'Lyrisch-Mythischen' ebenfalls nicht vollständig entwickelt. Sie gewinnt aber, wie ebenfalls das 'Episch-Mythische' im Kontrast mit der im Fragment entwickelten Konzeption des 'Tragisch-Mythischen' eine argumentative Kontur, die Hölderlins Konzeption des Tragischen betont.

Angenommen, dass es Hölderlins Intention war, eine neue Poetologie im Rückgriff auf die paradoxische Idee der 'Intellektuellen-Anschauung', nämlich eine Poetologie, die das 'Epische', das 'Dramatische', das 'Tragische' und das 'Lyrische' im Rückgriff auf die Idee des Paradoxons umfasst, so scheint es mir plausibel zu behaupten, unabhängig von der Datierungsfrage des Fragments, dass dieser Text in einer terminologischen Kontinuität mit dem, was in 'Über Religion' und 'Winke zur Fortsetzung' entwickelt wurde, interpretiert werden kann. Wenn es so ist, setzt sowohl die Idee des 'Tragischen'

---

<sup>364</sup> Ich reproduziere hier die 'topologische Einordnung' des Fragments von Jochen Schmidt. "In der Handschrift, dem Stuttgarter Foliobuch (I 6), steht der Aufsatz auf den Blättern 74 – 84, jeweils in der rechten Spalte der Recto-Seiten; die linken Spalten und die Verso-Seiten im ganzen sind — mit Ausnahme von Blatt 74 — freigelassen. Auf dem Blatt 73 verso steht der Entwurf zu dem Chorlied, mit dem der I. Akt der dritten Fassung enden sollte (in dieser Ausgabe S. 417) In der linken Spalte von Blatt 74 recto steht neben dem auf der rechten Spalte beginnenden Aufsatz *Das untergehende Vaterland...* der Anfang, auf Blatt 74 verso ganzseitig die restliche Partie des Entwurfs zur Fortsetzung der dritten Fassung (in dieser Ausgabe S. 444 f.) Die Tatsache, daß Hölderlin auf Blatt 74 recto den Entwurf zur Fortsetzung der dritten Fassung in die linke Spalte zwängt, während er die restliche Partie dieses Entwurfs auf Blatt 74 verso über die ganze Breite der Seite schreibt, deutet darauf hin, daß er auf Blatt 74 recto nur noch die linke Spalte zur Verfügung hatte, weil in der rechten Spalte der Beginn des Aufsatzes *'Das untergehende Vaterland'* bereits stand. Demnach muß dieser Aufsatz früher niedergeschrieben worden sein." Vgl. HÖLDERLIN KA II, 1198.

als auch die Idee des 'Lyrischen' die Idee der 'Mitte' als 'Mythe' voraus, die im Fragment 'Winke zur Fortsetzung' entwickelt wurde und eigentlich eine überarbeitete Konzeption der 'Exzentrischen Bahn' ist. Nimmt man diese Hypothese an, dann müssen die Elemente, die im Gedankenaustausch mit Heinses während der Reisen vom Sommer 1796 entstanden und besonders in den Fragmenten 'Über Religion' und 'Winke zur Fortsetzung' präsent sind, hier im Fragment 'Das Untergehende Vaterland' vorkommen.

Ein erstes Zeichen, das dafür spricht, bezieht sich auf Hölderlins Konzeption einer 'furchtlosen Auflösung'. Es gehörte zu Heinses ästhetischem Programm, wie er in 'Ardinghello' darstellte, den 'einfachen Menschen' von der 'Furcht des Todes' zu befreien und gleichzeitig eine 'neue Religion' zu errichten, die sich außerhalb dieser 'Furcht' und gleichzeitig der daraus folgenden Struktur der 'Herrschaft-Knechtschaft' sich konstituieren sollte. Genau auf dieser Konzeption wird in 'Das Untergehende Vaterland' Hölderlins Konzeption der 'idealen Auflösung' entwickelt. Hölderlin separiert die Idee einer 'wirklichen Auflösung' von der Idee einer 'idealen Auflösung' im Rückgriff auf die Konzeption der 'Furchtlosigkeit', die ihm ermöglicht, die Basis zur Konzeption des 'Tragisch-Mythischen' zu entwickeln. Die 'ideale Auflösung' charakterisiert sich als 'furchtlos' wegen der Art und Weise, wie die 'Auflösung' stattfindet. Hölderlin entwickelt in der Tat eine qualitative 'Differenz der Auflösung'. Die 'Furchtlosigkeit' der idealen Auflösung basiert auf der Tatsache, dass sie im 'Idealen' und nicht im 'Wirklichen Plan' stattfindet. Anders formuliert, die Auflösung findet in der 'noetischen' Instanz, und nicht in der Instanz der 'Wirklichkeit' statt.

Hölderlin erläutert den Akt, in welchem die 'ideale Auflösung' stattfindet, als 'freien Gang' von dem 'realtotalen', nämlich von dem 'Unendlichen Sein' der Realität zum 'idealpartikulären', nämlich zum 'idealen Sein' eines Menschen. Der Konstitutionsprozess dieses 'idealen und partikulären Seins' wird dadurch charakterisiert, dass er für den Partikulären ohne 'ängstliche Unruhe' stattfindet. Versteht man dieses 'Realtotale' als eine Form der ontologischen Zirkularität der äußerlichen Natur und das 'Ideal-Partikuläre' als einen Konstitutionsprozess des 'Tragischen-Bewusstseins' für den Dichter, so scheint es verständlich, dass es Hölderlins Intention ist, den Weg vom 'Sein' zum tragischen 'Selbstbewusstsein' eines 'Partikulären' zu konstituieren. In diesem Kontext zeigt sich für den 'Partikulären' die ideale Auflösung als eine furchtlose 'Auflösung der Idee' und nicht als eine furchterregende 'Auflösung der Wirklichkeit'.

In dem 'wirklichen Plan' oder im 'realen Leben' passiert nichts, denn der Mensch 'löst' sich selbst nicht wirklich 'auf'. Der Begriff der idealen Auflösung verkörpert die Konzeption eines 'idealen' und nicht des 'wirklichen Sterbens'. Deswegen spricht Hölderlin davon, dass ideale Auflösung sich als ein 'reales Nichts' entpuppt. Im 'Plan der Idealität' konstituiert sich für den Menschen im paradoxischen Akt der 'Intellectualen-Anschauung' die Möglichkeit, sich mit dem 'Sein' zu begegnen, ohne 'wirklich' sterben zu müssen und gleichzeitig ohne 'furchtsam' zu sein.<sup>365</sup>

Es scheint so, dass die von Heinse in 'Ardinghello' entfaltete Forderung, eine 'sinnliche und furchtlose Naturreligion' aufzubauen, im Fragment 'Das Untergehende Vaterland' begründet ist. Hölderlins Konzeption, eine 'ästhetische furchtlose Religion', die im idealen Plan der 'Intellectualen-Anschauung' stattfinden soll, ist auf Heinses Konzeption der 'Fuchtlosigkeit' zurückzuführen.

Ein zweiter Hinweis, dass Hölderlin bei dem konzeptionellen Aufbau des Fragments Elemente anwendet, die mit großer Wahrscheinlichkeit in seinen Gesprächen während der zweimonatigen Reise mit Heinse aufgetaucht sind, ist die Erwähnung des Terminus 'Epikureismus', der im Rückgriff auf Hölderlins Begegnung mit Schelling im Jahre 1795 erklärt werden kann.<sup>366</sup> Im Fragment 'Das Untergehende Vaterland' taucht dieser Begriff

<sup>365</sup> In Heinses 'Aphorismen' wird dieselbe Idee zusammen mit einer Reihe von sehr wichtigen Positionen entwickelt. Da heißt es: "Klare Sensation von Geistesfrüchten, haben nur Menschen, die eine Stufe höher stehen [...] Der ächte Kunstrichter muß schon das erste Leben gelebt haben, und im Reiche der Geister sich befinden. Alle andern Leser und Anschauer haben daran **Empfindung: Erkenntnis, Begriff nicht**. Sie Leben in einer neuen Welt, und wissen nicht was gut und böse, reif und unreif ist. Wer die Stufe erreicht hat, kann Freuden genug haben: **er kann in den Himmel fliegen, so bald er des wirklichen Lebens satt hat.**" [Hervorhebung M. G.] HEINSE SW VIII.1, 7.

<sup>366</sup> Dies scheint mit Hölderlins Auseinandersetzung mit Schelling im Sommer/Herbst 1795 zu tun haben. In einem gewissen Punkt des 'Briefes über Dogmatismus und Kritizismus', der eine Inszenierung des Gesprächs mit seinem 'teuren Freund' zu sein scheint, behandelt Schelling die Unterschiede zwischen 'stoischem' und 'epikureischem' Gang zur metaphysischen 'Genügsamkeit'. Da heißt es: "Wer über Stoi[z]ismus und Epikureismus, die beiden widersprechendsten moralischen Systeme, nachgedacht hat, fand leicht, daß beide in demselben letzten Ziele zusammentreffen. Der Stoiker, der sich von der Macht der Objekte unabhängig zu machen strebte, strebte so gut nach Seligkeit, als der Epikureer, **der sich in die Arme der Welt stürzte**. Jener machte sich von sinnlichen Bedürfnissen unabhängig dadurch, daß er *keines*, dieser dadurch, daß er sie alle befriedigte. Jener suchte das letzte Ziel – **absolute Seligkeit** – metaphysisch, durch Abstrahieren von aller Sinnlichkeit, dieser physisch, **durch völlige Befriedigung der Sinnlichkeit**, zu erreichen. Aber der **Epikureer wurde Metaphysiker dadurch, daß seine Aufgabe, durch su[kz]essive Befriedigung einzelner Bedürfnisse selig zu werden, unendlich war**. Der Stoiker wurde Physiker, weil seine Abstraktion von aller Sinnlichkeit nur allmählich, in der Zeit, geschehen konnte. Jener wollte das letzte Ziel durch Progressus, dieser durch Regressus erreichen. Aber beide strebten doch demselben letzten Ziele entgegen, dem Ziel **absoluter Seligkeit und Allgenügsamkeit**." [Hervorhebung M. G.] SCHELLING Id, 253. In Heinses 'Aphorismen' gibt es eine sehr merkwürdige Position, die mit Schellings Idee des Epikureismus und ebenfalls mit Hölderlins Konzeption des Tragischen in Bezug auf die Idee der Zeit zu tun haben. Da heißt es: "Die Menschen unterscheiden sich hauptsächlich dadurch, dass die Einen für das vergangene Leben, die anderen für die Gegenwart und noch and[er]e für die Zukunft. Wer am meisten für die Gegenwart lebt, bleibt immer der Größte. [...] Und doch kann einer **ohne seines Gefühl für die Gegenwart nicht einmal Abstrakter Philosoph oder Dichter sey**." HEINSE SW VIII.1, 24. Angenommen, dass Hölderlin und Heinse über diesen Text

auf, der in Heinses nach der Reise im Sommer 1796 geschriebenen Tagebuchnotizen zu finden ist. Es ist mit großer Wahrscheinlichkeit zu vermuten, dass Heinse und Hölderlin über 'einen epikureischen Weg zur Metaphysik' gesprochen haben, nämlich über einen hedonistischen (gr. ἡδονή='Genuß') Weg zur 'metaphysischen Glückseligkeit'. Dieses scheint die Hypothese von Michael Franz (Vgl. HÖLDERLIN MA III, 396) zu bestätigen, der ohne auf die Begegnung mit Heinse zu kommen die These aufstellt, dass Hölderlin, im Rekurs auf diese epikureische Konzeption, einen 'sinnlichen Idealismus' im Rückgriff auf das Tragische in diesem Fragment zu entwickeln versucht.

Wenn inhaltliche Elemente der konzeptionellen Struktur des Fragments nicht nur mit Hölderlins Entwürfen 'Über Religion' und 'Winke zur Fortsetzung', sondern auch mit der Reise im Sommer 1796 in Verbindung stehen, so ist es ebenfalls plausibel zu vermuten, dass die Elemente der Philosophie der Vorsokratiker eine Rolle gespielt haben müssen, die Konzeption dessen, was Franz mit dem Terminus 'sinnlicher Idealismus' charakterisiert, im Fragment zu konkretisieren.

Wenn diese Hypothese wahr ist, dann müssen das 'Sein' der Eleaten und die paradoxische Dialektizität Heraklits, nämlich das 'Werden', das in Heinses 'Ardinghello' vorkommt, eine Rolle bei der Entwicklung von Hölderlins Konzeption des 'sinnlichen Idealismus' gespielt haben, wie es bereits in Bezug auf die Fragmente 'Über Religion' und 'Winke zur Fortsetzung' diskutiert wurde.

Eine erste Schwierigkeit, die die Lektüre des Fragments aufwirft, besteht eigentlich darin, den Ursprung der Begriffe, die dort im Konvolut von Hölderlins Gedankengang vorkommen, zu identifizieren. Hölderlin verwendet die Begriffsapparatur anderer nicht in der ursprünglichen Form, wie sie angewendet wurde, sondern er verbindet sie mit seinen eigenen Gedanken. Ein Beispiel dafür ist die Idee einer 'intellektuellen Anschauung', die im Fragment 'Über Religion' als 'Sphäre des Lebendigen', in 'Winke zur Fortsetzung' als 'Gott der Mythe', in der vorletzten Fassung des Hyperion als 'Seyn im einzigen Sinne des Wortes' und in der Endfassung als 'Hen kai pan' erscheint. Im Fragment 'Das Untergehende Vaterland' kommen noch andere Formulierungen zu

---

gesprochen haben, so scheint es klar, warum Heinse über Epikur in seinen Tagebuchnotizen spricht und sich selbst als Anhänger des 'Epikureismus' (HEINSE SW X, 330) betrachtet. Dies scheint ebenfalls ein Indiz dafür zu sein, warum Hölderlin 'Horaz' im Text erwähnt, wie Jochen Schmidt berichtet, denjenigen, der seine Philosophie auf der Idee der 'Sinnlichkeit' und im Rückgriff auf die Maxime 'carpe diem' erklärte. (HÖLDERLIN KA II, 1203) Dies vorausgesetzt, so scheint es mir mehr als plausibel zu behaupten, dass Hölderlin und Heinse während ihrer Reise darüber gesprochen haben müssen. Als Ergebnis dieser Gespräche könnte man vermuten, warum Hölderlin einen epikureischen Weg zur aristotelischen 'Glückseligkeit' sucht, indem er in diesem Text 'Natur und Mensch' zu vereinigen versucht und deswegen nicht ohne Grund das Wort 'Epikureismus' im Fragment 'Das untergehende Vaterland' erwähnt.

diesem semantischen Feld dazu, wie 'Totalgefühl', 'besonderes Ideal', 'Welt aller Welten', 'Alles in allem' und 'besonderes Ganzes'. Es gibt ein semantisches Feld, in dessen Umkreis die Idee der 'intellektuellen Anschauung' zirkuliert, die nicht mehr vollkommen der Idee der 'intellektuellen Anschauung' Kants oder Fichtes entspricht, jedoch viel von der Idee des 'Seins' der Eleaten, und in einer veränderten Form von Hölderlin in diesen Texten benutzt wird.

Der Leser des Fragments muss von vornherein in der Lage sein zu erkennen, dass viele dieser Formulierungen, die Hölderlin in 'Das Untergehende Vaterland' entfaltet, entweder zu einem semantischen Feld, wie beispielsweise zu dem oben genannten gehören, oder er muss sie im Umkreis von Hölderlins Anwendung dieser Begriffe rekonstruieren können. Es nutzt wenig zu behaupten, dass ein bestimmter Begriff zu diesem semantischen Feld passt, weil Hölderlin in der Tat niemals die 'Substanz' als Synonym für 'Hen kai pan' oder 'Sein im einzigen Sinne des Wortes' angewendet hat. Ein 'Sein im einzigen Sinne des Wortes' muss ein substanzloses und reines 'Sein' sein, sonst hätte Hölderlin diesen Unterschied nicht so prägnant formuliert und von Fichtes 'absoluter Ich=Substanz' differenziert.

Dieses führt zu einer zweiten Schwierigkeit. Hölderlins Anwendung von bestimmten Gedanken, die er besonders seit seiner Lektüre von Heinses 'Ardinghello' kennt und die besonders in Platons 'Timaios' auftauchen, wird im Fragment deutlich, ohne dass der Leser auf Anhieb eine lineare Korrespondenz mit Fragmenten oder sogar mit der Lehre der antiken Philosophen erkennen kann. Das betrifft die Idee der 'Zeit' als eine dialektische Bewegung, in welcher ein Kontrast von 'Sein' und 'Werden' im Prozess ihrer Konstitution interagiert – eine Zeitkonzeption, die mit der Idee von 'Entstehen und Vergehen' verbunden ist, nämlich mit der Idee einer paradoxischen zyklischen Wiederholung,<sup>367</sup> einer selbstwidersprechenden unlinearen Struktur, die als Mischung von 'Seinslehre' und 'Werdenlehre' entwickelt worden zu sein scheint. Bei dieser Zeitkonzeption werden Paar-Begriffe eine entscheidende Rolle spielen, beispielsweise die heraklitischen Paradoxien wie 'Auflösung und Vereinigung', 'Werden und Vergehen', 'Streit und Verbindung' oder das eleatische 'Sein' und 'nicht Sein'. Wenn man nicht von vornherein anerkennt, dass Hölderlin in der Tat in diesem Text die griechische Zeitkonzeption behandelt und sie in Kongruenz mit anderen Begriffen, die ursprünglich von anderen Autoren stammen, zu kombinieren versucht, um sein Bild einer 'tragischen

Mythe' zu gewinnen, dann wird das Verständnis der konzeptionellen Entwicklung des Fragments stark erschwert.

Ein dritter Aspekt scheint bei Hölderlins Komposition des Fragments eine Rolle gespielt zu haben. Sowohl Hölderlins Kritik an Fichtes System im Rekurs auf die Idee des reinen eleatischen 'Seins' als auch das vorsokratische Kausalitätsprinzip 'a nihilo nihil fit', das in Jacobis *Spinozabriefen* erscheint, und außerdem die Konzeption der 'exzentrischen Bahn' in der 'Mitte' als paradoxisches Symbol der 'Intellectualen Anschauung', erweisen sich als unerlässliche Elemente, die argumentative Komposition dieses Fragments zu verstehen. Dieses deutet darauf hin, dass die hier im Text behandelte Problematik in einer 'intertextuellen Dialogizität' mit anderen von ihm gelesenen Texten steht, die im Gewebe der Argumentation kombiniert wurden und von dem Betrachter eine pluridimensionale Vision der argumentativen Komposition des Textes verlangen.

Im ersten Satz des Fragments wird die Intention des Verfassers dargestellt. Es handelt sich hier um die Entstehung 'einer neuen Welt', 'einer besonderen Welt', die sich nur im 'Augenblick' konstituieren kann, in welchem sich 'Natur' und 'Menschen' auflösen. Theoretisch versucht Hölderlin, die 'exzentrische Bahn' noch einmal zu konstituieren, in welcher 'Substanz' und 'Subjektivität' sich gegenseitig in der 'Mythe' annullieren, damit sich diese 'neue Welt', dieses 'Hen kai Pan', dieses 'Seyn im einzigen Sinne des Wortes', die 'Mythe' als 'Mythos', als 'Sprache' oder wie Hölderlin am Ende des Fragments sagt, als 'Mythischer Zustand' konstituieren kann. Die Vorbedingung für die Konstitution dessen, was Hölderlin hier mit den Formulierungen 'besonderes Ideal', und eine 'besondere Welt' zum Ausdruck bringt, ist die Auflösung der Ideen 'Natur' und 'Menschen', nämlich die 'Annullierung' der Idee von 'Herrschaft und Knechtschaft', die im Text im Rekurs auf die Idee von 'Sein' und 'Werden' realisiert wird.

Die erste Bedingung für diese Auflösung ist, dass nach den jeweiligen Auflösungen ein 'Etwas' auf jeder Seite übrig bleiben muss, damit dieses 'Etwas' in der Lage sein kann, sich mit der anderen aufgelösten Seite zu verbinden. Er nennt dieses 'Etwas' das 'Geschlechte' oder die 'Kräfte der Natur'.

Das untergehende Vaterland, **Natur und Menschen** insofern sie in einer besondere **Wechselwirkung** stehen, eine *besondere* ideal gewordene Welt, und Verbindung der Dinge ausmachen, und sich insofern **auflösen** damit aus ihr und aus dem überbleibenden **Geschlechte** und den überbleibenden **Kräften der Natur**, die das andere reale Prinzip sind, **eine neue Welt**, eine neue aber auch besondere

---

<sup>367</sup> Gadamer hat in einem Aufsatz über die Zeit aufmerksam gemacht, wie ähnlich Hölderlin in diesem Text seine Konzeption der Zeit in Kongruenz mit der der Griechen entwickelt, ohne jedoch auf die Vorsokratiker zu kommen. Vgl. GADAMER GW IVa, 150 ff.

**Wechselwirkung**, sich bilde, so wie jener Untergang aus einer reinen aber **besondern Welt** hervorging. [Hervorhebung M. G.] HÖLDERLIN KA II, 446.

