

Der freie Gebrauch des Eigenen
Zur Konzeption von Bildung und ästhetischer
Erziehung bei Friedrich Hölderlin

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung des Doktorgrades
der Philosophie des Fachbereiches 05
der Justus-Liebig-Universität Gießen

vorgelegt von

Koji OTA

aus Saitama-Japan

2015

Dekan/in: Prof. Dr. Huber

1.Berichterstatter/in: Prof. Dr. Kurz

2.Berichterstatter/in: Prof. Dr. Jacob

Tag der Disputation: 30. 4. 2013

Inhalt

Einleitung: Hölderlin und der kulturelle Leitbegriff der „Bildung“ im 18. Jahrhundert.....	3
1. Erziehung und Bildung bei Hölderlin	
1.1. Hölderlin als Hofmeister.....	26
1.2. Hölderlins gescheiterte pädagogische Erfahrung.....	30
1.3. Hölderlins Reflexion über seine Lehrtätigkeit und sein pädagogisches Programm.....	34
1.4. Ästhetische Erziehung und Bildung.....	37
2. Bildung – Bildungstrieb	
2.1. Konzeption der „Lebenskraft“ in der naturwissenschaftlichen Diskussion im 18. Jahrhundert.....	42
2.2. Soemmerrings Konzeption von „Gehirnflüssigkeit“ und „Seelenorgan“ und Hölderlin.....	50
2.3. Konzeption von „Bildungstrieb“ bei Blumenbach und seinen Zeitgenossen.....	54
2.4. Hölderlins Konzeption von „Bildungstrieb“.....	59
3. Trieb, Hemmung, Vergeistigung	
3.1. Die Aufwertung des „Triebes“ und der Sinnlichkeit im 18. Jahrhundert.....	72
3.2. Gnoseologie des Dunklen im 18. Jahrhundert und Hölderlin.....	77
3.3. Herders Auffassung über die Kräfte von „Anziehung und Zurückstoßung“.....	84
3.4. Fichtes Konzeption des Strebens und Hölderlin.....	89
3.5. Trieblehre in Hölderlins <i>Hyperion</i>	98
3.6. Die Konzeption der Bildung als exzentrische Bahn.....	101
3.7. Kraft, Trieb, Hemmung.....	109
4. Bildung als Strom	
4.1. Hölderlins Konzeption des „Stromgeistes“.....	115
4.2. Der Rhein und die exzentrische Bahn der Bildung.....	124
5. Bildungskonzeption und Briefkonzeption bei Hölderlin	
5.1. Der Wandel des Kommunikationsraums und die Entstehung der Briefkultur im 18. Jahrhundert.....	133

5.2. Der Brief als geistiges Kommunikationsmedium: Hölderlins Briefkonzeption.....	139
5.3. Die Funktion der Briefform im Roman <i>Hyperion</i>	143
5.4. Der Brief und die ästhetische Erziehung	149
Exkurs: <i>Hyperion</i> als Bildungsroman?	155
6. Liebeskonzeption und Bildungskonzeption in <i>Hyperion</i>	
6.1. Hölderlins Liebeskonzeption und Diotima.....	158
6.2. Liebe als Sympathie und Intimität: Semantik der Liebe im 18. Jahrhundert.....	176
6.3. Hyperions Idealisierung der Frau.....	181
6.4. Diotimas Bildungsgang zur modernen Heldin und Hyperions Bildungsgang zum Dichter.....	191
7. Das Eigene und das Andere in Hölderlins Bildungskonzeption	
7.1. Vorstellungen von „Orient“ und „Okzident“ im 18. Jahrhundert.....	196
7.2. Klimatheorie im 18. Jahrhundert.....	202
7.3. Hölderlins „imaginative geography“	206
7.4. Bildung durch die Offenheit gegenüber dem Anderen: Hölderlins Konzeption der kulturellen Hybridität.....	212
Schluss	222
Literaturverzeichnis	231

Siglen

- StA Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe*. 15 Bde. Hrsg. von Friedrich Beißner. Stuttgart 1943-1985.
- KA Ders.: *Sämtliche Werke und Briefe*. 3 Bde. Hrsg. von Jochen Schmidt. Frankfurt a. M. 1992-1994.
- MA Ders.: *Sämtliche Werke und Briefe*. 3 Bde. Hrsg. von Michael Knaupp. München 1992/93.