Verbindet man die Formulierungen 'Kräfte der Natur' und 'Geschlechte' mit der Idee der 'physischen Beziehung', die 'über die Notdurft' stattfindet, wie im Fragment 'Winke zur Fortsetzung' die Rede war, dann erweist sich diese noch zu konstituierende 'besondere Welt' in der Tat als 'Sphäre des Lebens', nämlich als eine 'geistige Sphäre', die im Rekurs auf die Idee der Zeit (Endlichkeit/Unendlichkeit) konstituiert wurde. Das 'überbleibende Geschlechte' und die 'Kräfte der Natur' erweisen sich in der Tat als das, was Hölderlin in 'Über Religion' mit der Formulierung 'geistige Wiederholung' zum Ausdruck gebracht hat, die aus der 'Erfahrung' mit dem 'lebendigen Sein' sich konstituieren muss. Es scheint, dass Hölderlin die Argumentation des Fragments aus derselben Idee zu entwickeln versucht, die bereits in den 'Vorstufen' des Hyperion präsent war. Es handelt sich um die Konzeption der 'exzentrischen Bahn' der 'Mitte', die ebenfalls in den 'Fragmenten' 'Über Religion' und 'Winke zur Fortsetzung' behandelt wurde und zur Idee einer 'intellektuell-historischen Mythe' kulminierte.

Im Fragment 'Das Untergehende Vaterland' hat Hölderlin die letzte Stufe geschaffen, die ihm ermöglicht, aus der Idee der 'intellektuell-historischen Mythe' eine sprachliche Konfiguration des Menschlich-Göttlichen in Bezug auf das 'Tragische' zu konkretisieren. Verbindet man die intellektuell-historische Mythe mit der Idee des Tragischen, so gewinnt man eine Idee dessen, was ich mit dem Begriff des 'Tragisch-Mythischen' bezeichne.

Hölderlin geht strategischerweise von der Behauptung aus, dass die Konstitution des 'Tragisch-Mythischen' stärker als die Konzeption der 'Lyrisch-', 'Episch-' und 'Dramatisch-' 'Mythischen' in Anlehnung an die Konzeption der 'Zeit' fundiert werden muss. In 'Über Religion' und in 'Winke zur Fortsetzung' entfaltete Hölderlin seine Konzeption der 'Sphäre des Lebens' in Anlehnung an die Idee von 'Endlichkeit' und 'Unendlichkeit' aber lediglich in Bezug auf die Idee vom 'Sein'. Im Fragment 'Das Untergehende Vaterland' konstruiert er seinen Argumentationsgang nicht nur in Anlehnung an die Idee eines 'Seins', sondern betrachtet das 'Seins' in seiner 'werdenden' Konstitution, die im Laufe der 'unendlichen Zeit' stattfindet. Was die 'Sphäre des Lebens' war, und hier 'Welt aller Welten', 'Alles in Allem', 'besonderes Ganzes', konstruiert sich im Rückgriff auf das Binomium 'Sein/Werden'. Er geht von der Konzeption aus, ein zweites Element zur Konstitution des 'Tragisch-Mythischen' zu brauchen, denn allein im Rückgriff auf das 'Sein', ohne sich auf die Konzeption der

Unendlichkeit zu beziehen, scheint es ihm nicht möglich die 'Tragizität' plausibel zu konstruieren. Deswegen wird das 'Sein' als eine 'Zeitstruktur' konzipiert, in welcher das Binomium 'Sein' und 'Nicht-Sein' dynamisiert wird. Die Gleichsetzung des 'Seins' mit der Konzeption der Zeit macht es möglich, ein 'Paradox' innerhalb der 'Struktur des Seins' zu generieren. Aus der Perspektive der Philosophie der Vorsokratiker betrachtet, entwickelt Hölderlin diese Paradoxie in Anlehnung an das 'Werden' Heraklits, das sich in der Tat als Inbegriff der zeitlichen Dynamisierung des 'Seins' und mit dem 'Nicht-Sein' erweist. Laut dieser Konzeption erweist sich die Sein/Zeit als ein dialektisches Spiel von 'Sein und Nicht-Sein' oder von 'Sein' in seiner dynamischen und prospektiven Bewegung als ein 'Werden', d.h. als eine Bewegung von 'Entstehen' und 'Vergehen', die die Basis für die dialektische Konzeption von der 'Zyklizität der Zeit' ermöglicht.

In Anlehnung an die Zeitkonzeption ist es möglich zu erklären, dass Hölderlins Rezeption der Philosophie der Vorsokratiker nicht nur als eine Rezeption der *Fragmente* dieser Philosophen interpretiert werden muss. Indem man die Zeit für Hölderlin als eine Mischung von 'Sein' und 'Werden' konstituiert, eröffnet sich für ihn eine Möglichkeit, die Idee des 'Tragisch-Mythischen' zu fundieren und damit in Anlehnung an die *Philosophie* der Vorsokratiker zu gründen. Der Platz für das 'Tragisch-Mythische' erweist sich in diesem Kontext nur möglich im Rückgriff auf die Idee des 'Paradoxons', das die Begegnung von 'Sein' und 'Werden' zwangsweise hervorruft. Betrachtet man das 'Sein' im Laufe der Zeit als 'Werden', so steht es in einem kontinuierlichen Prozess einer selbstwidersprechenden Annullierung. Das 'Sein' erweist sich zeitlich gesehen, als 'Sukzession', also als eine werdende dynamische sich selbst aktualisierende und widersprechende 'Dialektizität'. Diese Annullierung des 'Seins' passiert im 'Werden' der Zeit und drückt sich als ein zyklisch-dialektischer Prozess von 'Entstehen' und 'Vergehen' aus, in welchem das 'Sein' und das 'Nicht-Sein' im 'Werden der Zeit' interagieren. Die Zyklizität entpuppt sich, um Heraklit zu zitieren, als 'Tag und Nacht', d.h. als Inbegriff der dialektischen-zirkulären Totalität der Zeit.

Da Hölderlin die 'Sein/Zeit' mit dem Begriff 'Leben' gleichsetzt, muss die Zeit ebenfalls aus der Perspektive ihrer 'ontologischen Vitalität' betrachtet werden. So gesehen erklärt sich die ontologische Konzeption der Zeit folgendermaßen: Das 'Mögliche', das 'Nicht Sein', das Zukünftige noch nicht Erschienene oder, wie Hölderlin es nennt, 'das neue Leben', tritt in die 'Wirklichkeit' ein und konstituiert sich in seiner jetzigen 'Momentaneität'. Indem sich dieses 'Mögliche' als jetzige 'Wirklichkeit'

konstituiert oder indem das 'Nicht-Sein' zum jetzigen 'Sein' wird, wird die 'vergangene Wirklichkeit' aufgelöst und das 'neue Leben/Zeit/Sein' im 'Jetzt' geboren.

Die Idee der 'Bewegung des Seins' oder des 'Laufens' der Zeit konstituiert sich aus der Behauptung, dass die 'Vergangenheit' von der 'Zukunft' in der 'Gegenwart' aufgelöst wird, und dieses entspricht genau der Vorstellung, dass das 'neue Leben' das 'vergangene Leben' substituiert. Der neu generierte 'Moment' wird von dem jetzigen 'Moment' substituiert, und dieser Prozess wiederholt sich *ad aeternum*. Das 'alte Leben' wird von 'einem neuen Leben' substituiert, wie der alte Moment von einem neuen Moment im jetzigen Moment substituiert wird. In Hölderlins Parmenides-Terminologie ausgedrückt, konstituiert sich das 'Nicht-Sein' als 'Sein' und noch einmal von einem anderen 'Nicht-Sein' in der Paradoxie des 'Jetzt' annulliert.

Hölderlin schafft damit die Basis eines 'ontologischen Epikureismus', in welchem die Rolle des 'jetzigen Lebens', des 'Momentanen' oder der 'Gegenwart' in den Vordergrund seiner Argumentation rückt. Aus dieser epikureischen Perspektive betrachtet, erweist sich die Idee der 'Zeit' als eine Aktualisierung einer selber werdenden Struktur, die sich in der Tat als eine kontinuierliche prospektive Aktualisierung eines selben 'Jetzt' erweist. Die Urstruktur der Zeit zeigt sich in diesem Kontext als eine konstante 'Wiederholung' oder als eine dialektisch-paradoxische Annullierung des 'Seins' mit sich selbst, die in der Augenblicklichkeit von der Paradoxie als 'jetziger Moment' erscheint.

Es ist unverkennbar, dass diese ontologische Konzeption der Zeit, die Hölderlin im Fragment skizziert, sehr nahe an der griechischen Konzeption der 'Zeit' steht.<sup>368</sup> Der entscheidende 'Augenblick', der 'Kairós' der Griechen, auf dessen Basis die Epikureer ihre 'hedonistische Konzeption des Lebens' aufgebaut haben, erweist sich für Hölderlin als ein photographisches Bild, das, die Vergangenheit sich auflöst und das Zukünftige allmählich anfängt, in der 'Mitte' von beiden entsteht. Der 'Moment' erweist sich als eine räumlich-zeitliche Struktur, die in der 'Mitte' zwischen dem 'Vergangenen' und dem 'Zukünftigen' steht und deswegen ebenfalls eine paradoxische Struktur ist, in welcher

---

<sup>368</sup> Ich nehme hier als Beispiel die Erklärung Gadammers, die Zeit in der Antike, die einleuchtend für unseren Kontext zu sein scheint. "Blickt man auf das Alte, das vergeht, so erscheint der Vorgang als Untergang. Blickt man auf das Neue, das entsteht, erscheint derselbe Vorgang als Werden, Entstehen, Beginn. Das ist in Wahrheit nichts anderes als die alte griechische Theorie des doppelbezüglichen Jetzt, das das Kontinuum der Zeit konstituiert." GADAMER GW IV, 150. Die Konzeption der 'Mitte' als der Moment, der zwischen Vergangenheit und Zukunft steht, teile Hölderlin mit Heinsse, der eine epikureische Interpretation der Gegenwart vertrat. "Die Menschen unterschieden sich hauptsächlich dadurch, dass die Einen für das Vergangene leben, die anderen für die Gegenwart und noch andere für die Zukunft. Wer am meisten für die Gegenwart lebt ist immer der Größte. [...] Und doch kann einer **ohne seines Gefühl für die Gegenwart niemals abstrakter Philosoph sein.**" HEINSE SW VIII.1, 24

der gewesene Moment und der neu entstandene 'Moment' sich vergegenwärtigen und gegenseitig im 'Kairós' annullieren.

Die kairologisch-paradoxische Idee des 'Moments' wird in voller Kongruenz mit der Idee der 'Exzentrizität in der Mitte' konzipiert. Sie verkörpert die Idee der paradoxischen Auflösung in einer 'Mitte', die zwischen 'Mensch' und 'Welt', zwischen der bloßen 'intellektuellen' und der bloßen 'mechanisch-historischen' Seite existiert.

In Anlehnung an dieselbe Konzeption entfaltet Hölderlin die Konzeption dessen, was ich das 'Tragisch-Mythische' nenne. Dieses passiert folgendermaßen: Diese kairologisch-paradoxische 'Annullierung' in der Mitte des Zeitlaufs erweist sich als ein 'Paradoxon', das zwischen 'Sein' und 'Nicht-Sein' existiert. Dieses Paradoxon definiert Hölderlin mit dem Terminus 'Lücke'. Die 'Lücke' ist die zeitlich-ontologische Instanz, die zwischen dem 'Sein' und dem 'Nicht-Sein' existiert und die Paradoxie des Moments ausdrückt. Die Konzeption der 'Lücke' erweist sich in der Tat als die erste Vorbedingung zur Realisierung der Konzeption der Tragizität. Die 'Lücke' ist der Begriff, mit Hilfe dessen die Idee der jetzigen Momentaneität als 'Leerheit' inmitten des 'Zeitlaufs' konzipiert werden kann. Das 'Jetzt', das in der Mitte von gewesenen und zukünftigem 'Sein' existiert, erweist sich als der Moment, in welchem die 'Leerheit der Lücke' auftaucht.

Die zweite Vorbedingung zur Konstitution des 'Tragisch-Mythischen' ist die Konzeption der 'Wahrnehmung', obwohl dieser Begriff in dieser Form im Text nicht erscheint. Dies scheint eine Erklärung zu haben. Im Laufe der Aktualisierung des 'Werdens' und damit in der dialektischen Annullierung des 'jetzigen Seins' mit seinem gewesenen Zustand, zeigt sich das ursprünglich lebendige 'Sein' als eine 'Lücke' zwischen 'Untergang' und 'Übergang'. Diese Dialektizität der Zeit wäre nicht denkbar ohne einen 'Betrachter' dieses Prozesses. Denn die Konstitution von Zeit/Sein muss von einem 'Betrachter' wahrgenommen/internalisiert werden. Es muss also möglich sein, dieses Laufen der Zeit und diese Annullierung zu 'vernehmen'. Die Struktur des 'Tragisch-Mythischen' wird auf der Konzeption der 'Wahrnehmung' dieser 'jetzigen Lücke' aufgebaut, in welcher die Zeit/das Sein mit sich selbst annulliert und von einer vernehmenden Instanz, nämlich von einer 'perzipierenden Vernunft', wahrgenommen wird. Die 'Wahrnehmung/Internalisierung' des Konstitutionsprozesses der Zeit muss ein Doppeltes gewährleisten. Auf der einen Seite muss die 'Wahrnehmung' die Paradoxie in seiner Momentaneität wahrnehmen. Sie muss die 'Leerheit der Lücke' für den Betrachter zugänglich machen. Auf der anderen Seite muss diese wahrnehmende Instanz in der

Lage sein, die Struktur der Zeit als eine wiederholende Struktur zu perzipieren, in welcher 'das Vergangene' und 'das Zukünftige' konstant annulliert werden. Die 'Wahrnehmung' muss dimensioniert werden, damit die Struktur der Zeit/des Seins als eine selbstwidersprechende Struktur von dem Betrachter anerkannt werden kann, in welcher der Moment als der synthetisierende Ausdruck der Paradoxie erscheint. Dieses scheint der Grund zu sein, warum Hölderlin diese Wahrnehmung/Internalisierung als 'Erinnerung' erklärt.

Derjenige, der an diesem Prozess teilnimmt, nämlich der Betrachter (Dichter/Rezipient), nimmt den Prozess als 'Vergegenwärtigung' der 'jetzigen' Paradoxie wahr, indem die Paradoxie der Annullierung der beiden Momente in der 'Gegenwart' auftritt. Damit er diese Paradoxie wahrnimmt, muss ihm der Konstitutionsprozess der Zeit 'bewusst' werden. Was der Betrachter in der räumlich-zeitlichen Momentaneität der 'Lücke' empfindet, ist sowohl der Prozess der 'Auflösung' des vergangenen 'Seins', als auch der Prozess der Kreation eines neuen 'Seins' in seinem 'genetischen Moment'. Um mit Hölderlins Terminologie zu sprechen, empfindet der Betrachter in der 'Lücke', in der 'exzentrischen Mitte' die zwischen 'Sein und Nicht-Sein' entsteht, sowohl die genetische Entstehung eines 'neuentwickelten Lebens' als auch die 'Internalisierung der Auflösung' des vergangenen Lebens, des 'vergangenen Moments'. In diesem 'photographischen Moment' entwickelt Hölderlin eine Doppelstruktur der 'Erinnerung', die sich auf die Konzeption der 'Internalisierung' der räumlich-zeitlichen Struktur von dem Annullierungsprozess aufbaut. Der Beobachter 'erinnert sich' nicht nur an den vergangenen Moment, sondern er 'internalisiert' die Tatsache, dass die Struktur der Zeit sich als ein konstanter 'Prozess der Auflösung' konstituiert. In Hölderlins Terminologie ausgedrückt, erweist sich die 'Internalisierung' gleichzeitig als 'Erinnerung des Aufgelösten', nämlich der Vergangenheit, aber auch als 'Erinnerung der Auflösung überhaupt', d.h. die Internalisierung des Prozesses der Zeitkonstitution erweist sich als ein 'kontinuierlicher Prozess der Auflösung', in welchem sich das 'Paradox' als Basis der Struktur bestätigt. Die 'Erinnerung' ist der Begriff, mit dessen Hilfe es dem Dichter/Rezipienten ermöglicht wird, sich der Idee der zeitlichen Paradoxie 'bewusst' zu sein. Dieser Begriff übt die Doppelfunktion aus, die Idee zu vermitteln, dass die Struktur der Zeit sich als eine wiederholende Struktur der Auflösung konstituiert und die jetzige Momentaneität, in welcher der Rezipient sich dessen bewusst wird, dass er in der 'Leerheit' des Moments steht und sich selbst als 'Dürftiges' und 'Leidendens Lebendiges/Sterbliches' entdeckt.

Die 'Erinnerung' vermittelt dem Beobachter im Moment der jetzigen Paradoxie die Idee, dass das zukünftige 'Nicht-Sein' zum vergangenen 'Sein', wie 'Tag zur Nacht', gehört. Diese Dialektizität der Struktur macht den Beobachter damit bekannt, dass sich die 'Zeit' in der Tat als eine kontinuierliche 'zyklische selbstwidersprechende Struktur' erweist. Das 'Sein' zeigt sich in der Zeit für den Betrachter in seiner 'wohlgerundeten Wahrheit' als 'ontologische Zirkularität'.

Das 'Begreifen' der Paradoxie des Seins in der 'Sphäre der Zeit' charakterisiert Hölderlin, anders als im Fragment 'Über Religion', als eine Passage (Übergang) vom 'Unendlichrealen' zum 'Individuellidealen'. Denn die Struktur der Zeit, mit der der Betrachter Kontakt aufnimmt, ist eine 'unendlich-zyklische Struktur'. Der Beobachter wird sich der 'Unendlichkeit' der 'Momentaneität' 'bewusst' und gewinnt das Bewusstsein einer 'unendlichen Paradoxie'. Den Prozess des Bewusstseins der Paradoxie charakterisiert Hölderlin als ein Prozeß der Gewinnung an 'Harmonie', an 'Geist' und an 'Liebe'. Die 'Passage' von der Widersprüchlichkeit der unendlichen Zeit/Sein, die die Wahrnehmung des Betrachters ermöglicht, wird ebenfalls als eine Passage vom 'irdischen' zum 'himmlischen Feuer', oder von der unendlichrealen 'Sphäre des Seins' zur 'individuellidealen Sphäre des Geistes'. Damit verkündet Hölderlin die Geburt des 'Individuellidealen' aus dem 'Unendlichrealen', das sich aus Paradox von 'Sein' und 'Nicht-Sein', in der 'Mitte' des 'Werdens der Zeit' konstituiert.

Die Konstitution der Tragizität besteht darin, dass der Beobachter aus den unendlichen paradoxischen 'Momenten' eine 'Harmonie' von zwei separierten Instanzen empfindet und sie geistig als ein 'Eins in sich selbst unterschiedne', oder wie Hölderlin im Text formuliert, als ein als 'Harmonisch entgegengesetztes Eins' wahrnimmt. Im Bewusstsein des Paradoxons des Moments ist die tragische Vereinigung von Mensch und Welt in der Sphäre des Geistes harmonisch kombiniert.

Im Grunde genommen geht Hölderlin von der Behauptung aus, dass das Paradoxon des Zeit/Seins oder die antinomische Konstitution des 'Seins der Realität' als ein Prozeß der 'Individualisierung', 'Partikularisierung', oder 'Transzendentalisierung' des unendlichen 'Seins' für den Dichter interpretiert werden muss. Die 'reale Auflösung' des Seins in der Zeit transformiert sich in eine 'ideale-Auflösung' im Geiste eines Partikulären.

Da im Geiste die Harmonie aus einer Paradoxie weiterbestehen muss, wird dieser Prozess der Transzendentalisierung des Geistes oder des 'Unendlichrealen' zum 'Individuellidealen' sowohl als ein 'Aufleben' und 'Wachstum des Geistes' als auch als

'Schwächung' oder 'Tod' erklärt, was Hölderlin mit dem Begriff 'Liebe' synthetisiert. Damit bildet sich eine 'ideale Harmonie' des Partikulären als eine 'Liebe' von antithetischen Instanzen, in welcher mit Heraklit zu formulieren, das 'eine in sich selbst Unterschiedne' sich in der 'Harmonie von Bogen und Laier' entpuppt, in welcher 'Leben' und 'Tod' in einer 'Einheit' sich gegenseitig annullieren.<sup>369</sup>

Dieser 'ideale Moment' ist nichts anderes als der 'Moment' der Paradoxie von der Intellectualen-Anschauung,<sup>370</sup> in welchem 'Tod' und 'Leben' sich zeitlich in der 'Momentaneität der Lücke' annullieren und der sich für den Dichter als Bedingung der Möglichkeit zur Konzeption des Tragischen in Anlehnung an die Idee der Zeit eröffnet. Die intellektuelle Anschauung ist der Moment der Konstitution des heraklitischen 'Eins ist sich selbst Unterschieden'. In diesem Kontext entpuppt sich transzendente Annullierung nicht nur als ein Paradoxon zwischen 'Sein' und 'Werden', sondern auch als die momentane Annullierung von 'Mensch' und 'Natur', d.h. von 'Subjekt' und 'Objekt', eben dem, was Hölderlin im Fragment mit der Formulierung 'Lebensgefühl' charakterisiert. Genau in diesem Moment, in welchem das 'Lebensgefühl' auftaucht, ist es für Hölderlin möglich, über eine 'tautorische Mimesis', über die 'Kunstnachahmung' und über 'Katharsis' eines Individuellen (Dichter/Betrachter) zu sprechen.

Die Interpretation des 'Tragisch-Mythischen' konstituiert sich für den Dichter als die noetische Empfindung dieser zeitlichen Paradoxie und in ihrer noematischen Wiederbringung als 'Sprache', als 'Darstellung', die die 'Lücke' der momentanen Paradoxie des 'Intellekts' mit dem 'Angeschauten' widerspiegelt. Der Rezipient muss durch die 'Sprache' dazu gebracht werden, die 'furchtlose ideale Auflösung' als 'Aufleben des Geistes' und als 'Schwächung und Tod' zu spüren, damit er in der Lage ist, die ideale Auflösung als 'Katharsis' wahrnehmen zu können. Die 'immerwährenderschöpferische Sprache' muss für den Rezipienten die 'idealische Paradoxie' kontinuierlich wahrnehmbar machen und durch die dynamische Struktur der tragischen Darstellung die Momentaneität des Gefühls als ein 'Aufleben' des

<sup>369</sup> Im seinem Kurzgedicht 'Lebenslauf' spricht das Lyrische-Ich über den 'Bogen des Lebens', wie in der StA (StA 1.2, 565) und in der KA (HÖLDERLIN KA I, 247) bereits festgestellt wurde, in einer klaren Anspielung auf das Fragment Heraklits DK B 48, in welchem der Philosoph sein paradoxisches Wortspiel in Bezug auf die griechischen Worte βίος='Leben' und βιός='Bogen'. "Des Bogens Name ist Leben, sein Werk aber Tod" (Übers. Diels-Kranz). Das Wort Bogen ist ebenfalls im Frag. Heraklit DK B 51 zu finden, in welchem die Harmonie von 'Bogen und Laier' thematisiert wird.

<sup>370</sup> Der νοῦς von Anaxagoras, wie Hegel in seiner Philosophie der Religion bezeugt [Vgl. dazu Anmerkung 168 auf der Seite 84], wurde zu dieser Zeit besonders von Schelling als 'Anschauung' konzipiert. Vgl. HEGEL Su XVI, 379.

kathartischen 'Leidens' spürbar machen. Die 'Sprache' übernimmt in diesem Kontext die Vermittlungsfunktion. Denn wie Hölderlin sagt, ist sie an sich selbst das 'Zeichen' des Gefühlten oder nur die 'Perle' oder das 'Fass', das das 'Gefühl' vermittelt.

Die Konfiguration des 'Tragisch-Mythischen' besteht darin, dass der Beobachter in der Annullierung der Zeit die Leerheit der 'Lücke' fühlt, d. h. die Auflösung 'idealisch'/'noetisch'/'kathartisch' spürt und sie 'noematisch' als 'Zeichen' davon wiederbringt. Die Möglichkeit einer tragischen Sprache basiert auf der Möglichkeit dieser gefühlten Paradoxie der Zeit, in der momentanen Nullität die 'Lücke' zu fühlen und als 'Zeichen', als 'Sprache' wiedergeben zu können. Im 'Tragisch-Mythischen' erweist sich die 'Sprache' als die dynamische Aktualisierung der 'momentanen Nullität' oder momentanen Erfahrung des 'Paradoxons', das der Dichter als Produkt seiner mimetischen Tautegorie konzipiert und im Rezipienten das Gefühl der 'Katharsis' hervorrufen soll.

Indem die 'Wahrnehmung' der unendlichen Paradoxie des Seins sich als Vorbedingung zur Konstitution von der idealen Paradoxie der 'intellektuellen-Anschauung' entpuppt, offenbart sich die 'ästhetische Erfahrung der wohlgerundeten Wahrheit' im unerschütterlichen 'Herz' der mythischen 'Sphäre des Seins', die sich als poetologische Vorbedingung des '0'/des Tragischen erweist.

In der Paradoxie dieser 'idealen Mitte', in welcher die kreisförmige Nullität des Seins für den Menschen auftaucht, kann, so Hölderlin, nur "von einem *Sein schlechthin* die Rede sein, wie es bei der intellektuellen Anschauung der Fall ist." (HÖLDERLIN KA II, 502) In dieser 'Mitte' sind 'Subjekt' und 'Objekt', 'Mensch' und 'Welt', 'Tag' und 'Nacht', 'Leben' und 'Tod' in 'einem absoluten Ich, oder wie man es nennen will' idealisch/individuelle aufgelöst. In diesem Sinne vollendet sich Hölderlin Rezeption der Vorsokratiker in der exzentrischen Mitte einer Paradoxie, in welcher die kreisförmige 'wohlgerundete Wahrheit des Seins' die Begriffe des Epischen, des Tragischen, des Dramatischen gründet. Mit Parmenides zu formulieren: αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ / πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι, / μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· "[...] so ist es vollendet von (und nach) allen Seiten, / einer wohlgerundeten Kugel Masse vergleichbar, / von der Mitte her überall gleichwichtig" (PARMENIDES Frag. 8, Verse 42ff.) (Übers. Diels-Kranz).

## 5- RESÜMEE

Diese Arbeit stellte sich die Aufgabe, einen Beitrag zur Rekonstruktion der Philosophie der Vorsokratiker bei Hölderlin zu leisten. Für die Konstitution der historischen Plausibilität der Rezeptionsfrage wurde Hölderlins Studentenzzeit im Tübinger Stift als Ausgangspunkt gewählt. Die Tatsache, dass antike Philosophie im theologischen Studium in Tübingen behandelt wurde, erwies sich als Nachwirkung der Lehrtätigkeit von Gottfried Ploucquet. Die Themen der von den Studenten geschriebenen Arbeiten spiegelte das Interesse für die antike Philosophie im Stift wider, die in den Seminaren der Studenten von Ploucquet behandelt wurden.

Die Disputationen Ploucquets, in welchen die berühmtesten philosophischen Handbücher als Quelle genutzt wurden, bestätigten die Hypothesen von Uvo Hölscher und Dieter Bremer, die davon ausgingen, dass Cudworths 'Intellectual System' und Bruckers 'Historia' den Studenten bekannt waren. Hölscher beschränkte jedoch die Rezeptionsforschung der Vorsokratiker bei Hölderlin auf eine Rezeption von 'Fragmenten' dieser Philosophen. Es schien ihm deshalb wichtig, die Fragmente dieser Philosophen im Rekurs auf die Handbücher der Philosophie und Literatur jener Zeit, mit denen Hölderlin vermutlich Kontakt hatte, zu rekonstruieren. Dieter Bremer entwickelte Hölschers Hypothese weiter und nahm als Quellen für die Rezeption der antiken Philosophie Platons Dialoge hinzu, was ein schärferes Bild der Rezeption der Fragmente dieser Philosophen in der Hölderlin-Forschung ermöglichte.

Diese Studie ging methodisch von der Hypothese aus, dass eine Rekonstruktion der Rezeption der *Fragmente* der antiken Philosophen bei Hölderlin zwar ein wichtiger Bestandteil einer Rekonstruktionsarbeit ist, aber sich lediglich nach einer Rezeption der Fragmente zu richten, würde voraussetzen, dass Hölderlin die Lehre dieser antiken Philosophen 'ausschließlich' aus dem Griechischen rezipierte, was nicht der Fall war. Zu klären wäre noch die literarischen und philosophischen Werke, in welchen nicht Fragmente, sondern die Lehre dieser antiken Philosophen eine Rolle bei dem Aufbau der argumentativen Architektonik von Hölderlins Poetologie spielen konnte.

Der erste Vorsokratiker, der von Hölderlin namentlich erwähnt wurde, war der jonische Philosoph und Dichter Xenophanes von Kolophon, der Begründer der eleatischen Philosophie. Die Erwähnung des Namens dieses Philosophen in Hölderlins Magisterspecimen und außerdem die Tatsache, dass die Formel des antiken Pantheismus 'Hen kai pan' in das Stammbuch Hegels eingetragen wurde, forderten eine Rekonstruktion einiger möglicher Lektüren Hölderlins, um diese Verbindung von

Xenophanes und die Erwähnung der Formel im Stammbuch Hegels zu klären. Drei Quellen wurden im Laufe der Arbeit behandelt, auf welche sich die Plausibilität dieser Hypothese stützt, auf die der Interpretationsgang von der Entwicklung der Hölderlins Poetologie in Zusammenhang mit der Lehre der Vorsokratiker aufgebaut wurde.

In dem Werk des Repetenten Christoph Bardili, welcher in engem Kontakt mit Hölderlin gewesen zu sein scheint, tauchte nicht nur die Formel des Pantheismus, sondern auch der Name des Joniers auf, und dies wurde in Zusammenhang mit der Philosophie Spinozas gebracht.

Das Werk 'Ardinghello und die glückseligen Inseln' von Wilhelm Heinse und die Informationen, die aus der Heinse-Forschung stammen, lieferten die entscheidenden Voraussetzungen, die Philosophie der Vorsokratiker von dem Rationalismus Spinozas philosophisch differenzieren zu können. Dass Heinse mit den Gebrüdern Jacobi für lange Zeit zusammen lebte und zur selben Zeit, in der Friedrich Jacobi seine 'Spinozabriefe' schrieb, Heinse seinen 'Ardinghello' verfasste, forderte eine Interpretation der 'Spinozabriefe' Jacobis, um zu verdeutlichen, inwiefern der Verfasser seine Position im Rückgriff auf die eleatische Idee des 'Seins' aufbaute.

In seinem Werk zeigte sich die Formel des eleatischen Pantheismus nicht mehr in seiner ursprünglichen vorsokratischen Form, sondern sie wurde dort von dem Verfasser als Losungswort des 'Pantheismus' verwendet, den der Autor mit dem Begriff 'Spinozismus' verwechselt. Da Hölderlin sich nach der Lektüre der 'Spinozabriefe' Jacobis in einem Brief an die Mutter sehr kritisch sowohl zu Spinoza als auch zu Kant äußerte, musste eine Lektüre des Werkes von Jacobi möglich sein, nach der dieses Verständnis Hölderlins in Anlehnung an die Vorsokratiker plausibel gemacht werden konnte. Es eröffnete sich für diese Rekonstruktion eine philosophische Perspektive, die Rezeption der antiken Philosophen bei Hölderlin in Abgrenzung zu der Philosophie Spinozas zu skizzieren.

An der Entwicklung seines Bildungsromans 'Hyperion' wurde gezeigt, inwiefern Hölderlin die Lehre der vorsokratischen Philosophen im Gewebe des Textes langsam zu inkorporieren versuchte und inwiefern er im Rückgriff auf die von ihm rezipierte Idee des 'Seins' eine Kritik an Fichtes Philosophie in Jena skizzierte, die den 'substantiellen Spinozismus' mit dem 'formellen subjektiven Absolutismus' verband.

Begriffe wie 'Exzentrische Bahn', 'Sein im einzigen Sinne des Wortes', 'das eine in sich selbst unterschiedne' gewannen in Hölderlins Texten nach Jena eine poetologische Funktion und wurden von ihm mit 'Schönheit' gleichgesetzt. Die ursprüngliche Lehre

der vorsokratischen Philosophen mischte sich mit den Propositionen der von Hölderlin gelesenen Autoren und ermöglichen ihm, eine Position gegenüber dem absoluten Kritizismus zu halten, die sich im Laufe der Endfassung des 'Hyperions' entfaltet.

Von diesem Moment an, schien es nicht mehr angebracht, die Rezeption der antiken Philosophie nur in den Fragmenten der Philosophen zu suchen, sondern die Rolle zu ergründen, inwiefern die Lehre dieser Philosophen auf die Entwicklung von Hölderlins Poetologie einwirken konnte.

Aus der Entwicklung der Konzeption der 'Exzentrischen Bahn' ergab sich die paradoxische Idee der 'Mitte', in welcher das eleatische 'Sein' im Moment der Annullierung von 'Mensch und Welt' erschien. Die jonischen Naturelementen, die Paradoxien Heraklits, die Konzeption der Sphäre des Seins aus der Sphäre der Welt erwiesen sich als Vorbedingung für die Konstitution der Konzeption des Epischen, Dramatischen, Tragischen und Lyrischen bei Hölderlin.

Die Rezeption der Vorsokratiker bei Hölderlin beschränkte sich also nicht auf eine Rezeption von Fragmenten, sondern sie fing bereits in Tübingen an und vertieft sich weiter mit der Lektüre von indirekten Quellen bis zu Hölderlins Frankfurter/Homburger Zeit. Vorsokratisches Denken diente Hölderlin, besonders nach der Lektüre von Heinses 'Ardinghello', Jacobis 'Spinozabriefen' und Platons Dialogen, als Grundlage einer am eine Kritik an dem spinozistischen Subjektivismus Fichtes in Jena, und es wurde allmählich ins Zentrum seiner Poetologie gerückt, wie die Entwicklung des 'Hyperion' und ebenfalls die Fragmente 'Über Religion', 'Winke zur Fortsetzung' und 'Das Untergehende Vaterland' bezeugen.

## 6 - LITERATURVERZEICHNIS

### A. Literarische und Philosophische Quellen

#### I. Primärliteratur zu Hölderlin

HÖLDERLIN, Friedrich: *Sämtliche Werke*. Große Stuttgarter Ausgabe. 8 Bde. [=15 Teilbde.] Hrsg. v. F. Beißner, Adolf Beck u. Ute Oelmann. Stuttgart: 1943-1985. [= HÖLDERLIN StA]

-: *Sämtliche Werke*. Frankfurter Ausgabe, Hrsg. v. D. E. Sattler u. Wolfram Groddeck. Frankfurt 1974 ff. [=HÖLDERLIN FHA]

-: *Sämtliche Werke und Briefe*. 3 Bde. Hrsg. v. J. Schmidt. Frankfurt a. Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992/93. [=HÖLDERLIN KA]

-: *Sämtliche Werke und Briefe*. 3 Bde. Hrsg. v. Michael Knaupp, Michael Franz, Hans-Jürgen Malles u. Susanne Zwiener. München: Hanser, 1992. [=HÖLDERLIN MA]

-: *Sämtliche Werke. Kritische Textausgabe*. Hrsg. v. Dietrich E. Sattler und Wolfram Groddeck. Darmstadt; Neuwied, 1979 ff. [=HÖLDERLIN KTA]

#### II. Andere Primärliteratur und Quellen

ARISTOTELES: *Metaphysik*. 2 Bde. Übers. v. H. Bonitz. Neubearbeitet mit Einleitung und Kommentar hrsg. v. H. Seidl. Griechischer Text in Edition von W. Christ. Griechisch u. Deutsch. Hamburg: [Bd. I:] Meiner, 1989; [Bd. 2:] 1991. (=Philosophische Bibliothek Bd. 307 und 308) [=ARISTOTELES 1989a und 1991]

-: *Nikomachische Ethik*. Auf d. Grundlage der Übers. v. Eugen Rolfes. Hrsg. v. Günther Bien. 4. durchges. Aufl. Hamburg: Meiner, 1985. (=Philosophische Bibliothek Bd. 3) [=ARISTOTELES 1985]

-: *Physik*. 2 Bde. Übersetzt mit einer Einführung u. mit Anmerkung hrsg. v. Hans Günter Zekl. Griechisch u. Deutsch. Hamburg: [Bd. I:] Meiner, 1987; [Bd. 2:], 1988. (=Philosophische Bibliothek Bd. 380 und 381) [=ARISTOTELES 1987 und 1988]

-: *Poetik*. Übersetzt und hrsg. v. Manfred Fuhrmann. Griechisch u. Deutsch. Stuttgart: Reclam, 1994. (=Universalbibliothek; 7828) [=ARISTOTELES 1994]

-: *On the heavens*. 2 Bde. Übersetzt u. hrsg. v. Stuart Leggatt. Griechisch-Englisch. Warminster: Aris & Phillips, 1995. [=ARISTOTELES 1995a und b]

-: *Über die Seele*. Mit Einleitung, übers. nach W. Theiler und Kommentar hrsg. v. H. Seidl. Griechischer Text in Edition von W. Biehl u. O. Appelt. Hamburg: Meiner, 1995. [=ARISTOTELES 1995c]

BARDILI, Christoph. *Allgemeine praktische Philosophie*. Stuttgart: Erhard und Löfflund, 1795. [=BARDILI 1795]

-: *Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe nebst den nöthigsten Beylagen.* 2 Bde. Halle: Gebauer, 1788. Daraus:

-: *Epochen der Ideen von einem Geist, von Gott und der menschlichen Seele. System und Ächtheit der beiden Pythagoräer Ocellus und Timäus.* Halle: [=Bd. 1] Gebauer, 1788. Reprgr. Nachdruck Brüssel: Culture et Civilisation, 1970. (=Aetas Kantiana 12) [=BARDILI 1970a]

-: *Grundriß der ersten Logik gereinigt von den Irrtümer bisheriger Logiken Überhaupt, der Kantischen insbesondere; keine Kritik sondern eine medicina mentis brauchbar hauptsächlich für Deutschland Kritische Philosophie.* Stuttgart: Löfflund, 1800.

-: *Ursprung des Begriffs von der Willensfreiheit.* Stuttgart: Erhard und Löfflund, 1796. Reprgr. Nachdruck Brüssel: Culture et Civilisation 1974. (=Aetas Kantiana; 16)

BARTHELEMY, Jean Jacques: *Voyage du jeune Anarchasis en Grèce dans le milieu du quatrième siècle avant l'ère vulgaire.* 7 Bde. 2. Auflage. Paris: De Bure, 1788ff. [=BARTHELEMY 1788]

BRUCKER, Johann Jacob: *Historia critica philosophiae.* 4 Bde. [=6 Teilbde.] Leipzig: Weidmann und Reichuis, 1766 ff. Daraus:

-: *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta.* Leipzig: Weidmann et Reichuis, 1767. [=BRUCKER 1767]

CHANDLER, Richard: *Reisen in Griechenland.* Übersetzt v. H. C. Boie unter Mithilfe von J. H. Voß. Leipzig, 1777. Reprgr. Nachdruck Hildesheim: Olms, 1985. [=CHANDLER 1985]

CHOISEUL-GOUFFIER, M.G. F. A.: *Voyage pittoresque de la Grèce.* 2 Bde. Paris: Tilliard et Bure, 1782 ff. Daraus:

-: *Voyage pittoresque de la Grèce.* Paris: [Bd. 1:] Tilliard et Bure, 1782. [CHOISEUL-GOUFFIER 1782]

CONZ, Karl P.: *Andenken – Gottfried Ploucquets. Professor der Logik und Metaphysik in Tübingen.* Tübingen: Reiß, 1790. [=CONZ 1790]

-: *Philosophie Werke.* Übers. u. Einl. v. J.H. v. Kirschmann. Berlin: L. Heimann, 1870. (Philosophische Bibliothek; 25/26) [=CONZ 1870]

CORSINUS, Eduardus: *Fasti Attici in quibus archontum Atheniensium series philosophorum illustrium virorum aetas atque praecipue Atticae historiae capita per olympicos annos disposita describuntur novisque observationibus illustrantur.* 4 Bde. Florenz: Giovanelli, 1744ff. Daraus:

-: *Fastorum Atticorum. Pars prima sive apparatus ad fastos atticos in quo plurima ad atheniensis peipublicae formam et archontum fastos spectantia XIV. Dissertationibus exponuntur perpetuisque observationibus illustrantur. Tomus primus. Octo priores dissertationes complectens.* Florentiae: [=Bd. 1] Giovanelli 1764. [=CORSINUS 1764]

CUDWORTH, Ralph: *Collected Works of Ralph Cudworth*. Ausgabe vorb. v. Bernard Fabian. Facsimile Nachdruck Hildesheim: Olms, 1977 ff. Daraus:

-: *The true Intellectual System of the Universe, wherein all the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted, and its impossibility Demonstrated*. London, 1678. Ausgabe vorb. v. Bernard Fabian. Facsimile Nachdruck Hildesheim: Olms, 1977.  
[= CUDWORTH 1977]

*Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Hrsg. von Walther Kranz. Unveränd. Nachdruck der 6. Auflage 1951. Zürich: Weidmann, 1996.