Einleitung: Hölderlin und der kulturelle Leitbegriff der „Bildung“ im 18. Jahrhundert

Der Historiker Reinhart Koselleck nennt den Zeitraum zwischen circa 1770 und 1830 die „Sattelzeit“.¹ Sie umfasst die Übergangszeit zwischen früher Neuzeit und Moderne in Europa. In diesem Zeitraum erfuhr Europa „einen langfristigen und tiefgreifenden, manchmal plötzlich vorangetriebenen Erfahrungswandel“² in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft. Friedrich Hölderlins Geburtsjahr 1770 fällt eben auf den Anfang dieser europäischen Modernisierung.

Als eines der Kriterien der neuen Erfahrung in der europäischen Moderne nennt Koselleck die „Demokratisierung“.³ In den deutschen Staaten des ausgehenden 18. Jahrhundert lässt sich eine beginnende Auflösung der ständischen Welt beobachten. Im Feudalismus wurden die Unterschiede zwischen den „privilegierten ritterlichen Kriegen“, den „in Abhängigkeit geratenen Bauern“, den „gewerblichen Berufen und den Klerikern“ erblich „eingefroren“.⁴ Folgt man Hans-Ulrich Wehler, dann bezeichnet der Begriff der Stände „nach Herrschaftsdifferentialen und Berufsfeldern, soziopolitischen Privilegien und soziokulturellen Prestigerängen bis hin zu den öffentlichen Kleiderordnungen scharf getrennte, im Personen-, Berufs-, Boden-, Gewerbe- und Heiratsrecht streng differenzierte Funktions- und Rechtsverbände“⁵.

In allen deutschen Staaten des ausgehenden 18. Jahrhunderts blieb die Struktur der Ständepyramide noch erhalten. Aber mit der Entstehung der „neuen Bürgerlichen“⁶ löste sich die ständische Welt allmählich auf. Diese neue Schicht wurde vom Bildungsbürgertum (z. B. Verwaltungsbeamten, Professoren, Gelehrten, Hofmeistern, Richtern, Ärzten, Schriftstellern usw.) und nicht zuletzt aber auch von der Bourgeoisie (Unternehmer, die Verlage, Manufakturen oder Banken betrieben) getragen.⁷ Aus ihnen setzte sich eine „Aufsteigerschicht“ zusammen, die sich „außerhalb der altständischen Sozialordnung“ bewegte⁸. Im Vergleich zu den alten Stadtbürgern, die von der

¹ *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland.* Hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze u. Reinhart Koselleck. Bd. 1, Stuttgart 1972, Einleitung von Koselleck, XIII-XXVII, hier XV.

² Ebd.

³ Vgl. a. a. O., XVI.

⁴ Hans-Ulrich Wehler: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte.* Bd. 1, Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur Defensiven Modernisierung der Reformära 1700-1815, München 1996, S. 133.

⁵ A. a. O., S. 133f.

⁶ A. a. O., S. 204.

⁷ Vgl. ebd.

⁸ Ebd.

„Unbeweglichkeit [...] innerhalb [ihres] eng begrenzten Horizonts“⁹ geprägt wurden und auf „vergangene Herrlichkeit nostalgisch fixiert“¹⁰ blieben, verstanden sich die neuen Bürger mit ihrer individuellen sozialen Mobilität als eine „neue ökonomische und gebildete Elite“¹¹.

Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843) stammte aus diesem sozialen Milieu. Er wurde am 20. März 1770 in Lauffen am Neckar geboren. Sein Vater Heinrich Friedrich Hölderlin (1736-1772) hatte die Jurisprudenz in Tübingen studiert und dann die Nachfolge seines Vaters als Klosterhofmeister in Lauffen angetreten. Hölderlins Mutter Johanna Christiana (1748-1828), geborene Heyn, stammte aus einer Pfarrersfamilie. Ihr Vater, Johann Andreas Heyn (1712-1772) war Pfarrer in Cleebronn. Im Jahr 1772, als Hölderlin zwei Jahre alt war, starb sein Vater. Seine Mutter heiratete zwei Jahre später Johann Christoph Gock (1748-1779). Hölderlins Stiefvater kam aus den bescheidenen Verhältnissen einer Lehrerfamilie. Gocks Vater war Schulmeister und seine Mutter war die Tochter eines Schulmeisters. Gock war zunächst Schreiber, betrieb dann einen Weinhandel und wurde 1776 Bürgermeister in Nürtingen. Er konnte nicht aufgrund seines sozialen Standes, sondern dank des beträchtlichen Erbes seiner Frau rasch sozial aufsteigen.¹² So gesehen, gehört Hölderlins Familie zu den neuen Bürgerlichen. Er besaß sogar zu Lebzeiten des Stiefvaters Gock insgesamt 4300 Gulden als Vermögen aus dem Erbe seines Vaters und seiner Tante.¹³ In Nürtingen dürfte Hölderlin sich daher seiner sozialen Position als eines Kindes der bürgerlichen Oberschicht, die in wohlhabenden Verhältnissen lebte, bewusst gewesen sein.¹⁴

Von 1784 bis 1786 ging Hölderlin in die niedere Klosterschule Denkendorf, von 1786 bis 1788 in die höhere Klosterschule Maulbronn. In den Klosterschulen traf er auf Schüler mit unterschiedlichem sozialem Hintergrund. Er selbst war Stipendiat des Herzogs von Wittemberg.¹⁵ Bei der Vergabe der herzoglichen Stipendien ging es nicht um „Vermögen und Stand der Familie“, sondern um „die Leistung der Schüler“.¹⁶ Der Stipendiat war

⁹ A. a. O., S. 203.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Carola Groppe: *Lebenslauf im Zeichen der Bürgerlichkeit? Erziehung, Bildung und Sozialisation in Friedrich Hölderlins Leben*. In: *Hölderlin-Jahrbuch* (=HJb). Begründet von Friedrich Beißner und Paul Kluckhohn. Im Auftrag der Hölderlin-Gesellschaft. Hrsg. von Michael Franz, Ulrich Gaier und Martin Vöhler. Bd. 36, 2008-2009, Tübingen 2009, S. 9-29, hier S. 12.

¹² Zur Biographie Hölderlins und seiner Familie in Lauffen und Nürtingen vgl. Valérie Lawitschka: *Kloster – Stift – Beruf*. In: *Hölderlin-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Hrsg. von Johann Kreuzer. Weimar 2002, S. 20-30; Barbara Vopelius-Holtzendorff: *Familie und Familienvermögen Hölderlin-Gock. Vorstudie zur Biographie Friedrich Hölderlins*. In: HJb 22, 1980-1981, S. 333-356.

¹³ Vgl. Barbara Vopelius-Holtzendorff a. a. O., S. 350.

¹⁴ Groppe: *Lebenslauf im Zeichen der Bürgerlichkeit?*, S. 14.

¹⁵ Vgl. Lawitschka: *Kloster – Stift – Beruf*, S. 21.