DIOGENES LAERTIUS: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. 2 Bde. Aus dem Griechischen übersetzt von Otto Appelt unter Mitarbeit von Hans Günter Zekl neu hrsg. mit Vorwort, Einl. und neuen Anm. zu Text und Übers. vers. von Klaus Reich. 3. Aufl. Mit neuen Vorwort von Hans Günter Zekl. Hamburg: Meiner, 1990. (=Philosophische Bibliothek 53 und 54) [=LAERTIUS 1990a und b]

FICHTE, Johann Gottlieb: *Werke*. 11 Bde. Hrsg. v. I.H. Fichte. Fotomech. Nachdruck der Ausgabe Berlin: Weit & Comp, 1845ff. und Bonn: Adolf Marcus, 1834/1835. Berlin: Walther der Gruyter & Co, 1971. Daraus:

-: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)* = Werke Bd. I. Zur theoretischen Philosophie. S. 27-83. [=FICHTE SW Ia]

-: *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*. (1794) = Werke Bd. I. Zur theoretischen Philosophie. [=FICHTE SW Ib]

-: *Werke*. 2 Bde. Hrsg. v. Wilhelm Jacobs. Frankfurt a. Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1997. (=Bibliothek Deutscher Klassiker Bd. 141)

FLATT, Johann F.: *De theismo Thaleti Milesio abiudicando*. Tübingen: Fuens, 1785.  
[= FLATT 1785]

GOETHE, Johann Wolfgang von: *Faust. Texte*. = Sämtliche Werke Bd. 7.1. Hrsg. v. Albrecht Schöne. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1994. (=Bibliothek deutscher Klassiker 114) [=GOETHE 1994]

-: *'Eins und Alles'* = Sämtliche Werke Bd. 2. Gedichte 1800-1832. Hrsg. v. Karl Eibl. Frankfurt a. Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1988, S. 494-495. (=Bibliothek Deutscher Klassiker 34) [=GOETHE 1988]

HAMBERGER, Georg C.: *Zuverlässige Nachrichten von den vornehmsten Schriftsteller vom Anfange der Welt bis 1500*. 3 Bde. Mit Einl. v. J. M. Gessner. Lemgo: Mayer, 1756 ff. [=HAMBERGER 1756]

HAMANN, Johann G.: *Briefwechsel*. 7 Bde. Hrsg. v. Walther Ziesemer und Arthur Henkel. Frankfurt a. Main: Insel Verlag, 1955ff.

-: *Sämtliche Werke*. 6 Bde. [Historisch-Kritische Ausgabe] Hrsg. v. Josef Nadler. Wien: Herder Verlag, 1949ff. Daraus:

- : *Betrachtungen über die Vernunftslehre*. [von René de Rapin] Übers. von Johann G. Hamann = Sämtliche Werke Bd. IV. Kleine Schriften 1750-1788. Wien: Herder Verlag, 1952, S. 78-86. [=HAMANN SW IVa]
  - : *Betrachtungen über die Sittenlehre*. [von René de Rapin] Übers. von Johann G. Hamann = Sämtliche Werke Bd. IV. Kleine Schriften 1750-1788. Wien: Herder Verlag, 1952. S. 87-97. [=HAMANN SW IVb]
  - : *Betrachtungen über die Naturlehre*. [von René de Rapin] Übers. von Johann G. Hamann = Sämtliche Werke Bd. IV. Kleine Schriften 1750-1788. Wien: Herder Verlag, 1952. S. 98-113. [=HAMANN SW IVc]
  - : *Sokratische Denkwürdigkeiten*. = Sämtliche Werke Bd. II. Schriften über Philosophie, Philologie und Kritik. 1758-1763. Wien: Herder Verlag, 1950, S.57-82. [=HAMANN SW IIa]
- HEGEL, Georg W. F.: *Briefe von und an Hegel*. = Werke Bd. 4. Hrsg. v. Fridhelm Nicolin. Hamburg: Meiner, 1977. [=HEGEL Br. IV] Daraus:
- : *Werke*. [in 20 Bänden] Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu editierte Ausgabe, red. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Frankfurt a. Main: Suhrkamp: 1970 ff. Daraus:
  - : *Vorlesungen über die Ästhetik* = Werke Bd. 13, Teil I. 4. Aufl. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1994. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 613) [= HEGEL Su XIII]
  - : *Entwürfe über Religion und Liebe (1797/1798)* = Werke Bd. 1. Frühe Schriften. 3. Aufl. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1994, S- 239-254. [= HEGEL Su Ib]
  - : *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* = Werke Bd. 10, Teil 3. Die Philosophie des Geistes mit mündlichen Zusätzen. 3. Aufl. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1995. (=Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 610) [= HEGEL Su X]
  - : *Fragmente über Volksreligion und Christentum (1793-1794)* = Werke Bd. 1. Frühe Schriften. 3. Aufl. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1994, S. 9-109. (=Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 601) [= HEGEL Su Ia]
  - : *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801)*= Werke Bd. 2. 3. Aufl. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1996. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 602) [= HEGEL Su IIa]
  - : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* = Werke Bd. 18, Teil I. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1996. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 618) [= HEGEL Su XVIII]
  - : *Phänomenologie des Geistes* = Werke Bd. 3. 5. Aufl. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1996. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 603) [=HEGEL Su III]
  - : *Philosophie der Religion* = Werke Bd. 16, Teil I. 3. Aufl. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1995. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 616) [= HEGEL Su XVI]

-: *Wissenschaft der Logik* = Werke Bd. 6, Teil II. 4. Aufl. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1996. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 606) [= HEGEL Su VI]

HEINE, Heinrich: *Werke und Briefe in zehn Bänden*. Hrsg. v. Hans Kaufmann, 2. Aufl., Berlin; Weimar: Aufbau, 1961 ff. [=HEINE WuB] Daraus:

-: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* = Werke Bd. 5. Die Romantische Schule. Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Elementargeister. Kleine Schriften 1832-1839. Shakespeares Mädchen und Frauen. Text Revision u. Erläuterung v. Gotthard Erler. Berlin; Aufbau, 1972. [=HEINE WuB V]

HEINSE, Wilhelm: *Ardinghello und die glückseligen Inseln*. Biographisch ergänzte Studienausgabe. Hrsg. v. Max L. Baumer. Stuttgart [u.a.]: Phillip Reclam, 1998.

-: *Briefwechsel zwischen Gleim und Heinse*. 2 Bde. Hrsg. v. Carl Schüddekopf. Weimar: Emil Felber, 1895. [=HEINSE 1895]

-: *Sämtliche Werke*. 10 Bde. [= 13 Teilbde.] Hrsg. Carl Schüddekopf et alii. Leipzig: Insel Verlag, 1902 ff. Daraus:

-: *Ardinghello und die glückseligen Inseln*. Leipzig: Insel Verlag, 1902. [=HEINSE SW IV]

-: *Aphorismen. Aus Düsseldorf. Von der italienischen Reise*. Hrsg. v. Albert Leizmann. Leipzig: Insel Verlag, 1924. [=HEINSE SW VIII.1]

-: *Aphorismen. Aus Mainz und Aschaffenburg*. Hrsg. v. Albert Leizmann. Leipzig: Insel Verlag, 1925. [=HEINSE SW VIII.3]

-: *Aphorismen. Von der italienischen Reise. Aus Düsseldorf. Aus Mainz. Aus Düsseldorf*. Hrsg. v. Albert Leizmann. Leipzig: Insel Verlag, 1925. [=HEINSE SW VIII.2]

-: *Briefe Bd. 1. Bis zur italienischen Reise*. Leipzig: Insel Verlag, 1904. [=HEINSE SW IX]

-: *Briefe Bd. 2. Von der italienischen Reise bis zum Tode*. Leipzig: Insel Verlag, 1910. [=HEINSE SW X]

-: *Laidion oder die eleusinischen Geheimnisse*. Leipzig: Insel Verlag, 1906. [=HEINSE SW III.1]

-: *Tagebücher von 1780 bis 1800*. Leipzig: Insel Verlag, 1909. [=HEINSE SW VII]

HERDER, Johann G.: *Werke in Zehn Bände*. [= 11 Teilbden] Hrsg. v. M. Bollacher, J. Brummack, U. Gaier, Günter E. Grimm, Hans Dietrich Irmischer, Rudolf Smend und Johannes Wallmann. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1985ff. Daraus:

- : *Adrastea* (Auswahl). = Werke Bd. 10. Hrsg. v. Günther Arnold. Frankfurt a. Main: Deutscher Klassiker Verlag, 2000. (=Bibliothek Deutscher Klassiker 170) [=HERDER WA X]
  - : *Älteres Wäldchen (1767/1768)* = Werke Bd. 2. Hrsg. v. Günter E. Grimm. Frankfurt a. Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993, S. 9-56. (=Bibliothek Deutscher Klassiker 95) [=HERDER WA II]
  - : *Frühe Schriften 1764-1772.* = Werke Bd. 1. Hrsg. v. Ulrich Gaier. Frankfurt a. Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1985. (=Bibliothek Deutscher Klassiker Verlag 1) [=HERDER WA I]
  - : *Homer, ein Günstling seiner Zeit* = Werke Bd. 8. Hrsg. v. H. D. Irmischer. Frankfurt a. Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1998, S. 89-116. (=Bibliothek Deutscher Klassiker 154) [=HERDER WA VIIIb]
  - : *Homer und Ossian* = Werke Bd. 8. Hrsg. v. H. D. Irmischer. Frankfurt a. Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1998, S. 71-88. (=Bibliothek Deutscher Klassiker 154) [=HERDER WA VIIIa]
  - : *Ideen zur Geschichte der Menschheit.* = Werke Bd. 2. Hrsg. v. Martin Bollacher Frankfurt a. Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1989 (=Bibliothek Deutscher Klassiker 41) [=HERDER WA VI]
  - : *Paramythien. Dichtungen aus der griechischen Fabel (1785)* = Werke Bd. 3. Hrsg. v. U. Gaier. Frankfurt a. Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1990, S. 697-724. (=Bibliothek Deutscher Klassiker 60) [=HERDER WA III]
  - : *Über die ersten Urkunden des Menschengeschlechts. Einige Anmerkungen.* = Werke Bd. 5, Hrsg. v. R. Smend. Frankfurt a. Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993, S. 9-178. (=Bibliothek Deutscher Klassiker 93) [=HERDER WA V]
  - : *Über die Seelenwanderung. Drei Gespräche.* = Werke Bd. 4, Hrsg. v. J. Brummack u. M. Bollacher. Frankfurt a. Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1994, S. 425-474. (=Bibliothek Deutscher Klassiker 105) [=HERDER WA IVb]
  - : *Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten.* = Werke Bd. 4. Hrsg. v. J. Brummack u. M. Bollacher. Frankfurt a. Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1994, S. 149-214. (=Bibliothek Deutscher Klassiker 105) [=HERDER WA IVa]
  - : *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele.* = Werke Bd. 4. Hrsg. v. J. Brummack u. M. Bollacher. Frankfurt a. Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1994, S. 327-393. (=Bibliothek Deutscher Klassiker 105) [=HERDER WA IVc]
- HIPPEL, Theodor G.: *Sämtliche Werke*. Berlin: Reimer, 1827ff. Photomech. Nachdruck Berlin; New York: Walther de Gruyter, 1978. Daraus:
- : *Lebensläufe in Aufsteigender Linie*. Nebst Beilagen A, B, C. Erster Teil = Sämtliche Werke Bd. 1. Berlin: Reimer, 1827. [=HIPPEL I]

- : *Lebensläufe in Aufsteigender Linie*. Nebst Beilagen A, B, C. Zweiter Teil = Werke Bd.2. Berlin: Reimer, 1827. Photomech. Nachdruck Berlin; New York: Walther de Gruyter, 1978. [=HIPPEL II]
  - : *Lebensläufe in Aufsteigender Linie*. Nebst Beilagen A, B, C. Dritter Teil = Werke Bd. 3. Berlin: Reimer, 1827. Photomech. Nachdruck Berlin; New York: Walther de Gruyter, 1978. [=HIPPEL III]
  - : *Lebensläufe in Aufsteigender Linie*. Nebst Beilagen A, B, C. Vierter Teil = Werke Bd. 4. Berlin: Reimer, 1827. Photomech. Nachdruck Berlin; New York: Walther de Gruyter, 1978. [=HIPPEL IV]
- JACOBI, Friedrich H.: *Eduard Allwills Papiere*. Facsimile Ausg. der 2. Fass. v. 1776. Mit einem Nachwort v. H. Nicolai. Stuttgart: Metler, 1962. [JACOBI 1962]
- : *Gesamtausgabe*. Hrsg. v. Michael Brügggen, Siegfried Südhof, Peter-Paul Schneider u. Heinz Gockel. Stuttgart; Bad- Cannstadt: Frommann-Holzboog, 1981 ff. Daraus:
  - : *Briefwechsel (1762-1775)* = Gesamtausgabe. Reihe I, Bd. 1. Hrsg. v. Michael Brügggen und Siegfried Südhof in Zusammenarbeit mit Peter Bachmeier; Reinhard Luth und Peter-Paul Schneider. Stuttgart; Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog, 1981. [=JACOBI Br. I,1]
  - : *Briefwechsel (1775-1781)* = Gesamtausgabe. Reihe I, Bd. 2. Hrsg. v. Peter Bachmeier, Michael Brügggen, Reinhard Lauth und Siegfried Südhof in Zusammenarbeit mit Peter-Paul Schneider. Stuttgart; Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog, 1983. [=JACOBI Br. I, 2]
  - : *Briefwechsel (1782-1784)* = Gesamtausgabe. Reihe I, Bd. 3. Hrsg. v. Peter Bachmeier, Michael Brügggen, Reinhard Lauth und Peter-Paul Schneider. Stuttgart; Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog, 1987. [=JACOBI Br. I, 3]
  - : *Briefwechsel (1785)* = Gesamtausgabe. Reihe I, Bd. 4. Hrsg. v. Albert Mues, Gudrun Shury u. Jutta Torbi. Stuttgart; Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog, 2003. [=JACOBI Br. I, 4]
  - : *Dokumente zu Leben und Werk. Ein Katalog*. = Gesamtausgabe. Dokumente Bd. I, 1. Bearbeitet v. Konrad Wiedemann unter Mitwirkung v. Peter-Paul Schneider. Stuttgart; Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog, 1989. [= JACOBI Dok. I, 1]
  - : *Dokumente zu Leben und Werk. Ein Katalog*. = Gesamtausgabe. Dokumente Bd. I, 2. Bearbeitet v. Konrad Wiedemann unter Mitwirkung v. Peter-Paul Schneider Stuttgart; Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog, 1989. [=JACOBI Dok. I, 2]
  - : *Schriften zum Spinozastreit*. = Gesamtausgabe Werke Bd. 1. Hrsg. v. Klaus Hammacher und Walther Jaeschke Stuttgart; Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog 1998. [= JACOBI We I.1]
  - : *Schriften zum Spinozastreit. Anhang* = Gesamtausgabe Werke Bd. 2. Hrsg. v. Klaus Hammacher u. Walther Jaeschke Stuttgart; Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog, 1998. [= JACOBI We I.2]

- James Macpherson's Ossian in 3 Bänden.* Faksimile Neudruck der Erstaug. von 1762/63 mit Begleitbd. Hrsg. v. Otto L. Jiriczek. Heidelberg: Winter, 1940.
- KANT, Immanuel: *Werke* [in 10 Bde] Hrsg. von W. Weischedel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980.
- LEIBNIZ, Gottfried W.: *Monadologie und andere metaphysische Schriften.* Französisch und Deutsch. Hrsg. übers., mit Einl., Anm. und vers. v. Ulrich Johannes Schneider. Hamburg: Meiner, 2002. [=LEIBNIZ 2002]
- MARK AUREL: *Wege zu sich selbst.* Griechisch-Deutsch. Hrsg. u. übers. v. Rainer Nickel. München; Zürich: Artemis Verlag, 1990. [=MARK AUREL 1990]
- M. Tullius CICERO: *De Natura deorum. Über das Wesen der Götter.* Lateinisch und Deutsch. Hrsg. und übers. v. Ursula Blank-Sangmeister. Mit einem Nachwort von Klaus Thraede. Stuttgart: Reclam, 1995. (=Universal Bibliothek 6881) [=CICERO 1995]
- PARMENIDES: *Über das Sein.* Übersetzt v. J. Mansfeld. Griechisch u. Deutsch Stuttgart: Phillip Reclam: 2000.
- PLATON: *Sämtliche Werke in zehn Bände.* Griechisch u. Deutsch. Nach Übersetzung von Friedrich Schleiermachers, ergänzt durch Übersetzung von Franz Susemihl und anderen. Hrsg. v. Karlheinz Hülsler. Frankfurt a. Main: Insel Verlag, 1991 ff. Daraus:
- : *Menon. Kratylos. Euthydemos. Hippias Maior.* = Sämtliche Werke III. 6. Aufl. Frankfurt a. Main: Insel Verlag, 1991. (=Insel Taschenbuch; 1403) [=PLATON III]
  - : *Nomoi.* = Sämtliche Werke IX. 8. 7. Aufl. Frankfurt a. Main: Insel Verlag, 2000. [=PLATON IX]
  - : *Philebos. Timaios. Kritias.* = Sämtliche Werke VIII. 7. Aufl. Frankfurt a. Main: Insel Verlag, 1997. (=Insel Taschenbuch 1408) [=PLATON VIII]
  - : *Symposion. Phaidon.* = Sämtliche Werke IV. 8. Aufl. Frankfurt a. Main: Insel Verlag, 2000. (=Insel Taschenbuch 1404) [=PLATON IV]
- PLOUCQUET, Gottfried: *De Dogmatibus Thaletis Milesii et Anaxagorae Clazomenii, Principium Scholae jonicae Philosophorum.* Tübingen: Schram, 1763. [=PLOUCQUET 1763]
- : *De Hylozoismo veterum et recentiorum.* Tübingen: Fues, 1775. [=PLOUCQUET 1775]
  - : *De Placitis Democriti Abderitae.* Tübingen: Schram, 1767. [=PLOUCQUET 1767]
  - : *De Principiis Dynamicis.* Tübingen: Fues, 1780. [=PLOUCQUET 1780]
  - : *De speculatiobinus Pythagoräer.* Tübingen: Ebbeward, 1758. [=PLOUCQUET 1758]

- : *Super Phaedone Platonis*. Tübingen: Frank, 1781. [=PLOUCQUET 1781]
- PLUTARCH: *Plutarchi Chaeronensis qua supersunt omnia*. Kommentiert v. J. G. Hutten. Tübingen: Cotta 1791ff.
- ROUSSEAU, Jean J.: *Emilio ou da Educação*. Übers. und Anm. v. Roberto Leal Ferreira, Einl. v. Michel Launey. São Paulo: Martins Fontes, 1995. [=ROUSSEAU 1995]
- : *La Nouvelle Héloïse. Théâtre. Poésies. Essais Littéraires*. = Œuvres complètes Bd. II. Hrsg. v. Bernard Gagnebin und Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1964. (=Bibliothèque de la Pléiade; 153)
- SCHELLING, F. W. J.: *F. W. J. Schelling Historische-Kritische Ausgabe*. Hrsg. v. Hans Michael Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs, Jörg Jantzen und Hermann Krings. Stuttgart:Fromann-Holzboog, 1976ff. Daraus:
- : *Briefwechsel 1786-1799*. = Historische-Kritische Ausgabe. Reihe III: Briefe 1. Hrsg. v. Hans Michael Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs, Jörg Jantzen und Hermann Krings. Stuttgart:Fromann-Holzboog, 2001. [=SCHELLING Ib]
- : *Schellings Werke*. 13 Bde. Nach orig. Ausg. in neuer Ordnung hrsg. v. Manfred Schröter. München: Beck und Oldenburg, 1927 ff. Daraus:
- : *Anmerkungen zu den Gottheiten von Samokrathe*. = Schellings Werke. Vierter Ergänzungsband. München: Beck und Oldenburg, 1927, S. 1-55. [SCHELLING IVa]
- : *Antiquissimi de prima Malorum Humanorum Origine*. = Schellings Werke. Erster Ergänzungsband zur Naturphilosophie (1792-1803). München: Beck und Oldenburg, 1957, S.1-40. [= SCHELLING Ia]
- : *Die Weltalter. Bruchstück*. = Schellings Werke. Vierter Hauptband. Schriften zur Philosophie der Freiheit (1804-1815). München: Beck und Oldenburg, 1927, S.571-720. [=SCHELLING IV]
- : *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* = Schellings Werke. Sechter Hauptband. Schriften zur Religionsphilosophie (1841-1854). München: Beck und Oldenburg, 1928, S. 1-254. [=SCHELLING Ic]
- : *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* = Schellings Werke. Fünfter Hauptband. Schriften zur geschichtlichen Philosophie. (1821-1854) München: Beck und Oldenburg, 1928. S. 431-754. [=SCHELLING Ie]
- : *Philosophische Briefe über den Dogmatismus und Kritizismus*. = Schellings Werke. Erster Hauptband. Jugendschriften (1793-1798). München: Beck und Oldenburg, 1927, S. 205-266. [= SCHELLING Id]
- : *Philosophie der Mythologie (1842)* = Schellings Werke. Fünfter Ergänzungsband. 4. unveränderte Aufl. München: Beck und Oldenburg, 1984. [=SCHELLING If]

- : *Über Mythen, hystorische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt.* (1793) = Schellings Werke. Erster Hauptband. Jugendschriften (1793-1798). München: Beck und Oldenburg, 1927, S. 1-44. [= SCHELLING Ig]
  - : *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus* = Schellings Werke. Erster Hauptband. Jugendschriften (1793-1798). München: Beck und Oldenburg, 1927, S. 413-652. [= SCHELLING Ih]
  - : *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte in Menschlichem Wissen.* = Schellings Werke. Erster Hauptband. Jugendschriften (1793-1798). München: Beck und Oldenburg, 1927, S. 73-165. [= SCHELLING Ii]
- SCHILLER, Friedrich: *Werke und Briefe in zwölf Bänden.* Hrsg. v. Otto Dann, Axel Gellhaus, Klaus Harro Hilzinger, Heinz Gerd Ingenkamp, Rolf-Peter Janz, Gerhard Kluge, Herbert Kraft, Georg Kurtscheidt, Norbert Oellers, Stefan Ormanns et alii. Frankfurt a. Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1988ff. Daraus:
- : *Briefe I* (1772-1795). = Werke und Briefe Bd. 11. Hrsg. von Georg Kurscheidt. Frankfurt a. Main: Deutscher Klassiker Verlag, 2002 (=Bibliothek Deutscher Klassiker 177) [=SCHILLER SW XI]
  - : *Gedichte.* = Werke Bd. 1. Hrsg. von Georg Kurscheidt. Frankfurt a. Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992 (=Bibliothek Deutscher Klassiker 74) [=SCHILLER SW I]
  - : *Kabale und Liebe.* Dramen I = Werke und Briefe Bd. 2. Hrsg. von Gerhard Kluge. Frankfurt a. Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1988. (=Bibliothek Deutsche Klassiker 29) [=SCHILLER SW II]
  - : *Theoretische Schriften* = Werke und Briefe Bd. 8. Hrsg. von Rolf-Peter Janz unter Mitarbeit von Hans Richard Brittnacher, Gerd Kleiner und Fabian Störmer. Frankfurt a. Main: Deutsche Klassiker Verlag, 1992. (=Bibliothek Deutsche Klassiker 78) [=SCHILLER SW VIII]
- SCHLEGEL, Friedrich: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Hrsg. v. E. Behler unter Mitw. v. Jean-Jacques Anstett u. H. Eichner. Paderborn [u.a.]: Schöning 1979ff.
- : *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer.* = Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Erster Band. Erste Abteilung. Studien des klassischen Altertums. Paderborn [u.a.]: Schöning 1979, S. 395-568. [=SCHLEGEL Ia]
  - : *Vom ästhetischen Wert der griechischen Komödie* = Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Erster Band. Erste Abteilung. Studien des klassischen Altertums. Paderborn [u.a.]: Schöning 1979, S. 19-33. [=SCHLEGEL Ib]
  - : *Gespräch über die Poesie* = Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Zweiter Band. Erste Abteilung. Kritische Neuausgabe. Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801). Paderborn [u.a.]: Schöning 1967, S. 284-351. [=SCHLEGEL II]

SPINOZA, Benedictus de: *Sämtliche Werke in 7 Bde und einem Ergänzungsband*. In Verbindung mit Otto Baensch und Arthur Buchenau. Hrsg. mit einer Einleitungen, Anmerkungen und Registern versehen v. Carl Gebhardt. Hamburg: Meiner, 1955ff. Daraus:

-: *Sämtliche Werke Bd. 2. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Lateinisch-Deutsch. Neu übers. mit einer Einleit. hrsg. v. Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Meiner, 1999. (= Philosophische Bibliothek, 92) [=SPINOZA 1999]

-: *Sämtliche Werke Bd. 3. Theologisch-politischer Traktat*. Auf der Grundlage der Übersetzung v. Carl Gebhardt neu bearbeitet. Mit einer Einleitung hrsg. v. Günter Gawlick- 3. Aufl. Hamburg: Meiner, 1994. (=Philosophische Bibliothek; Bd. 93)

STEPHANUS, Henricus [Henri Étienne] (Hrsg.): *POIESIS PHILOSOPPOS. Poesis Philosophica, vel faltem Reliquae poeisis philosophicae, Empedocles, Parmenides, Xenophanis, Cleanthes, Timonis, Epicharmi. Adiunta sunt Orphei Illius carmina qui a suis appellatus fuit ὁ θεολόγος. Item Heracliti et Democriti quidam et eorum epistolae*. [Genf]: Stephanus, 1573. [=STEPHANUS 1573]

WIELAND, Christoph M.: *Werke in 3 Bände*. Hrsg. v. Fritz Martini u. Hans Werner Seiffert. München: Hanser, 1964 ff. Daraus:

-: *Geschichte der Abderiten* = Werke Bd. 2. München: Hanser, 1966. S. 125-455. [=WIELAND WA II]

## B. Sekundärliteratur

### I. Zu Hölderlin

ADORNO, Theodor. *Parataxis. Zur später Lyrik Hölderlins*. In: *Noten zur Literatur III. Gesammelte Schriften*. Hrsg. v. R. Tiedemann, Bd 11, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. [=ADORNO 1996]

ALBERT, Claudia. *Allharmonie und Schweigen - Musikalische Motive in Hölderlins 'Hyperion'*. In: *Hyperion Terra Incognita: Expeditionen in Hölderlins Roman*. Hrsg. v. Hansjörg Bay, Opladen; Wiesbaden: Westdet. Verlag, 1998. S. 161-175.

BAUMER, Max L.: *Heinse-Studien*. Stuttgart: Metzler, 1966. [=BAUMER 1966]

-: *Hölderlin und das 'Hen kai pan'*. In: *Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur*. 59 N. 2 (1967). S. 131-147. [=BAUMER 1967]

-: *Kommentar*. In: *Ardinghello und die glückseligen Inseln*. Stuttgart [u.a.]: Reclam, 1998. [=BAUMER 1998]

BEIßNER, Friedrich: *'Über Realien im Hyperion'*. In: *Hölderlin-Jahrbuch 8 (1954)*. S. 93-109. [=BEIßNER 1954]

BENNHOLDT-THOMSEN, Anke; GUZZONI, Alfredo: *Analecta Hölderliniana. Zur Hermetik des Spätwerks*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999. [=BENNHOLDT-THOMSEN & GUZZONI 1999]

- BERTAUX, Pierre: *Friedrich Hölderlin*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1978.  
[=BERTEAUX 1978]
- BETZENDÖRFER, Walter: *Hölderlins Studienjahre im Tübinger Stift*. Heilbronn: Salzer, 1922. [=BETZENDÖRFER 1922]
- BÖCKMANN, Paul: *Hölderlin und seine Götter*. München: Carl Beck, 1935.  
[=BÖCKMANN 1935]
- BOEHM, Gottfried: " 'Eins zu sein und Alles zu werden'. Wilhelm Heine und die bildende Kunst." In: *Hölderlin-Jahrbuch 26 (1988-1989)*. S. 20-37. [=BOEHM 1989]
- BÖHM, Wilhelm: *Hölderlin*. 2 Bde. Halle/Saale: Niemeyer, 1928. [=BÖHM 1928a und b]
- BÖSCHENSTEIN, Bernard: "'Was nennest du Glück, was Unglück... mein Vater!'" *Heine in Hölderlins Dichtung*. In: *Hölderlins-Jahrbuch 26 (1988/89)*. S. 1-19.  
[=BÖSCHENSTEIN 1989a]
- : *"Frucht des Gewitters". Hölderlins Dionysos als Gott der Revolution*. Frankfurt a. Main: Insel Verlag, 1989. [=BÖSCHENSTEIN 1989b]
- : *Übersetzungen*. In: *Hölderlin-Handbuch*. Stuttgart: Metzler, 2002. S. 270-289.  
[=BÖSCHENSTEIN 2002]
- BOTHE, Henning: *Hölderlin zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1994. [=BOTHE 1994]
- BRAUER, Ursula: *Isaac von Sinclair. Eine Biographie*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1993.  
(=Schriften der Hölderlin Gesellschaft Band 15) [=BRAUER 1993]
- BRECHT, Martin: *Hölderlin und das Tübinger Stift 1788-1793*. In: *Hölderlin-Jahrbuch 18 (1973-1974)*. S. 20-48. [=BRECHT 1974]
- BREMER, Dieter: *"Versöhnung im Streit" Hölderlins Entdeckung Heraklits*. In: *Hölderlin-Jahrbuch 30 (1997-1998)*. Stuttgart: Metzler, 1998. S. 173-199.  
[=BREMER 1998]
- BUHR, Gerhard: *Hölderlins Mythenbegriff. Eine Untersuchung zu den Fragmenten "Über Religion" und das "Werden im Vergehen"*. Frankfurt a. M.: Atheneum Verlag, 1972. [=BUHR 1972]
- CASSIRER, Ernst: *Hölderlin und der deutsche Idealismus*. = Gesammelte Werke Bd. 9. Aufsätze und Abhandlungen. Hrsg. v. Birgit Reiki. Hamburg: Meiner, 2001. S.346-388. [= ECW IX]
- CORNELISSEN, Maria: *Hölderlins Brief 'An Kallias' ein frühes 'Hyperion Bruchstück?'* In: *Jahrbuch der deutschen Schiller Gesellschaft 10 (1966)*. S. 237-249. [=CORNELISSEN 1966]

- CORSSEN, M: *Die Tragödie als Begegnung zwischen Gott und Mensch*. In: *Hölderlin Jahrbuch 3 (1948-1949)*. S. 139-187. [=CORSSEN 1949]
- DILTHEY, Wilhelm: *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing. Goethe. Novalis. Hölderlin*. 16. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985. (=Kleine Vandenhoeck-Reihe; 191) [=DILTHEY 1985]
- ENGEL, Manfred: *Friedrich Hölderlin, "Hyperion" (1797 u. 1799) Der Roman als "Einheit von Einheit und Differenz"*. In: *Der Roman der Goethezeit. Anfänge in Klassik und Frühromantik – Transzendente Geschichten*. Bd. I. Stuttgart; Weimar: Metzler, 1993. S. 321-380 (= Germanistische Abhandlungen; 71) [=ENGEL 1993]
- FRANK, Manfred: *Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen*. 8. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995. [=FRANK 1995a].
- : *Hölderlin über den Mythos*. In: *Hölderlin-Jahrbuch 27 (1991)*. S. 1-31. [=FRANK1991]
- : *Hölderlins philosophische Grundlagen*. In: *Hölderlin und die Moderne: eine Bestandaufnahme*. Tübingen: Attempto, 1995. S. 174-194. [=FRANK 1995b]
- : *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*. Frankfurt a. M.; Suhrkamp, 2002. [=FRANK 2002]
- FRANZ, Michael: *Das System und seine Entropie: "Welt" als theologisches Problem in den Schriften Friedrich Hölderlins*. Diss. Masch. Saarbrücken 1982. [=FRANZ 1992]
- : *Hölderlin und das "Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus"* In: *Hölderlin-Jahrbuch 19-20 (1975-1977)*. S. 328-357. [=FRANZ 1977]
- : *Hölderlins Logik. Zum Grundriß von Sein, Urtheil, Möglichkeit*. In: *Hölderlin-Jahrbuch 25 (1986-1987)*. S. 93-124. [=FRANZ 1986]
- : *Hölderlins Platonismus: Das Weltbild der "exzentrischen Bahn" in Hyperions Vorreden*. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 22, 2. Teil (1997)*. S.167-187. [=FRANZ 1997]
- : *Platons Frommer Garten. Hölderlins Platonlektüre von Tübingen bis Jena*. In: *Hölderlin-Jahrbuch 28 (1992-93)*. S. 111-127. [=FRANZ 1992]
- : *Schelling und Hölderlin - ihre Schwierige Freundschaft im Unterschied ihrer philosophischen Position um 1796*. In: *Hölderlin-Jahrbuch 31 (1998-1999)*. S.75-98. [=FRANZ 1999]
- : *Schellings Tübinger Platon-Studien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. (=Neue Studien zur Philosophie; Bd. 11) [=FRANZ 1996]
- : *Schule und Universität*. In: *Hölderlin-Handbuch*. Hrsg. v. J. Kreuzer. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2002. S. 62-71. [=FRANZ 2002a]

- : *Theoretische Schriften*. In: *Hölderlin-Handbuch*. Hrsg. von J. Kreuzer. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2002. S. 224-246. [=FRANZ 2002b]
- GAIER, Ulrich: *Heinse und Hölderlins neue Poetik*. In: *Hölderlins-Texturen 3 (1996)* S. 185-222. [=GAIER 1996]
- : *Hölderlin: eine Einführung*. Tübingen/Basel: Francke 1993. (= UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher; 1731) [=GAIER 1993]
- : *Hölderlins "Hyperion": Compedium, Roman, Rede*. In: *Hölderlin Jahrbuch 21 (1978-1979)*. S. 88-143. [=GAIER 1979]
- : *"Mein Ehrlich Meister" Hölderlin im Gespräch mit Heinse*. In: THEILE, Gert. (Hrsg.) *Das Maß des Bacchanten*. München: Wilhelm Fink, 1998, S. 25-55. [=GAIER 1998]
- : *Rousseau, Schiller, Herder, Heinse*. In: *Hölderlin-Handbuch*. Hrsg. v. J. Kreuzer. Stuttgart; Weimar: 2002. S. 72-89. [= GAIER 2002]
- GEIS, Richard: *Die Tübinger Freundeslosungen "ἔν καὶ πᾶν" und "Reich Gottes". Ein Beitrag zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*. München: Univ., Diss., 1950. [=GEIS 1950]
- GRAPPIN, Pierre: *Ardinghello und Hyperion*. In: *Weimarer Beiträge 2 (1956)*. S.165-181. [=GRAPPIN 1956]
- GUZZONI, Ute. *"Ich liebe diß Griechenland Überall. Es trägt die Farbe meines Herzens." Einige Bemerkungen zu Himmel und Natur im 'Hyperion'*. In: *Hyperion Terra Incognita: Expeditionen in Hölderlins Roman*. Hrsg. v. Hansjörg Bay, Opladen; Wiesbaden: Westdet. Verlag, 1998. S. 116-134. [=GUZZONI 1998]
- HARRISON, Robin: *Hölderlin and Greek literature*. Oxford: Clarendon Press, 1975. [=HARRISON 1975]
- HÄUSSERMANN, Ulrich: *'Herz'*. In: *Hölderlin-Jahrbuch 11 (1960)*. S. 190-206. [=HÄUSSERMANN 1960]
- HEIDEGGER, Martin: *Hölderlins Erde und Himmel*. In: *Hölderlin-Jahrbuch 11 (1960)*. S. 17-39. [=HEIDEGGER 1960]
- HENRICH, Dieter: *Konstellationen. Probleme und Debatten der Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795.)* Stuttgart: Klett-Cotta, 1991. [=HENRICH 1991]
- : *Der Grund im Bewußtsein - Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-95)*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1992. [=HENRICH 1992]
- : *Philosophisch-Theologische Problemlage im Tübingerstift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings*. In: *Hölderlin-Jahrbuch 25 (1986-1987)*. S. 60-92.

- HESELHAUS, Clemens: *Hölderlins idea vitae*. In: *Hölderlin-Jahrbuch (1952)*. S. 17-51. [=HESELHAUS 1952]
- HOCK, Erich: *"Dort drüben in Westphalen" Hölderlins Reise nach Bad Driburg mit Wilhelm Heinse und Susette Gontard*. 2. ergänzte Aufl. hrsg. v. Alfred Kellertat. Stuttgart;Weimar: Metzler, 1995. [=HOCK 1995]
- HOFFMEISTER, Johannes: *Hölderlin und die Philosophie*. Leipzig: Felix Meiner, 1942. [=HOFFMEISTER 1942]
- HÖLSCHER, Uvo: *Anfängliches Fragen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968. [=HÖLSCHER 1968]
- : *Empedokles und Hölderlin*. Hrsg. v. G. Kurz, Eggingen : Edition Isele, 1998. (= Schriften der Hölderlin Gesellschaft; 21) [=HÖLSCHER 1998]
- : *Ursprung von der Naturphilosophie*. In: *Hölderlin-Jahrbuch 27 (1990)*. S. 1-14. [HÖLSCHER 1990]
- HONOLD, Alexander: *Hyperions Raum. Zur Topographie des Exzentrischen*. In: *Hyperion Terra Incognita: Expeditionen in Hölderlins Roman*. Hrsg. v. Hansjörg Bay, Opladen;Wiesbaden: Westdet. Verlag, 1998. S. 39-65.
- HÖTZER, Ulrich: *Hölderlin als Subskribent auf eine Plutarch-Ausgabe*. In: *Hölderlin-Jahrbuch 4 (1950)*. S. 120-126. [=HÖTZER 1950]
- HÜHN, Helmut: *Mnemosyne. Zeit und Erinnerung in Hölderlins Denken*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 1997. [=HÜHN 1997]
- JACOBS, Wilhelm: *Zwischen Revolution und Orthodxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen. Texte und Untersuchungen*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzgoob, 1989. (Spekulation und Erfahrung: Abt. 2, Untersuchungen; Bd. 12) [=JACOBS 1989]
- JAMME, Christoph: *Ein ungelehrtes Buch. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*. Bonn: Bouvier, 1983 [=JAMME 1983]
- KALÁSZ, Claudia: *Hölderlin. Die poetische Kritik instrumenteller Rationalität*. München: Edition text + kritik, 1988. (=Dialektische Studien) [=KALÁSZ 1988]
- KONDYLIS, Panajotis: *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1979. [=KONDYLIS 1979]
- KURZ, Gerhard: *Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin*. Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag, 1975. [=KURZ 1975]
- LINK, Jürgen: *Hölderlin-Rousseau: Inventive Rückkehr*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 1999. [=LINK 1999]

- MAHONEY, Denis: *Der Roman der Goethezeit (1774-1829)* Stuttgart: J.B. Metzler, 1988 (= Sammlung Metzler; 241) [=MAHONEY 1988]
- MARTENS, Günter: "Das Eine in sich selbst unterschiedne" *Das Wesen der Schönheit als Strukturgesetz in Hölderlins Hyperion*. In: *Neue Wege zu Hölderlin*. Hrsg. v. Uwe Beyer, Würzburg: 1994. S.185-198 [=MARTENS 1994]
- MAYER, Gerhardt: 'Hölderlins Hyperion' – ein frühromantischer Bildungsroman. In: *Hölderlin Jahrbuch 19-20 (1975-1977)*. S. 244-266. [=MAYER 1977]
- MEETZ, A: *Quelen für den Empedokles*. In: *Euphorion 50 (1956)*. S. 388-404.
- MICHEL, Wilhelm: *Das Leben Friedrich Hölderlins*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963. [=MICHEL 1963]
- MIETH, Günter: *Friedrich Hölderlin. Dichter der bürgerlich-demokratischen Revolution*. 2. Aufl. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2001. [=MIETH 2001]
- MONTGOMERY, Marshall: *Friedrich Hölderlin and the german neo-hellenic movement. From the Renaissance to the Thalia-Fragment of Hölderlin's Hyperion*. London [u. a.]: Oxford University Press, 1923. [=MONTGOMERY 1923]
- NÄGELE, Rainer: *Andenken an Hyperion*. In: *Hyperion Terra Incognita: Expeditionen in Hölderlins Roman*. Hrsg. v. Hansjörg Bay, Opladen; Wiesbaden: Westdet. Verlag, 1998. S. 17-38.
- NEUBAUER, John: *Intellektuelle, Intellektuale und ästhetische Anschauung*. In: *DVJS 46 (1972)*. S. 294-319. [=NEUBAUER 1972]
- OTTO, Walter F.: *Der griechische Göttermythos bei Goethe und Hölderlin*. Hrsg. v. Ernesto Grassi Berlin: Helmut Küpper Verlag, 1939. (= Schriften für die Geistige Überlieferung; 29) [=OTTO 1939]
- PFOTENHAUER, Helmut: *Dionysos. Heinse – Hölderlin – Nietzsche*. In: *Hölderlin Jahrbuch 26 (1989)*. S. 38-59. [=PFOTENHAUER 1989]
- PRIGNITZ, Christoph: "Der Vulkan bricht los" *Das Kriegsmotiv in Hölderlins "Hyperion"*. In: *Der deutsche Roman der Spätaufklärung – Fiktion und Wirklichkeit*. Hrsg. von Harro Zimmermann. Heidelberg: Carl Winter Verlag, 1990. S. 91-105 (= Neue Bremer Beiträge; 6) [=PRIGNITZ 1990]
- RAPP, Wolfgang: – *Auf frappante Art unterbrochen. Reise nach Kassel und Bad Driburg*. In: *Hölderlins-Texturen 3 (1996)*. S. 148-184. (=Schriften der Hölderlin-Gesellschaft Bd. 20) [= RAPP 1996]
- REHM, Walther: *Griechentum und Goethezeit. Geschichte eines Glaubens*. 3. Aufl. Bern: A. Francke, 1952.[=REHM 1952]
- REUSS, Theodor: *Heinse und Hölderlin*. Stuttgart: Univ. Diss., 1906. [=REUSS 1906]