¹⁶ Groppe: *Lebenslauf im Zeichen der Bürgerlichkeit?*, S. 16.

verpflichtet, nach dem Abschluss der Ausbildung im Pfarr- oder Lehramt tätig zu sein.¹⁷ Wer sich aus dieser Verpflichtung lösen wollte, der musste das Stipendium zurückzahlen.¹⁸ Wegen seiner wohlhabenden Verhältnisse und seines ererbten Vermögens hatte Hölderlin trotz dieser Verpflichtung die Aussicht, eine andere Laufbahn einzuschlagen und nicht im Pfarramt tätig zu sein.¹⁹ Für die Schüler aus bescheidenen Verhältnissen bedeutete das Pfarramt „einen sozialen Ausstieg“, aber das war für Hölderlin eine „keineswegs verlockende Perspektive“, sondern „in seinem Bewußtsein eine Beschränkung seiner Möglichkeiten“²⁰. Hölderlins Mutter wollte aber aus ihrem erstgeborenen Sohn einen Pfarrer machen. Ihrem Wunsch lagen die „Begrenzungen der ständischen Lebenswelt des 18. Jahrhunderts“²¹ zugrunde. In seinem Brief an seine Mutter vom 30. Januar 1797 schreibt Hölderlin, dass er sich eher „zum Erzieher als zum Predigtamt“ berufen fühle. (KA III, B 135, S. 256, Z. 3f.) Er meint, dass das Lehramt „bei den jetzigen Zeiten wirksamer, als Predigtamt“ sei. (A. a. O., Z. 9f.) In seinem Brief an seinen Bruder Karl in der ersten Hälfte des September 1793 äußert Hölderlin, dass das „heilige Ziel meiner Wünsche, und meiner Tätigkeit“ (a. a. O., B. 66, S. 109, Z. 31) darin liege, die „Keime von Aufklärung“ (a. a. O., Z. 26f.) zur „Bildung des Menschengeschlechts“ (a. a. O., Z. 28) auszubreiten und zu verstärken:

Ich liebe das Geschlecht der kommenden Jahrhunderte. [...] Diese Keime von Aufklärung, diese stillen Wünsche und Bestrebungen Einzelner zur Bildung des Menschengeschlechts werden sich ausbreiten und verstärken, und herrliche Fürchte tragen. Sieh! lieber Karl! dies ists, woran nun mein Herz hängt. Dies ist das heilige Ziel meiner Wünsche, und meiner Tätigkeit – dies, daß ich in unserm Zeitalter die Keime wecke, die in einem künftigen reifen werden. (A. a. O., Z. 19ff.)

In seinem Brief an Schiller um den 20. März 1794 formuliert Hölderlin, dass seine Ausgabe darin bestehe, sich an die Lehren Rousseaus im *Emile* anlehnend, seinen „Zögling zum *Menschen* zu bilden“:

Meinen Zögling zum *Menschen* zu bilden, das war und ist mein Zweck. Überzeugt, daß alle Humanität, die nicht mit andern Worten Vernunft heißt, oder auf diese sich genau bezieht, des Namens nicht wert ist, dacht' ich in meinem Zögling nicht frühe genug sein Edelstes entwickeln zu können. (A. a. O., B. 76, S. 127, Z. 12ff.)

¹⁷ Vgl. Lawitschka: *Kloster – Stift – Beruf*, S. 21.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Gruppe: *Lebenslauf im Zeichen der Bürgerlichkeit?*, S. 16f.

²⁰ A. a. O., S. 17.

²¹ A. a. O., S. 18.

Der Meinungsunterschied zwischen Mutter und Sohn spiegelt die soziale Situation im ausgehenden 18. Jahrhundert wider, in der „die Übergänge vom alten zum neuen Bürgertum fließend“ waren.²² Die sozialen Passagen erschienen „einerseits als Generationenphänomen innerhalb einer Familie, andererseits als Ablöseprozess alter Familien durch neue, aufgestiegene oder zugewanderte Familien.“²³

Infolge der Entwicklung der Wissenschaft und der aufklärerischen Rationalisierung im 18. Jahrhundert verlor die Religion allmählich ihre dominante Rolle, die sie bis weit über die Jahrhundertmitte für alle Sinngebungsfragen gespielt hatte. Siegfried J. Schmidt nennt drei Tendenzen der Wissenschaftsentwicklung und der Rationalisierung seit der Mitte des 18. Jahrhunderts: „(1) Der Aufstieg der explizit kontrollierten *experimentellen Methode*, ihre Vervollkommnung sowie ihre Anwendung auf immer weitere Bereiche wissenschaftlichen Handelns. (2) Verbunden damit die Verabschiedung der Spekulation zugunsten einer zunehmenden Verpflichtung auf *Empirie*. (3) Der Aufstieg der Geisteswissenschaften als historische Wissenschaften, in denen der Entwicklungsgedanke endgültig konzeptualisiert wurde, und – verbunden damit – die *Historisierung* wissenschaftlichen Wissens als ‚dialektisches‘ Pendant zum Glauben an die Verbindlichkeit und die unbegrenzten Erkenntnismöglichkeiten rationaler Wissenschaft.“²⁴ Mit der Wissenschaftsentwicklung wurde das transzendente Erklärungsmodell der Welt nach und nach durch ein empirisches Erklärungsmodell abgelöst. Andererseits wurde das wissenschaftliche Wissen durch das Konzept der „Entwicklung“ verzeitlicht. An die Stelle räumlicher Klassifikation trat eine Entwicklungsgeschichte in allen Wissenschaften:

„So löst die Krankengeschichte allmählich die Nosographie ab und läßt die Historizität von Krankheiten ins Bewußtsein treten; so wird in der Chemie (seit Lavoisier) die Rolle der Zeit in den chemischen Reaktionen entdeckt und damit auch hier ein Moment von Temporalisierung eingebracht. Die historische Philologie löst die allgemeine Grammatik ab; der Begriff der Arbeitszeit temporalisiert die Wirtschaftslehre; die Positivierung des Rechts verzeitlicht die Jurisprudenz, die über die Legalisierung von Rechtsänderungen nachzudenken beginnt [...].“²⁵

Aus religiösen und ständischen Ordnungen herausgelöst, machte das neue bürgerliche

²² Groppe: *Lebenslauf im Zeichen der Bürgerlichkeit?*, S. 12.

²³ Ebd.

²⁴ Siegfried J. Schmidt: *Die Selbstorganisation des Sozialsystems Literatur im 18. Jahrhundert*. Frankfurt a. M. 1989, S. 220.

²⁵ Schmidt: *Die Selbstorganisation des Sozialsystems Literatur*, S. 234.

Individuum, das immer vorwärtsdrängt und dem Neuen aufgeschlossen gegenübersteht, sich selbst zur letzten Legitimationsbasis. Hier entstand „ein neues Gefühl der Eigenverantwortung und der Autonomie“.²⁶ Die Fremdbestimmung wurde nun durch die Eigenbestimmung abgelöst und die Fremdkontrolle durch die Eigenkontrolle.²⁷

Die beginnende Auslösung der ständischen Gesellschaft führt zur Verstärkung der funktionalen Ausdifferenzierung der Gesellschaft. Luhmann ist der Auffassung, dass die vormoderne stratifikatorische Gesellschaft durch die soziale Hierarchie und die Rangdifferenz charakterisiert werde: „Die Einheit der Gesellschaft liegt in der Rangdifferenz, die nicht in Frage gestellt werden kann, ohne daß die Gesellschaft in Frage gestellt werden würde; und diese Differenz ermöglicht dann eine Regulation des Verhaltens für Alltags- und Notlagen.“²⁸ Die funktionale differenzierte Gesellschaft werde dagegen nicht nach dem Prinzip der durch Geburt bestimmten Rangdifferenz, sondern nach Funktion organisiert. Folgt man Krause, dann liegt für Luhmann die für eine moderne Gesellschaft überwiegende Form der funktionalen Differenzierung in der „funktionale[n] Gleichheit ungleicher Systeme“.²⁹ Die Gesellschaft bestehe aus auf je eigener Funktion spezialisierten Teilsystemen wie politischem System, rechtlichem System, wirtschaftlichem System, religiösem System, wissenschaftlichem System etc.³⁰ Groppe erklärt, die Verstärkung der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft mache somit „eine intensiviertere ‚Arbeit am Selbst‘ erforderlich“, die „sowohl ganz neue Momente der Freiheit als auch eine neue Integrations- und Sinndeutungsarbeit“ enthalte.³¹ Daraus entstehe eine „Möglichkeit und Notwendigkeit individueller Lebensplanung“³².