- RÖHRIG, Margareth: *Das Sein im einzigen Sinne des Worts. Hölderlin ontologische Konzeption nach den beiden Aufsätzen "Über Religion" und "Das Werden im Vergehen"*. Würzburg: Univ. Diss., 1985. [=RÖHRIG 1985]
- RYAN, Lawrence: *Hölderlins 'Hyperion'. Exzentrische Bahn und Dichterberuf*. Stuttgart; Metzler, 1965. [=RYAN 1965]
- : *Hyperion oder der Eremit in Griechenland. Analyse und Deutung*. In: *Hölderlin-Handbuch*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2002. S. 176-197. [=RYAN 2002]
- : *'So kam ich unter die Deutschen' Hyperionsweg in die Heimat*. In: *Hölderlin Jahrbuch 31 (1999)*. S. 99-122. [=RYAN 1999]
- : *Zur Frage des 'Mythischen' bei Hölderlin*. In: *Hölderlin ohne Mythos*. Hrsg. v. Ingrid Riedel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973. S. 68-80. [=RYAN 1973]
- SCHADEWALDT, Wolfgang: *Hölderlin und Homer*. In: *Hölderlin-Jahrbuch 4 (1950)*. S. 2-28. [=SCHADEWALDT 1950]
- : *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen: Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1978. [=SCHADEWALDT 1978]
- : *Das Bild der exzentrischen Bahn bei Hölderlin*. In: *Hölderlin-Jahrbuch 6 (1952)*. S. 1-16. [=SCHADEWALDT 1952]
- STOEZEL, Elisabeth: *Hölderlin in Tübingen und die Anfänge seines Hyperion*. Tübingen: Univ. Diss., 1938. [=STOEZEL 1938]
- STRACK, Friedrich: *Auf der Suche nach dem verlorenen Erzähler. Zu Aufbau, Programm und Stellenwert von Hölderlins Romanfragment 'Hyperions Jugend'*. In: *Euphorion 69 (1975)*. S. 267-293. [=STRACK 1975a]
- : *Ästhetik und Freiheit. Hölderlins Idee von Schönheit und Geschichte in der Frühzeit*. Tübingen: Niemeyer, 1975. (= Studien zur deutschen Literatur; 45) [=STRACK 1975b]
- WAIBEL, Violetta L.: *Hölderlin und Fichte 1794-1800*. Paderborn: Schöningh, 2000. [=WAIBEL 2000]
- : *Schelling*. In: *Hölderlin-Handbuch*. Hrsg. von Johannes Kreuzer. Stuttgart; Weimar: 2002. S. 103-106. [=WAIBEL 2002]
- WAGENAST, Margarethe: *Hölderlins Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung für die Konzeption des "Hyperion"*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1990. (=Studien zur deutschen Literatur; 112) [=WAGENAST 1990]
- WAGNER, Gisela: *Hölderlin und die Vorsokratiker*. Würzburg: 1937; Neudruck Bamberg: Georg Gardill, 1983. [=WAGNER 1983]

WINKELMANN, Johann J.: *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst*. = Werke in einem Band. 4. Aufl. Mit einer Einleitung von Helmut Holtzhauer Berlin; Weimar: Aufbau Verlag, 1986. [=WINKELMANN 1986]

ZINKERNAGEL, Franz: *Die Entwicklungsgeschichte des Hyperion*. Straßburg: Trübner, 1907. [=ZINKERNAGEL 1907]

## II. Zu den Vorsokratikern

ALGRA, Keimpe: *The beginnings of cosmology*. In: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Hrsg. v. A. A. Long. [s. l.]: Cambridge University Press, 1999. S. 45-65. [=ALGRA 1999]

BRENTANO, Franz: *Geschichte der griechischen Philosophie. Nach den Vorlesungen über Geschichte der Philosophie aus dem Nachlaß*. Hrsg. von Franziska Mayer-Hillebrand. 2. verbesserte. Aufl. Hamburg: Meiner, 1988. (=Philosophische Bibliothek Bd. 313) [=BRENTANO 1988]

FLEISCHER, Margot: *Anfänge europäischen Philosophierens. Heraklit – Parmenides – Platons Timaios*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2001.

FRÄNKEL, Hermann: *Dichtung und Philosophie des Frühen Griechentums*. 4. Aufl. München: Beck, 1993. [=FRÄNKEL 1993]

-: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. München, 1960. [=FRÄNKEL 1960]

GADAMER, Hans-Georg: *Gesammelte Werke*. Unveränderte Taschenbuchausg. Tübingen: Mohr, 1993 ff. Daraus:

-: *Über leere und erfüllte Zeit*. In: *Gesammelte Werke IV. Neuere Philosophie II. Probleme. Gestalten*. Tübingen: UTB, 1987. S.137-154. (=UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher; 2115) [= GADAMER GW IVa]

-: *Heraclitus Studies*. In: *The presocratics after Heidegger*. Hrsg. v. David Jacobs, New York: SUNY Press, 1999. S. 203-247. [= GADAMER 1999]

GLOY, Karen: *Studien zur platonischen Naturphilosophie im Timaios*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1986. [=GLOY 1986]

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.: *Os filósofos pré-socráticos*. 4. Aufl. Aus dem Engl. ins Port. übersetzt v. Carlos Alberto Louro Fonseca. Lissabon: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. [=KIRK 1994]

KRANZ, Walther: *Empedokles: Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung*. Zürich: Artemis Verlag, 1949. [=KRANZ 1949]

LONG, A. A. (Hrsg.): *Handbuch früher griechischen Philosophie. Von Thales bis zu den Sophisten*. Aus d. Engl. v. Karlheinz Hülsner. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2001. [=LONG, 2001]

LUMPE, Adolf: *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon*. München: Univ. Diss. 1952. [=LUMPE 1952]

MANSFELD, Jaap: *Sources*. In: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Hrsg. von A. A. Long. [s.l.:] Cambridge University Press, 1999. S. 22-44. [=MANSFELD 1999a]

- (Hrsg.): *Die Vorsokratiker I. Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides*. Griechisch und Deutsch. Übers. und erläutert v. Jaap Mansfeld. Stuttgart: Reclam, 1995. (=Universal-Bibliothek 7965) [=MANSFELD 1995]

- (Hrsg.): *Die Vorsokratiker II. Zenon, Empedokles, Anaxagoras, Leukipp, Demokrit*. Griechisch und Deutsch. Übers. und erläutert v. Jaap Mansfeld. Stuttgart: Reclam, 1999. (=Universal-Bibliothek 7966) [=MANSFELD 1999b]

MÜLLER, Carl W.: *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens*. Wiesbaden: Harassowitz, 1965. [=MÜLLER 1965]

NIETZSCHE, Friedrich. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. Mit einem Nachwort hrsg. v. Manfred Riedel. Stuttgart: Reclam, 1994. (=Universal Bibliothek; 7133) [=NIETZSCHE 1994]

REINHARDT, Karl: *Parmenides*. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann, 1985. [=REINHARDT 1985]

SALLIS, John: *Doubles of Anaximenes. The presocratics after Heidegger*. Hrsg. von David Jacobs. New York: SUNY Press, 1999. S. 145-152. [=SALLIS 1999]

SCHADEWALDT, Wolfgang: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1978. (=Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 218) [=SCHADEWALDT 1978]

SNELL, Bruno: *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit: Studien zur frühgriechischen Sprache*. Unveränd. Nachdr. der 1. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. (=Hypomnemata; 57) [=SNELL 1990]

-: *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie* (σοφία, γνώμη, σύνεσις, ἱστορία, μάθημα, ἐπιστήμη). 2.unveränd.Aufl. Hildesheim: Weidmann, 1992. [=SNELL 1992]

-: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. 8. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. [=SNELL 2000]

WILAMOWITZ-MOELLENDORF, Ulrich von: *Der Glaube der Hellenen*. 2 Bde. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1955. [=WILAMOWITZ-MOELLENDORF, 1955]

### III. Andere Sekundärliteratur

ANER, Karl: *Gottfried Ploucquets Leben und Lehren*. Halle: Max Niemeyer, 1909. Unveränd. Nachdruck Hildesheim [u.a.]: Olms, 1999. [=ANER 1999]

- BÖCK, August F.: *Geschichte der herzoglich Württembergischen Ebehard Carls Universität zu Tübingen im Grundriss*. Tübingen: Cotta, 1774. [=BÖCK 1774]
- BARTUSCHAT, W.: *Baruch de Spinoza*. München Beck, 1996. (=Beck'sche Reihe; 537) [=BARTUSCHAT 1996]
- : *Metaphysik als Ethik. Zu einem Buchtitel Spinozas*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 28 (1974). S.132-145. [=BARTUSCHAT 1974]
- BRECHT, Walther: *Heinse und der Ästhetische Immoralismus: zur Geschichte der italienischen Renaissance in Deutschland*. Berlin: Weidmann, 1911. [=BRECHT 1911]
- BUBNER, Rüdiger: *Ästhetische Erfahrung*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1989. [=BUBNER 1989]
- CASSIRER, Ernst: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. = Gesammelte Werke Bd. 2. Hrsg. von Birgit Recki. Text und Anm. Bearb. von Tobias Berben. [=CASSIRER ECW II]
- CHRIST, Kurt: *Das Ende des Gottesbeweises. Die Genese und Verlauf des Spinozastreits zwischen Friedrich Jacobi (1743-1819) und Moses Mendelssohn (1729-1786)*. Aachen: Univ. Diss., 1986. [=CHRIST 1986]
- : *Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1988. [=CHRIST 1988]
- DICK, Manfred: *Das Literat und der Naturforscher*. In: *Das Maß des Bacchanten. Wilhelm Heinses über Lebenskunst*. Hrsg. v. Gert Theile München: Fink, 1998. S.185-212. [=DICK 1998]
- FABRICIUS, Johannes A.: *Bibliotheca Graeca. Sive Notitia Scriptorum Veterum Graecorum: Quorumcumque Monumenta Integra Aut Fragmenta Edita Exstant tum Plerorumque e Mss. ac Deperditis*. 4. Aufl. Hamburg: Breitkopf, 1790 ff.
- HAMMACHER, Klaus: *Die Philosophie F. Jacobis*. München: Fink, 1969. [=HAMMACHER 1969]
- HUBBELING, Hubertus G.: *Spinoza*. Freiburg [Breisgau]; München: Alber, 1978. [=HUBBELING 1978]
- JAESCHKE, Walther: *Hegel-Handbuch*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2003. [=JAESCHKE 2003]
- JAUB, Hans Robert: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt a. Main; Suhrkamp, 1991. [=JAUB 1991]
- JÜRGENSEN, Sven: *Hölderlins Trennung von Fichte*. In: *Fichte-Studien* 12 (1997). S. 71-90. [=JÜRGENSEN 1997]

- LEUBE, Martin: *Das Tübinger Stift 1770-1950*. Stuttgart: Steinkopf, 1954. [=LEUBE 1954]
- MOHR, Heinrich: *Das erotische Weltbild und seine naturphilosophischen Grundlage*. München: Fink, 1971. [=MOHR 1971]
- OTTO, Rüdiger: *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*. Frankfurt a. M.: Lang, 1994. [=OTTO 1994]
- PÖGGELER, Otto: *Hegels philosophische Anfänge*. In: *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*. Hrsg. v. Christoph Jamme u. Helmut Schneider. Frankfurt: Suhrkamp, 1995. S. 68-111 [=PÖGGELER 1995]
- RIEDEL, Volker: *Hochaufklärung*. In: *Antikerezeption in der deutschen Literatur vom Renaissance-Humanismus bis zur Gegenwart. Eine Einführung*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2000. S. 132-153. [=RIEDEL 2000]
- ROSENKRANZ, Karl: *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Unveränd. Reprograf. Nachdr. der Ausg. Berlin 1844, Studienausg./unter Hinzufügung einer Nachbemerkung von Otto Pöggeler zum Nachdr. 1977 – Darmstadt: Wiss. Buchges., 1998. [=ROSENKRANZ 1998]
- SANDKAULEN, Birgit: *Grund und Ursache: Die Vernunftkritik Jacobis*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2000. [=SANDKAULEN 2000]
- SEIDEL, Helmut. *Spinoza zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1994. (=Zur Einführung; 105) [=SEIDEL 1994]
- STOLZENBERG, Jürgen: *Fichtes Satz "Ich Bin". Argumentanalytische Überlegungen zu Paragraph 1 der 'Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre' von 1794/95*. In: *Fichte-Studien 6 (1994)*. S. 1-34. [=STOLZENBERG 1994]
- ROCKMORE, Tom: *Fichte, die subjektive Wende und der kartesianische Traum*. In: *Fichte-Studien 9. (1997)*. S. 115-126. [=ROCKMORE 1997]
- TENNEMANN, Wilhelm G.: *Geschichte der Philosophie*. Leipzig: Barth, 1798. [=TENNEMANN 1798]
- : *System der platonischen Philosophie*. Leipzig: Barth, 1794. [=TENNEMANN 1794]
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis: *Platon et L'Idéalisme allemand (1770-1830)*. Paris: Éditions Beauchesne, 1979. [=VIEILLARD-BARON 1979]
- : *Platonisme et interprétation de Platon a L'Époque Moderne*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1988. (= Bibliothèque d'histoire de la philosophie) [=VIEILLARD-BARON 1988]
- WALLISCH, Robert: *Die letzte denkbare Einheit. Platons vorsokratische Ontologie*. Wien: Phoibos, 1995. [=WALLISCH 1995]

WEYER, Stefan: *Die Cambridge Platonists: Religion und Freiheit im 17. Jahrhundert*. Frankfurt a. M. [u.a.]: Lang 1993. [= WEYER 1993]

YOVEL, Yirmeyahu: *Spinoza: das Abenteuer der Immanenz*. Aus dem Engl. v. Brigitte Flickinger. Göttingen: Steidl, 1996. [=YOVEL 1996]

### C. Wörterbücher, Lexika und andere Hilfsmittel

ADELUNG, Johann Christoph: *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen*. 4 Bde. [Leipzig: Breitkopf, 1793-1801]. Wien 1807/08 [=ADELUNG 1808]

BAYLE, Pierre: *Historisch und Critisches Wörterbuch*. [= 4 Teilbde.] Nachdr. v. der Ausgabe v. 1740. Übers. und komm. v. Johann Christoph Gottsched. Mit einem Vorwort v. Erich Beyreuther. Hildesheim [u.a.]: Olms, 1997. [=BAYLE]

BENSELER, Gustav E.: *Griechisch-deutsches Schulwörterbuch*. Unveränd. Neudr. der Ausg. 1931. Stuttgart [u.a.]: Teubner, 1994. [=BENSELER 1994]

CORNELISSEN, Maria: *Orthographische Tabellen zu Handschriften Hölderlins*. Stuttgart: Landesbibliothek, 1959. [=CORNELISSEN 1959]

GALLING, Kurt (Hrsg.) et alii: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen: Mohr, 1957-1965. [=RGG]

FRISK, Hjalmar: *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Winter, 1960.

GRIMM, Jacob und Wilhelm: *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig 1854-1960. Fotomec. Nachdr. d. Erstausgabe. München: DTV, 1984. [= GRIMM 1984]

HEDERICH, Benjamin: *Gründliches Mythologisches Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986. [=HEDERICH, 1986]

JENS, Walther; RADLER, Rudolf (Hrsg.): *Kindlers Neues-Literaturlexikon*. Frechen: Komet, 2001.

KIRCHNER, Friedrich; MICHAELIS, Carl: *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe*. Neu hrsg. v. Ardim Regenbogen u. Uwe Meyer. Hamburg: Meiner, 1998.

KLUGE, Friedrich: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. 20. Aufl., Berlin: Walter de Gruyter & co., 1975. [= KLUGE 1975]

LASER, S. M.; TORCZYNER, H: *Deutsch-hebräisches Wörterbuch*. Berlin [u.a.]: Harz, 1927.

STOWASSER, J. M. et alii: *Stowasser: Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch*. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 1998. [=STOWASSER 1998]

VOLLBEDING, Johann C.: *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*. Leipzig: Schwickert, 1784. [=VOLLBEDING 1784]

**7 – ANHANG - Eine Konkordanz der Fragmente von Xenophanes, Parmenides, Heraklit und Empedokles, die in der Stephanus Ausgabe (1573) veröffentlicht wurden mit den Fragmenten der Diels-Kranz Ausgabe (1951)**

Einige Kommentatoren in der Hölderlin-Forschung gehen häufig von der Hypothese aus, angefangen von den unterschiedlichsten Stellen des hölderlinschen Werkes, dass er die Fragmente Heraklits, Empedokles' und Xenophanes' kannte. Deshalb stützen sie sich häufig auf die Sammlung von Henricus Stephanus, die 1573 zum ersten Mal in Genf veröffentlicht wurde. Uvo Hölscher und Dieter Bremer (BREMER 1998, 174) gehen, von dieser Hypothese in ihrer Rekonstruktion der hölderlinschen Rezeption von Empedokles' und Heraklits Fragmenten aus und aus demselben Grund zitieren andere Autoren häufig die Sammlung von Stephanus. Sich lediglich auf die Vermutung zu stützen, dass das Werk in der Bibliothek war, es tatsächlich genutzt worden ist, ist kein starkes Argument. Obwohl es bislang nicht bestätigt wurde, ob Hölderlin diese Ausgabe jemals benutzte, kann man jedoch nicht ausschließen, dass er es getan hat, denn dafür scheinen andere Faktoren eine Rolle zu spielen, wie beispielsweise die Tatsache, dass bei vielen anderen berühmten Verfassern und Kommentatoren der Philosophie und Altertumswissenschaft jener Zeit dieses Buch nicht nur bekannt war, sondern auch häufig erwähnt wurde. Man kann deswegen nicht ausschließen, dass Hölderlin manche Fragmente einiger Vorsokratiker, die in der Stephanus-Ausgabe veröffentlicht wurden, durch die Lektüre anderer Werke kannte. Sowohl in der in sechs Bänden erschienenen geschichtsphilosophischen Sammlung von Jacob Brucker - *Historia critica philosophia a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta* als auch in der *Bibliotheca Graeca* Johannes Albertus Fabricius werden einige von diesen Fragmenten kommentiert, die aus dieser Sammlung stammen, wie Uvo Hölscher bereits feststellte. Dasselbe gilt für die Fragmente, die in den *Zuverlässigen Nachrichten von den vornehmsten Schriftstellern vom Anfange der Welt bis 1500* von Christoph Hamberger und in der *Voyage du jeune Anarchasis en Grèce. Dans le milieu du quatrième siècle avant l'ère vulgaire* von Jean Jacques Barthelemy, Autoren, die auch Hölderlin seit seiner Magisterarbeit kannte. Man kann also einerseits nicht mit Sicherheit sagen, ob Hölderlin einen direkten Zugang zur Ausgabe von Stephanus gehabt hat, auf der anderen Seite kann man jedoch ebenfalls nicht mit Sicherheit ausschließen, dass Hölderlin die Fragmente dieser Ausgabe, die häufig von anderen Werken erwähnt werden, nicht kannte.

Da bislang jedoch in keinen Studien gezeigt wurde, welche der heraklitischen Fragmente in dieser Sammlung zu finden seien und welche Vorsokratiker außer Heraklit in dieser alten Sammlung veröffentlicht worden sind, die möglicherweise auch als Quelle für Hölderlins Schriften benutzt worden sein könnten, scheint es mir angebracht, nicht nur die Fragmente, die dort vorkommen, aufzulisten, sondern ebenfalls eine Konkordanz mit der maßgebenden Arbeit von Hermann Diels und Walther Kranz zu verfertigen.

Die Sammlung von Henricus Stephanus erschien 1573 in Genf. Diese Ausgabe ist nicht nur erstaunlich wegen der Anzahl der dort übertragenen Fragmente, sondern vielmehr wegen der Echtheit dieser Fragmente, die außer einigen wenigen Ausnahmen ein echtes Bild der Philosophie der Vorsokratiker schon am Ende des 16. Jahrhunderts anbietet. Echt deswegen, weil die Mehrheit der Fragmente, die dort zu finden sind, von Hermann Diels in seiner doxographischen Sammlung, die am Anfang dieses Jahrhunderts gefertigt worden ist, als echte Fragmente (als B-Fragmente) klassifiziert worden sind. Nicht alle, aber viele der in der Diels-Kranz-Sammlung erschienenen Fragmente von zahlreichen Vorsokratikern wurden schon bei Stephanus veröffentlicht. Das handschriftlich geschriebene Werk Stephanus' besitzt 222 Seiten, auf welchen die Fragmente von vierzehn Vorsokratikern - Orphiker und Pythagoreer miteinbegriffen - verteilt sind. Der Verfasser legt sehr viel Wert darauf, die Quellen so übersichtlich wie möglich darzustellen, und genau deswegen werden die Fragmente nach den Namen der Autoren zitiert, von denen er die Fragmente entnommen hat. Es wird die Quelle zitiert, aus der der Verfasser das Fragment entnimmt. Dies beschränkt sich meist darauf, den Namen des Autors zu erwähnen, und die Fragmente werden manchmal in voller Übereinstimmung mit der heutigen Klassifizierung von Diels-Kranz reproduziert, davon manche nur teilweise. Die Fragmente, die dort vorkommen, werden nicht, wie es in der Diels-Kranz-Ausgabe der Fall ist, in A-Fragmente, die über das Leben der Philosophen berichten, B-Fragmente, die die echten Sprüche der Vorsokratiker reproduzieren, und in C-Fragmente, die häufig Fälschungen sind, klassifiziert. Die Systematik des Verfassers ermöglicht uns jedoch zu überprüfen, in wieweit ein B-Fragment *in totum* zitiert wird, oder, wie es manchmal der Fall ist, nur teilweise oder grammatikalisch verändert übertragen worden ist. Darüber hinaus kann man die Fragmente die dort vorkommen, mit den Fragmenten von Diels-Kranz vergleichen und damit eine gewisse Standardisierung der Stephanus-Fragmente im Vergleich zu den von Diels-Kranz festgelegten Fragmenten gewinnen. Diese Prozedur scheint uns aus zwei Gründen

wichtig. Erstens, damit man in der Hölderlin-Forschung genau überprüfen kann, ob beispielsweise das Fragment DK B 109 von Empedokles, das auch von Stephanus übertragen worden ist, im Vergleich zu der Diels-Kranz-Ausgabe komplett ist, d.h. nicht grammatikalisch modifiziert oder nur teilweise übertragen worden ist. Wenn man ferner annimmt, dass Hölderlin diese Ausgabe tatsächlich gelesen hat, so kann man genau überprüfen, welche dieser Fragmente ihm in dieser Ausgabe zur Verfügung standen und welche nicht.