Luhmann geht davon aus, dass in der vormodernen Gesellschaft die Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe die Identität des Menschen bestimmt habe. In der funktional ausdifferenzierten Gesellschaft könne der Einzelne dagegen nicht mehr einem

²⁶ Jochen Schmidt: *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik. 1750-1945. Bd. 1, Von der Aufklärung bis zum Idealismus.* 2. Aufl., Darmstadt 1988, S. 6.

²⁷ Vgl. Rolf Grimminger: *Aufklärung, Absolutismus und bürgerliche Individuen. Über den notwendigen Zusammenhang von Literatur, Gesellschaft und Staat in der Geschichte des 18. Jahrhunderts.* In: *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart.* Bd. 3, Hrsg. von R. Grimminger. München 1980, S. 15-99, hier S. 22; Schmidt: *Die Selbstorganisation des Sozialsystems Literatur.* S. 99.

²⁸ Luhmann: *Das Problem der Epochenbildung und die Evolutionstheorie.* In: Hans Ulrich Gumbrecht / Ursula Link-Heer (Hrsg.) *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte.* Frankfurt a. M. 1985, S. 11-33, hier S. 22f.

²⁹ Vgl. Detlef Krause: *Luhmann-Lexikon. Eine Einführung in das Gesamtwerk von Niklas Luhmann.* 4., neu bearbeitete und erweiterte Aufl., Stuttgart 2005, S. 136.

³⁰ Vgl. ebd.

³¹ Groppe: *Lebenslauf im Zeichen der Bürgerlichkeit?*, S. 18.

³² Ebd.

gesellschaftlichen Teilsystem angehören, sondern müsse gleichzeitig verschiedene Rollen und Funktionen in verschiedenen Teilsystemen übernehmen.³³ Keine dieser Rollen oder Funktionen könne ihn aber ganz ausfüllen. Die Gesellschaft biete ihn „keinen Ort mehr, wo er als »gesellschaftliches Wesen« existieren kann.“³⁴ Die Identität des Individuums könne somit „nicht mehr durch Inklusion, sondern nur noch durch Exklusion definiert werden.“³⁵ Die Identität gründe nun in der Differenz zur gesellschaftlichen Rolle, also in der Individualität. Luhmann betrachtet die „Sattelzeit“, also die Übergangsperiode von der stratifikatorisch differenzierten Gesellschaft zur funktional differenzierten Gesellschaft als einen „historischen Augenblick“, in dem der Mensch gleichzeitig durch Inklusion und Exklusion definiert worden sei.³⁶ Der Einzelne sei somit nun als Gesellschaftswesen und Individuum zugleich, also als Vertreter einer Gattung und als ein einzigartiges Einzelwesen angesehen worden.

Je mehr Verantwortung für die „möglichst widerspruchsfreie Koexistenz und Balance im individuellen Lebensentwurf“ dem einzelnen Bürger selbst zugeschrieben wurde,³⁷ desto mehr wurde die Differenz zwischen Ich und Welt oder zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen thematisiert. Die Überwindung der Differenz zwischen Besonderem und Allgemeinem spielte nun „eine ebenso große Rolle wie die Steigerungsfähigkeit im Sinne von Perfectibilité und Selbstvervollkommnung.“³⁸ Das Ideal der Humanität im 18. Jahrhundert war „das Ideal eines Menschen, der sich schon als Individuum – das heißt also: durch die Betonung seiner als werthaft empfundenen Einzigartigkeit, durch Exklusion – bestimmt, der sich aber gleichzeitig noch nicht ohne Gesellschaftsbindungen denken kann.“³⁹

In *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) weist Jean-Jacques Rousseau darauf hin, dass der Mensch die Fähigkeit besitze, sich selbst mit Hilfe der Umwelt zu verbessern und zu vervollkommen. Rousseau nennt diese Fähigkeit „perfectibilité“ und betrachtet sie als dem Menschen eigentümliche Fähigkeit, die die Tiere nicht besitzen.⁴⁰ Infolge der allmählichen Durchsetzung des

³³ Vgl. Luhmann: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bd. 3, Frankfurt a. M. 1993, S. 158.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd.