Die B-Fragmente, die ich im Folgenden darstelle, sind schon das Ergebnis des Annäherungsprozesses dieser zwei Ausgaben. Wenn ein Fragment inkomplett bei Stephanus erscheint und im Vergleich zu der Diels-Kranz-Ausgabe nur teilweise von Stephanus übertragen worden ist, füge ich neben seiner Nummerierung ein 'inkomplett' ein und versuche zu überprüfen, was im Griechischen fehlt oder nur teilweise wiedergegeben worden ist.

Nach einem in lateinisch verfassten Vorwort (S. 3 bis 13), in welchem Stephanus über seinen Quelle für die Sammlung – Plutarch, Cicero, Clemens aus Alexandria, Sextus Empiricus, Aristoteles, Horaz, Lukrez et alii und über die Geschichte des Sturzes Empedokles' in Ätna berichtet, fängt er an, die Fragmente Empedokles' zu übertragen (S. 17 bis 35), und nach ihm werden Xenophanes (S. 35 bis S. 41), Parmenides (S. 41 bis S.49), Cleathes (S. 49 bis S. 54), Epicarmos (S. 54 bis S.60), Timon (S. 60 bis S. 75), Critias (S. 75 bis S.78), Orpheus (S. 78 bis S. 105), Musaios (S. 109 bis S. 112), Linos (S. 112 bis S. 114), Pythagoras (S. 114 bis S. 118), Heraklit (S. 156 bis S. 181) und Hipokrates (S. 185 bis S. 187) übertragen. Von Seite 203 bis 222 erzählt Stephanus eine zusammengefasste Biographie Empedokles. Vierundvierzig der hundertsiebenundfünfzig von den in Diels-Kranz erschienenen B-Fragmenten Empedokles' werden von Stephanus in 41 Zitatsblöcken übertragen. Laut DK Nummerierung kommen in Stephanus die folgenden **Empedokles**-Fragmente vor: B 1, 2, 3, 4, 6, 8, 11, 13, 15, 17, 21, 30, 33, 35, 38, 67, 76, 81, 83, 90, 100, 109, 111, 112, 114, 115, 117, 118, 119, 122, 124, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 136, 137, 139, 145, 146, 147, (156), (157). Dreizehn der fünfundvierzig B-Fragmente **Xenophanes'** werden von Stephanus in 11 Zitatsblöcken gesammelt. Die Fragmente sind: B 1, 2, 6, 7, 11, 12, 14, 15, 18, 23, 27, 33, 34. Von **Parmenides** werden 8 der 25 B-Fragmente in 6 Zitatsblöcken dargestellt. Die Fragmente sind: B 1, 4, 8, 10, 13, 14, 15, 16. Dann werden andere weniger bekannte Vorsokratiker zusammen mit Orpheus, einigen Orphikern und einigen Dichtern der Frühzeit präsentiert, wie Cleathes (6

Zitatsblöcke); Epicarmus von Samos (DK B 1, 2, 3, 4, 5, 6); Timon (47 Zitatsblöcke); Kritias (DK B 25), dann kommt Orpheus (57 Zitatsblöcke); Musaios (DK B 3, 3 a, 5, 7, 22); Linos von Theben (3 Zitatsblöcke); Berichte über die Philosophie Pythagoras' (10 Zitatsblöcke); Cleanthes (der in DK Ausgabe nicht vorkommt); **Heraklit** in 29 Zitatsblöcken (DK, A1, A 16, B 1, 2, 5, 17, 18, 20, 21, 25, 27, 30, 31, 34, 36, 40, 41, 42, 44, 49 a, 51, 62, 76, 87, 88, 92, 93, 97, 99, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 121) und zum Schluss Demokrit in 134 Zitatsblöcken (DK A 75, B 3, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 26, 30, 31, 32, 42, 46, 47, 48, 49, 52, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 75, 77, 78, 83, 86, 88, 108, 111, 164, 166, 173, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 214b, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 225, 226, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 299).

Ich beschränke mich aus zwei Gründen hier im Folgenden darauf, lediglich 4 der vierzehn Vorsokratiker, die in der Stephanus-Ausgabe vorkommen, mit der Ausgabe von Diels-Kranz zu vergleichen. Erstens, weil Empedokles, Xenophanes, Parmenides und Heraklit der Philosophen sind, die am besten für diese Rekonstruktionsarbeit das Interesse Hölderlins an die Philosophie der Vorsokratiker widerspiegeln. Zweitens, obwohl das Werk von Diels-Kranz eine überwiegende Anzahl der Vorsokratiker darstellt, spielen einige die schon bei Stephanus zu sehen waren, bei der Diels-Kranz-Ausgabe nur eine Nebenrolle, wie beispielsweise Musaios, Linos von Theben, Cleanthes von Axos oder Timon von Abdera. Orpheus und die Berichte über die Philosophie Pythagoras' werden hier auch nicht mit der Diels-Kranz-Ausgabe verglichen. Im Laufe der Arbeit wird die Nummerierung erwähnt, die der Nummerierung dieser Konkordanz entspricht. Für diese Konkordanz nutzte ich die folgenden Ausgaben:

STEPHANUS, Henricus (Hrsg.) *POIESIS PHILOSOPHOS. Poesis Philosophica, vel faltem Reliquae poeisis philosophicae, Empedocles, Parmenides, Xenophanis, Cleanthes, Timonis, Epicharmi. Adiunta sunt Orphei Illius carmina qui a suis appellatus fuit ὁ θεολόγος. Item Heracliti et Democriti quidam et eorum epistolae.* [Genf]: Stephanus, 1573. [=Steph.]

*Die Fragmente der Vorsokratiker.* Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Hrsg. von Walther Kranz. Unveränd. Nachdruck der 6. Auflage 1951. Zürich: Weidmann, 1996. [=DK]

## a) Empedokles

Stephanus fängt seine Ausgabe mit Empedokles an. 44 der 157 Diels-Kranz B-Fragmente erschienen schon in dieser Ausgabe von 1573 dieses französischen Gelehrten. Die Fragmente sind: B 1, 2, 3, 4, 6, 8, 11, 13, 15, 17, 21, 30, 33, 35, 38, 67, 76, 81, 83, 84, 90, 100, 109, 111, 112, 114, 115, 117, 118, 119, 122, 124, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 136, 137, 139, 145, 146, 147, (156), (157)

Numm.	Quelle	Seite	Diels-Kranz-Ausgabe	Kommentar
1	Ex Aristotele.	Steph. S. 17	B 100 (Bd. I, S. 347)	Komplett
2	Ex eodem	Steph. S. 18 u. 26	B 21 (Bd. I, S. 319/320)	vgl. Anmerkung 1
3	Ex. eodem, Paulo post.	Steph. S. 19	B 30 (Bd. I, S. 325)	Komplett
4 a	Ex Aristotele.	Steph. S. 19	B 109 (Bd. I, S. 351)	Komplett
4 b		Steph. S. 20	B 2 (Bd. I, S. 308/309)	Komplett
4 c		Steph. S. 20/21	B 3 (Bd. I, S. 309/311)	Komplett
5 a	Ex Plutarcho, & allis.	Steph. S. 21	B 6 (Bd. I, S. 311)	Komplett
5 b			B 17 (Bd. I, S. 315/318)	vgl. Anmerkung 2
6	Ex Plutarchi	Steph. S. 22	B 8 (Bd. I, S. 312)	Komplett
7 a	Ex eodem	Steph. S. 22	B 11 (Bd. I, S. 313)	Komplett
7 b			B 15 (Bd. I, S. 314)	Komplett
8	Ex Diogenes Laertio	Steph. S. 23	B 111 (Bd. I, S. 353/354)	Komplett
9 a	Ex Diogenes Laertio, & allis	Steph. S. 23/24	B 112 (Bd. I, S. 354/355)	vgl. Anmerkung 3
9 b		Steph. S. 24	B 113 (Bd. I, S. 355)	Komplett
10	Ex Athenaeo, & allis.	Steph. S. 24	B 117 (Bd. I, S. 359)	Komplett
11 a	Ex Sexto Philosopho	Steph. S. 24	B 36 (Bd. I, S. 367)	Komplett
11 b			B 137 (Bd. I, S. 367)	Komplett
12	Ex Athenaeo	Steph. S. 24	B 35 (Bd. I, S. 326/328)	vgl. Anmerkung 4
13	Ex Plutarcho / Ex eodem	Steph. S. 24/25	B 115 (Bd. I, S. 356/358)	vgl. Anmerkung 5
14	Ex eodem.	Steph. S. 25	B 122 (Bd. I, S. 361)	Komplett
15	Ex eodem	Steph. S. 26	B 76 (Bd. I, S. 339)	Komplett
16	Ex eodem	Steph. S. 26	B 81 (Bd. I, S. 340)	Komplett
17	Ex Galeno	Steph. S. 26	B 67 (Bd. I, S. 337)	Komplett
18	Ex enarratore Nicandri	Steph. S. 27	B 130 (Bd. I, S. 364)	Komplett
19	Ex Clemente Alex	Steph. S. 27	B 145 (Bd. I, S. 369)	Komplett
20	Ex eodem	Steph. S. 27	B 146 (Bd. I, S. 369/370)	Komplett
21	Ex eodem	Steph. S. 27	B 114 (Bd. I, S. 355/356)	Komplett
22	Ex eodem Clemente	Steph. S. 27/28	B 4 (5) (Bd. I, S. 311)	Komplett
23	Ex eodem	Steph. S. 28	B 38 (Bd. I, S. 328/329)	Komplett
24	Ex eodem	Steph. S. 28	B 133 (Bd. I, S. 365)	Komplett
25	Ex eodem	Steph. S. 28	B 147 (Bd. I, S. 370)	Komplett
26	Ex eodem Clemente	Steph. S. 28	B 132 (Bd. I, S. 365)	Komplett
27 a	Ex eodem	Steph. S. 29	B 118 (Bd. I, S. 359)	Komplett
27 b			B 124 (Bd. I, S. 361)	Komplett
28	Ex eodem	Steph. S. 29	B 119 (Bd. I, S. 359)	Komplett
29	Ex Ateneo, & Porphyrio	Steph. S. 29/30	B 128 (Bd. I, S. 362/363)	Komplett
30	Ex Porphyrio	Steph. S. 30	B 139 (Bd. I, S. 368)	Komplett
31	Ex Tzetze	Steph. S. 30	B 134 (Bd. I, S. 365/366)	Komplett
32	Ex Diogene Laertio	Steph. S. 30	B 129 (Bd. I, S. 363/364)	vgl. Anmerkung 6
33	Ex Plutarcho	Steph. S. 30	B 33 (Bd. I, S. 326)	Komplett
34	Ex eodem	Steph. S. 30	B 83 (Bd. I, S. 341)	Komplett
35	Ex eodem Plut. & Theodorito	Steph. S. 31	B 13 (Bd. I, S. 314)	Komplett
36	Ex Plutarcho & Microbio	Steph. S. 31	B 90 (Bd. I, S. 343/344)	Komplett
37	Ex Diogene Laertio	Steph. S. 31	B 1 (Bd. I, S. 308)	Komplett
38	Ex eodem	Steph. S. 31	156 (Bd. I, S. 373)	vgl. Anmerkung 7
39	Ex eodem	Steph. S. 31	157 (Bd. I, S. 373)	vgl. Anmerkung 7
40		Steph. S. 32	B 84 (Bd. I, S. 341/342)	vgl. Anmerkung 8

**ANMERKUNGEN:**

Anmerkung 1: Nur die fett gedruckten Zeilen des Fragments wurden in der Stephanus-Ausgabe gefunden. In der Stephanus-Ausgabe sind Stücke des Fragments sowohl auf der Seite 26, nämlich der Anfang, als auch auf der Seite 18, nämlich das Ende.

- ἀλλ' ἄγε, τόνδ' ὀάρων προτέρων ἐπιμάρτυρα δέρκευ,  
 εἴ τι καὶ ἐν προτέροισι λιπόξυλον ἔπλετο μορφῇ,  
**ἠέλιον μὲν λευκόν ὄραν καὶ θερμὸν ἀπάντη,**  
 ἄμβροτα δ' ὅσσ' εἶδει τε καὶ ἀργέτι δεύεται αὐγῇ,  
 5 **ὄμβρον δ' ἐν πᾶσι δνοφρόντά τε ριγαλέον τε·**  
 ἐκ δ' αἴης προρέουσι θελεμνά τε καὶ στερεωπά.  
 ἐν δὲ Κότῳ διάμορφα καὶ ἄνδιχα πάντα πέλονται,  
 σὺν δ' ἔβη ἐν Φιλότῃτι καὶ ἀλλήλοισι ποθεῖται.  
**ἐκ τούτων γὰρ πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔστι καὶ ἔσται,**  
 10 **δένδρεά τ' ἐβλάστησε καὶ ἀνέρες ἠδὲ γυναῖκες,**  
**θῆρές τ' οἰωνοὶ τε καὶ ὕδατοθρέμμονες ἰχθυῖς,**  
**καὶ τε θεοὶ δολιχαίωνες** τιμῆσι φέριστοι.  
 αὐτὰ γὰρ ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα  
 γίγνεται ἀλλοιωπά· τόσον διὰ κρήσις ἀμείβει.

Anmerkung 2: Nur die fett gedruckten Zeilen des Fragments wurden in der Stephanus-Ausgabe gefunden.

- δίπλ' ἐρέω· τοτὲ μὲν γὰρ ἐν ηὐξήθη μόνον εἶναι  
 ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἐνὸς εἶναι.  
 δοιῆ δὲ θνητῶν γένεσις, δοιῆ δ' ἀπόλειψις·  
 5 τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίκτει τ' ὀλέκει τε,  
 ἢ δὲ πάλιν διαφυσόμενων θρεφθεῖσα διέπτῃ.  
 καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερές οὐδαμὰ λήγει,  
**ἄλλοτε μὲν Φιλότῃτι συνερχόμεν' εἰς ἐν ἅπαντα,**  
**ἄλλοτε δ' αὖ διχ' ἕκαστα φορεύμενα Νείκεος ἔχθει.**  
 <οὕτως ἦ μὲν ἐν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι>  
 10 ἠδὲ πάλιν διαφύντος ἐνὸς πλέον' ἐκτελέθουσι,  
 τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὐ σφισιν ἔμπεδος αἰών·  
 ἦ δὲ διαλλάσσοντα διαμπερές οὐδαμὰ λήγει,  
 ταῦτη δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον.  
 ἀλλ' ἄγε μύθων κλῶθι· μάθη γὰρ τοι φρένας αὔξει·  
 15 ὧς γὰρ καὶ πρὶν ἔειπα πιφαύσκων πείρατα μύθων,  
 δίπλ' ἐρέω· τοτὲ μὲν γὰρ ἐν ηὐξήθη μόνον εἶναι  
 ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἐνὸς εἶναι,  
**πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἠέρος ἀπλετον ὕψος,**  
 20 **Νεῖκος τ' οὐλόμενον δίχα τῶν, ἀτάλαντον ἀπάντη**  
**καὶ Φιλότῃς ἐν τοῖσιν, ἴση μῆκός τε πλάτος τε·**  
**τὴν σὺ νόῳ δέρκευ, μηδ' ὄμμασιν ἦσο τεθηπώς·**  
 ἦτις καὶ θνητοῖσι νομίζεται ἔμφυτος ἄρθροις,  
 τῇ τε φίλα φρονέουσι καὶ ἄρθμια ἔργα τελοῦσι,  
 25 Γηθοσύνην καλέοντες ἐπώνυμον ἠδ' Ἐφροδίτην·  
 τὴν οὐ τις μετὰ τοῖσιν ἐλισσομένην δεδάηκε  
 θνητὸς ἀνὴρ· σὺ δ' ἄκουε λόγου στόλον οὐκ ἀπατηλόν.  
 ταῦτα γὰρ ἴσα τε πάντα καὶ ἠλικά γένναν ἔασι,  
 τιμῆς δ' ἄλλης ἄλλο μέδει, πάρα δ' ἦθος ἐκάστω,  
 ἐν δὲ μέρει κρατέουσι περιπλομένοιο χρόνοιο.  
 30 καὶ πρὸς τοῖς οὐτ' ἄρ τι ἐπιγίνεται οὐδ' ἀπολήγει·  
 εἴτε γὰρ ἐφθεῖροντο διαμπερές, οὐκέτ' ἂν ἦσαν·  
 τοῦτο δ' ἐπαυξήσειε τὸ πᾶν τί κε; καὶ πόθεν ἐλθόν;  
 τῇ δέ κε κῆξαπόλοιτο, ἐπεὶ τῶνδ' οὐδὲν ἔρημον;  
 ἀλλ' αὐτ(ὰ) ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα  
 35 γίγνεται ἄλλοτε ἄλλα καὶ ἠνεκὲς αἰὲν ὁμοῖα.

Anmerkung 3: Im direkten Vergleich dessen, was in der Stephanus Ausgabe steht, mit dem, was in der Diels-Kranz Ausgabe veröffentlicht wurde, fehlen die Zeilen in der Stephanus-Ausgabe, die hier fett gedruckt worden sind.

ὦ φίλοι, οἱ μέγα ἄστου κατὰ ξανθοῦ Ἀκράγαντος  
 ναίετ' ἀν' ἄκρα πόλεος, ἀγαθῶν μελεδήμονες ἔργων,  
**ξείνων αἰδοῖσι λιμένες, κακότητος ἄπειροι,**  
 χαίρετ'· ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός  
 5 πωλεῦμαι μετὰ πᾶσι τετιμένος, ὥσπερ ἕοικα,  
 ταινίαις τε περίστεπτος στέφασίν τε θαλείοις.  
 τοῖσιν ἄμ' ἄν ἴκωμαι ἐς ἄστεα τηλεθάοντα,  
 ἀνδράσιν ἠδὲ γυναιξί, σεβίζομαι· οἱ δ' ἄμ' ἔπονται  
 μυρίοι ἐξερέοντες, ὄπη πρὸς κέρδος ἀταρπός,  
 10 οἱ μὲν μαντοσυνέων κεχρημένοι, οἱ δ' ἐπὶ νούσων  
 παντοίων ἐπύθοντο κλυεῖν εὐηκέα βάζιν,  
**δηρὸν δὴ χαλεπήσι πεπαρμένοι <ἀμφ' ὀδύνησιν>.**

Anmerkung 4: Nur die fett gedruckten Zeilen des Fragments wurden in der Stephanus-Ausgabe gefunden.

αὐτὰρ ἐγὼ παλίνορσος ἐλεύσομαι ἐς πόρον ὕμνων,  
 τὸν πρότερον κατέλεξα, λόγου λόγον ἐξοχετεύων,  
 κείνον· ἐπεὶ Νεῖκος μὲν ἐνέρτατον ἴκετο βένθος  
 5 δίνης, ἐν δὲ μέσῃ Φιλότης στροφάλιγγι γένηται,  
 ἐν τῇ τάδε πάντα συνέρχεται ἔν μόνον εἶναι,  
 οὐκ ἄφαρ, ἀλλὰ θελημὰ συνιστάμεν' ἄλλοθεν ἄλλα.  
 τῶν δὲ τε μισγομένων χεῖτ' ἔθνεα μυρία θνητῶν (?)·  
 πολλὰ δ' ἄμεικτ' ἔστηκε κεραιομένοισιν ἐναλλάξ.  
 ὅσσ' ἔτι Νεῖκος ἔρυκε μετάρσιον· οὐ γὰρ ἀμεμφέως  
 10 τῶν πᾶν ἐξέστηκεν ἐπ' ἔσχατα τέρματα κύκλου,  
 ἀλλὰ τὰ μὲν τ' ἐνέμιμνε μελέων τὰ δὲ τ' ἐξεβεβήκει.  
 ὅσσον δ' αἰὲν ὑπεκπροθέοι, τόσον αἰὲν ἐπήει  
 ἠπιόφρων Φιλότητος ἀμεμφέος ἄμβροτος ὀρμή·  
**αἶψα δὲ θνήτ' ἐφύοντο, τὰ πρὶν μάθον ἀθάνατ' εἶναι,**  
 15 **ζωρὰ τε τὰ πρὶν ἄκρητα διαλλάξαντα κελεύθους.**  
 τῶν δὲ τε μισγομένων χεῖτ' ἔθνεα μυρία θνητῶν,  
 παντοίαις ιδέησιν ἀρηρότα, θαῦμα ιδέσθαι.

Anmerkung 5: Die fett gedruckten Zeilen des Fragments sind in der Stephanus-Ausgabe nicht zu sehen. Der Anfang und das Ende des Fragments sind auf der Seite 25 zu sehen. Auf der Seite 24 gibt es darüber hinaus ein Stück des Fragments.

ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν,  
**αἰδίων, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὄρκοις·**  
 εὐτέ τις ἀμπλακίησι φόνω φίλα γυῖα μίηνη,  
 <νεῖκεῖ θ' > ὅς κ(ε) ἐπίορκον ἀμαρτήσας ἐπομόσση,  
 5 δαίμονες οἴτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο,  
 τρίς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάγησθαι,  
**φυομένους παντοῖα διὰ χρόνου εἶδεα θνητῶν**  
**ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους.**  
 αἰθέριον μὲν γὰρ σφε μένος πόντονδε διώκει,  
 10 πόντος δ' ἐς χθονὸς οὐδας ἀπέπτυσσε, γαῖα δ' ἐς αὐγὰς  
 ἠελίου φαέθοντος, ὃ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίναις·  
 ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες.  
 τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης,  
**νεῖκεῖ μαινομένω πίσυρος.**

Anmerkung 6: Nur die fett gedruckten Zeilen des Fragments wurden in der Stephanus Ausgabe gefunden.

- ἦν δέ τις ἐν κείνοισιν ἀνὴρ περιώσια εἰδώς,  
**δς δὴ μήκιστον πραπίδων ἐκτίσατο πλοῦτον,**  
 παντοίων τε μάλιστα σοφῶν <τ' > ἐπιήρανος ἔργων·  
 ὁππότε γὰρ πάσησιν ὀρέξαιτο πραπίδεσσιν,  
 5 ῥεῖ' ὅ γε τῶν ὄντων πάντων λεύσσεσκεν ἕκαστον  
 καί τε δέκ' ἀνθρώπων καὶ τ' εἴκοσιν αἰώνεσσιν.

Anmerkung 7: Beide Fragmente sind in der Stephanus Ausgabe komplett wiedergegeben. Laut DK Klassifizierung gehören sie jedoch zu den unechten Fragmenten von Empedokles.

Anmerkung 8: Nur die fettgedruckten Zeilen sind in der Stephanus-Ausgabe zu finden.

- ὡς δ' ὅτε τις πρόοδον νοέων ὠπλίσσατο λύχνον  
 χειμερίην διὰ νύκτα, πυρὸς σέλας αἰθομένοιο,  
 ἄψας παντοίων ἀνέμων λαμπτήρας ἀμοργούς,  
 οἷ τ' ἀνέμων μὲν πνεῦμα διασκιδνᾶσιν ἀέντων,  
 5 φῶς δ' ἕξω διαθρῶσκον, ὅσον παναώτερον ἦεν  
 λάμπεσκεν κατὰ βηλὸν ἀπειρέσιν ἀκτίνεσσιν·  
**ὡς δὲ τότ' ἐν μῆνιγξιν ἐεργμένον ὠγύγιον πῦρ**  
**λεπτῆσιν <τ' > ὀθόνησι λοχάζετο κύκλοπα κούρην,**  
 <αἰ > χοάνησι δίαντα τετρήατο θεσπεσίησιν.  
 10 **αἰ δ' ὕδατος μὲν βένθος ἀπέστεγον ἀμφιναέντος,**  
 πῦρ δ' ἕξω διέεσκον, ὅσον ταναώτερον ἦεν.

## b) Xenophanes

Der zweite Vorsokratiker, der bei Stephanus vorkommt, ist Xenophanes. Die echten Fragmente, die veröffentlicht worden sind, sind die Fragmente: DK B 1, 2, 6, 7, 11, 12, 14, 15, 18, 23, 27, 33, 34.

Numm.	Quelle	Stephanus Seite	Diels-Kranz-Ausgabe	Kommentar
1	Ex Sexto philosopho	Steph. S. 35	B 34 (Bd. I, S. 137)	Komplett
2 a	Ex eodem	Steph. S. 36	B 23 (Bd. I, S. 135)	Komplett
2 b			B 14 (Bd. I, S. 132)	
2 c			B 15 (Bd. I, S. 132/133)	
3	Ex Sexto philosopho	Steph. S. 36	B 27 (Bd. I, S. 135)	Komplett
4	Ex eodem	Steph. S. 36	B 33 (Bd. I, S. 136)	Komplett
5	Ex eodem	Steph. S. 36	B 11 (Bd. I, S. 132)	Komplett
6	Ex eodem	Steph. S. 37	B 12 (Bd. I, S. 132)	Komplett
7	Ex Stobaeo	Steph. S. 37	B 18 (Bd. I, S. 133)	Komplett
8	Ex. Athenaeo	Steph. S. 37/38	B 2 (Bd. I, S. 128/129)	Komplett
9	Ex eodem	Steph. S. 38/39	B 1 (Bd. I, S. 126/128)	Komplett
10	Ex eodem	Steph. S. 39	B 6 (Bd. I, S. 130)	Komplett
11	Ex. Diogene Laertio	Steph. S. 39	B 7 (Bd. I, S. 130/131)	Komplett

### c) Parmenides

Die Fragmente Parmenides', die in Stephanus vorkommen, sind: B 1, 2, 4, 7, 8, 10, 13, 14, 15, 16.

Numm.	Quelle	Seite	Diels-Kranz-Ausgabe	Kommentar
<b>1</b>	Ex Sexto Philosopho / Ex Proclo in Plat.	Steph. S. 41/42	B 1 (Bd. I, S. 228f.)	vgl. Anmerkung 1
<b>2</b>	Ex Sexto Philosopho	Steph. S. 42/43	B 7 (Bd. I, S. 234f.)	vgl. Anmerkung 2
<b>3</b>	Ex Clemente	Steph. S. 43	B 10 (Bd. I, S. 241)	Komplett
<b>4</b>	Ex eodem	Steph. S. 44	B 4 (Bd. I, S. 232)	Komplett
<b>5</b>	Ex eodem Clemente & Plutarcho / Ex Platone	Steph. S. 44	B 8 (Bd. I, S. 235/236)	vgl. Anmerkung 3
<b>6</b>	Ex eodem	Steph. S. 44	B 13 (Bd. I, S. 243)	Komplett
<b>7</b>	Ex Plutarcho	Steph. S. 45	B 15 (Bd. I, S. 244)	Komplett
<b>8</b>	Ex eodem	Steph. S. 45	B 14 (Bd. I, S. 243)	Komplett
<b>9</b>	Ex Proclo in Plat.	Steph. S. 45/46	B 2 (Bd. I, S. 231)	Komplett
<b>10</b>	Ex Teofrasto	Steph. S. 46	B 16 (Bd. I, S. 244)	Komplett

Anmerkung 1: Die fett gedruckten Zeilen befinden sich nicht in der Stephanus-Ausgabe und die Zeilen 29/30 werden auf der Seite 45 (Ex Proclo Plat.) wiederholt.

- 1 ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι,  
πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι  
δαίμονες, ἢ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα·  
τῇ φερόμην· τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι
- 5 ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἠγεμόνευον.  
ἄξων δ' ἐν χνοίησιν ἴει σύριγγος αὐτῆν  
αἰθόμενος (δοιοῖς γὰρ ἐπέιγετο δινωτοῖσιν  
κύκλοις ἀμφοτέρωθεν), ὅτε στερχοῖατο πέμπειν  
Ἥλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός,
- 10 εἰς φάος, ὡσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.  
ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἥματός εἰσι κελεύθων,  
καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·  
αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις·  
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.
- 15 τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν.  
πέισαν ἐπιφραδέως, ὡς σφιν βαλανωτὸν ὄχηα  
ἀπτερέως ὥσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων  
χάσμι' ἀχανές ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους  
ἄξονας ἐν σύριγγιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι
- 20 γόμφους καὶ περόνησιν ἀρηρότε· τῇ ῥα δι' αὐτέων  
ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἄρμα καὶ ἵππους.  
καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ  
δεξιτερὴν ἔλεν, ὦδε δ' ἔπος φάτο καί με προσηύδα·  
ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἠνιόχοισιν,
- 25 ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ,  
χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι  
τήνδ' ὁδόν (ἢ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν),  
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι  
ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ
- 30 ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης.  
**ἀλλ' ἔμης καὶ ταῦτα μαθήσαιο, ὡς τὰ δοκοῦντα  
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα**

Anmerkung 2: Die fett gedruckte Zeile wurde in der Stephanus-Ausgabe nicht gefunden.

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἐόντα·  
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νοήμα  
μηδέ σ' ἔθος πολῦπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,  
νωμῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσαν ἀκουήν  
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολὺδῆριν ἔλεγχον

Anmerkung 3: Nur die fett gedruckten Zeilen des Fragments sind in der Stephanus-Ausgabe zu sehen.

- ἔξ ἐμέθεν ῥηθέντα. μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο  
λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι  
**πολλὰ μάλ', ὡς ἀγέννητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,**  
**ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἢδ' ἀτέλεστον·**  
5 οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,  
ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;  
τῆ πόθεν αὐξηθέν; οὐδ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσσω  
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν  
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἂν μιν καὶ χρέος ὦρσεν  
10 ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῶν;  
οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἐστιν ἢ οὐχί.  
οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστις ἰσχύς  
γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι  
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,  
15 ἀλλ' ἔχει· ἢ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν·  
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὡς περ ἀνάγκη,  
τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀηληθῆς  
ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.  
πῶς δ' ἂν ἔπειτ' ἀπόλοιτο ἐόν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο;  
20 εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ(ι), οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.  
τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.  
οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ὁμοῖον·  
οὐδέ τι τῆ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,  
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.  
25 τῷ ξυνεχῆς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.  
αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν  
ἔστιν ἀναρχον ἄπαστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος  
τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθῆς.  
ταυτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται  
30 χοῦτως ἔμπεδον αὐθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη  
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει,  
οὔνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·  
ἔστι γὰρ ἐπιδευές· [μὴ] ἐὸν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.  
ταυτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὔνεκεν ἔστι νόημα.  
35 οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἔστιν,  
εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται  
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν  
οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ(α) ἔσται,  
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,  
40 γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί,  
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν.  
αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί  
**πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,**  
**μεσσοθέν ἰσοπαλές πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον**  
45 **οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆ ἢ τῆ.**  
οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἔστι, τό κεν παῦοι μιν ἰκνεῖσθαι  
εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὸν ἔστιν ὅπως εἶη κεν ἐόντος

- τῆ μᾶλλον τῆ δ' ἦσσαν, ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ἄσυλον·  
οἱ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.  
50 ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα  
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας  
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.  
μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·  
55 τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν – ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν –  
τάντια δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο  
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῆ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,  
ἥπιον ὄν, μέγ' [ἀραιὸν] ἐλαφρόν, ἔωυτῷ πάντοσε τωυτόν,  
τῷ δ' ἐτέρῳ μὴ τωυτόν· ἀτὰρ κάκεῖνο κατ' αὐτό  
τάντια νύκτ' ἄδαῃ, πυκινὸν δέμας ἀμβριθές τε.  
60 τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἔοικότα πάντα φατίζω,  
ὡς οὐ ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσση

## d) Heraklit

Heraklit ist der vorletzte Vorsokratiker, dessen Fragmente in der Stephanus-Ausgabe vorkommen. Stephanus widmet darüber hinaus zahlreiche Kommentierungen den biographischen Fakten des Lebens Heraklits (s. 142 bis 147). Die Fragmente Heraklits, die in der Stephanus-Ausgabe vorkommen, sind : A 16, A1, B 1, 2, 5, 17, 18, 20, 21, 25, 27, 30, 31, 34, 36, 40, 41, 42, 44, 49 a, 51, 62, 76, 87, 88, 92, 93, 97, 99, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 121.

Numm.	Quelle	Seite	Diels-Kranz Ausgabe	Kommentar
1	Ex Sexto Philosopho	Steph. S. 129f.	A 16 (Bd. I, S. 147/148)	vgl. Anmerkung 1
2 a	Ex eodem Paulo post	Steph. S. 130	B 1 (Bd. I, S. 150)	Komplett
2 b		Steph. S. 130	B 2 (Bd. I, S. 151)	Komplett
3	Ex Clemente Alex.	Steph. S. 131	B 36 (Bd. I, S. 159)	Komplett
4 a	Ex eodem	Steph. S. 132	B 30 (Bd. I, S. 157/158)	Komplett
4 b			B 31 (Bd. I, S. 158)	Komplett
5	Ex eodem	Steph. S. 132	B 5 (Bd. I, S. 151/152)	vgl. Anmerkung 2
6	Ex eodem	Steph. S. 133	B 17 (Bd. I, S. 155)	Komplett
7	Ex Clemente & Theodoretō	Steph. S. 133	B 18 (Bd. I, S. 155)	Komplett
8	Ex eodem Clemente	Steph. S. 133	B 20 (Bd. I, S. 155)	Komplett
9	Ex eodem	Steph. S. 134	B 21 (Bd. I, S. 156)	Komplett
10	Ex Clemente & Theodoretō	Steph. S. 134	B 34 (Bd. I, S. 159)	Komplett
11	Ex iisdem	Steph. S. 134	B 25 (Bd. I, S. 156)	Komplett
12	Ex Theodoretō	Steph. S. 134	B 27 (Bd. I, S. 157)	Komplett
13 a	Ex Diogene Laertio	Steph. S. 134	A1 (beinhaltet)	vgl. Anmerkung 1
13 b			B 40 (Bd. I, S. 160)	Komplett
13 c			B 41 (Bd. I, S. 160)	Komplett
13 d			B 42 (Bd. I, S. 160)	Komplett
14	Ex eodem Diogene	Steph. S. 135	B 44 (Bd. I, S. 160)	Komplett
15	Ex libro de allegoriis Homericis, qui sub Heraclitis Pontici nomine editus est.	Steph. S. 135	B 121 (Bd. I, S. 178)	vgl. Anmerkung 3
16	Ex eodem Heraclide	Steph. S. 135	B 62 (Bd. I, S. 164)	Komplett
17 a	Ex Stobaeo, titulo: Περὶ	Steph. S. 136	B 49a (Bd. I S. 161)	Komplett
17 b	Φρονήσεως.		B 108 (Bd. I, S. 175)	Komplett
18	Ex eodem Stobaeo ibidem.	Steph. S. 136	B 109 (Bd. I, S. 175)	Komplett
19 a	Ibidem.	Steph. S. 136	B 110 (Bd. I, S. 175)	Komplett
19 b			B 111 (Bd. I, S. 175)	Komplett
19 c			B 112 (Bd. I, S. 176)	Komplett
19 d			B 113 (Bd. I, S. 176)	Komplett
20	Ex titulo. Περὶ	Steph. S. 137	B 114 (Bd. I, S. 176)	Komplett
			B 107 (Bd. I, S. 175)	Komplett

	ἀφροσύνης			
21 a	Ex titulo. Περί	Steph. S. 137	B 116 (Bd. I, S. 176)	Komplett
21 b	σωφροσύνης		B 117 (Bd. I, S. 177)	Komplett
21 c			B 118 (Bd. I, S. 177)	Komplett
22	Ex Plutarchi	Steph. S. 137	B 76 (Bd. I, S. 168)	vgl. Anmerkung 4
23	Ex eodem	Steph. S. 137	B 88 (Bd. I, S. 170)	Komplett
24	Ex eodem.	Steph. S. 137	B 51 (Bd. I, S. 162)	vgl. Anmerkung 5
25	Ex eodem	Steph. S. 138	B 92 (Bd. I, S. 172)	Komplett
26	Ex eodem	Steph. S. 138	B 93 (Bd. I, S. 172)	Komplett
27	Ex eodem	Steph. S. 138	B 99 (Bd. I, S. 173)	Komplett
28	Ex eodem	Steph. S. 138	B 87 (Bd. I, S. 170)	Komplett
29	Ex eodem	Steph. S. 139	B 97 (Bd. I, S. 173)	Komplett

Anmerkung 1: Dieses Fragment in der Stephanus-Ausgabe (= DK A16) beinhaltet die Fragmente DK B1, B2 und B121.

Anmerkung 2: Nur die fett gedruckten Worte des Fragments sind in der Stephanus-Ausgabe zu sehen.

καθαίρονται δ' ἄλλω αἵματι μαινόμενοι οἶον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ ἀπονίζοιτο. μαίνεσθαι δ' ἂν δοκοίη, εἴ τις αὐτὸν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιέοντα. **καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὐχονται, ὀκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο**, οὐ τι γινώσκω θεοὺς οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσι.

Anmerkung 3: Am Anfang des Fragments wurde die Reihenfolge der Begriffe gewechselt (θεοὶ θνητοὶ τ' ἀνθρώποι, ἀθάνατοι...) Was fett gedruckt worden ist, wurde in der Stephanus-Ausgabe nicht gefunden.

ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, **τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες**.

Anmerkung 4: Nur die fett gedruckten Worte des Fragments sind in der Stephanus-Ausgabe zu sehen.

ζῆ πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἀῆρ ζῆ τὸν πυρὸς θάνατον, ὕδωρ ζῆ τὸν ἀέρος θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος. **πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις, καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις**. ὅτι γῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι καὶ ὕδατος θάνατος ἀέρα γενέσθαι καὶ ἀέρος πῦρ καὶ ἔμπαλιν.

Anmerkung 5: Nur die fett gedruckten Worte des Fragments sind in der Stephanus-Ausgabe zu sehen.

καὶ ὅτι τοῦτο οὐκ ἴσασι πάντες οὐδὲ ὁμολογοῦσιν, ἐπιμέμφεται ὧδέ πως· οὐ ξυνιαῖσιν ὅπως διαφερόμενον ἔωυτῷ ὁμολογέει· **παλίντροπος ἀρμονίη ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης**.

## LEBENS LAUF

## 1. Zur Person

Name dos Santos Gomes  
 Vorname Márcio  
 Geburtsdatum 10.07.1972  
 Geburtsort Rio de Janeiro, Brasilien

## 2. Ausbildung

1977-1989 Grundschule und Gymnasium - Colégio Professor Monteiro Barbosa/RJ  
 1990 Am 08. und 09. Februar dieses Jahres - Abitur (Port. Vestibular)  
 1990-1994 Studium der Germanistik und Romanistik (Portugiesische und Deutsche Sprach- und Literaturwissenschaft) an der UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro) – Bakkalaureat und Lehramt (Nach einem Jahr Referendariat im Gymnasium Cap/UFRJ – Habilitação em Língua e Literatura Portuguesa e Língua e Literatura Alemã) Entpricht dem deutschen Zweiten Staatsexam.  
 Studium der Philosophie an der UFRJ. Bakkalaureat und Lehramt (Nach einem Jahr Referendariat Colégio Pedro II/RJ – Habilitação em Filosofia) Entpricht dem deutschen Zweiten Staatsexam.  
 1994-1998 Nach Aufnahmeprüfung konsekutives Magisterstudium in Literaturwissenschaft (Poetik) an der UFRJ als Stipendiat des 'Conselho Nacional para o desenvolvimento Científico e Tecnológico' (CNPq)  
 1998 Am 14/12/1998 nach öffentlicher Verteidigung der Magisterarbeit betitelt "Hyperion – a totalidade e o caminho" Absolvierung des Magistertitels (M.Sc.)  
 2000 Anfang der Promotion im Fachbereich Germanistischer Literaturwissenschaft an der Friedrich-Schiller-Universität Jena als Stipendiat des DAAD.

## 3. Wissenschaftliche Tätigkeit während des Studiums

1991-1992 Forschungsstipendiat des 'Conselho Nacional para o Desenvolvimento Científico e Tecnológico' (CNPq) im Projekt 'Atlas etnolinguístico dos falares dos Pescadores do Rio de Janeiro' (APERJ) – eine phonetische-lexikographische Forschung der Fischersprache mit ethnographischem Charakter im Bundesland Rio de Janeiro, Brasilien.  
 1992-1993 Studentische Hilfskraft für Deutsche Sprache an der 'Kulturabteilung' der Faculdade de Letras/UFRJ

Jena, den 13. Februar 2004.

### Ehrenwörtliche Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass mir die Promotionsordnung der Philosophischen Fakultät der FSU bekannt ist. Ferner erkläre ich gemäß § 4.3 der oben erwähnten Promotionsordnung, dass ich die vorliegende Dissertation ohne unzulässige Hilfe Dritter und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe. Die aus anderen Quellen direkt oder indirekt übernommenen Informationen sind unter Angabe der Quellen gekennzeichnet. Ich ebenfalls nicht die entgeltliche Hilfe von Vermittlungs- bzw. Beratungsdiensten in Anspruch genommen. Niemand hat von mir unmittelbar oder mittelbar geldwerte Leistungen für Arbeiten erhalten, die im Zusammenhang mit der vorliegenden Dissertation stehen. Die Arbeit wurde außerdem weder im In- oder Ausland in gleicher oder ähnlicher Form einer anderen Prüfungsbehörde oder in einer anderen Universität vorgelegt.

Jena, den 13. Februar 2004.