³⁶ A. a. O., S. 208.

³⁷ Groppe: *Lebenslauf im Zeichen der Bürgerlichkeit?*, S. 20.

³⁸ Wilhelm Voßkamp: *Ein anderes Selbst. Bild und Bildung im deutschen Roman des 18. und 19. Jahrhunderts*. Essen 2004, S. 16.

³⁹ Jürgen Kost: *Individualität und Soziabilität. Überlegungen zum kulturgeschichtlichen Ort des Humanitätsideals Wilhelm von Humboldts und der Weimarer Klassik*. In: Volker C. Dörr / Michael Hofmann (Hrsg.): *„Verteufelt human“? Zum Humanitätsideal der Weimarer Klassik*. Berlin 2008, S. 15-29, hier S. 18.

⁴⁰ Vgl. Jean-Jacques Rousseau: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les*

Entwicklungsgedankens wurde der Mensch nicht mehr vom Sündenfallgedanken, sondern vom Rousseauschen Perfektibilitätskonzept her betrachtet. Der Charakter der menschlichen Natur wurde nun primär als geschichtlich kontingent und unbestimmt gesehen, daher auch als entwickelbar. Die Erkenntnis der Unbestimmtheit der menschlichen Natur zwang den Menschen zur Reflexion über sich selbst. Aber viele Bürger konnten sich „den neuen Wert- und Normenkanon und die geforderte Habitualisierung“ noch nur teilweise aneignen.⁴¹ In der „Sattelzeit“ zwischen 1770 und 1830 standen viele Bürger im „latente[n] Spannungsverhältnis zwischen dem neuen Anspruch auf individuelle Autonomie und den parallel erforderlichen neuen Anpassungsleistungen, das zu Problem führte.“⁴²

Mit der Durchsetzung des Entwicklungsgedankens, der Historisierung des wissenschaftlichen Wissens und der Erhöhung des Interesses für das Selbst taucht der Begriff der „Bildung“ als kultureller Leitbegriff auf. Das Wort „Bildung“ entstammt etymologisch dem althochdeutschen Wort „bildunga“ und dem mittelhochdeutschen Wort „bildungē“, welche beide Lehnübersetzungen des lateinischen Ausdrucks „imāginātiō“ sind.⁴³ Der lat. Ausdruck „imāginātiō“, die „Einbildung“, „Vorstellung“, „Phantom“ und „Traum“ usw. bedeutet, ist abgeleitet vom Wort „imāgo“ (Bild, Ahnenbild, Ebenbild, Schatten, Traumbild). Im *Deutschen Wörterbuch* von Jacob und Wilhelm Grimm steht z. B. der folgende Beispielsatz dafür, dass das Wort „Bildung“ ursprünglich im Sinne von Bild oder von Bildnis gebraucht wurde: „ich bit euch um des willen, des bildung ich da an dem creuz hab.“⁴⁴

Einer der Ursprünge des Begriffs „Bildung“ liegt eigentlich im theologischen Bedeutungsfeld. In der jüdisch-christlichen Tradition wird der Mensch als Ebenbild Gottes (imāgo dei) betrachtet.⁴⁵ In der *Genesis* des Alten Testaments heißt es:

Dann sprach Gott: Lasset uns Menschen machen nach unserm Bild und Gleichnis, und sie sollen herrschen über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über das Vieh und über die ganze Erde und über alles, was sich da regt auf der Erde. Da schuf Gott den Menschen.⁴⁶

hommes. In: Ders.: *Œuvres complètes*. Bd. III, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1964, S. 109-237, hier S. 142.

⁴¹ Groppe: *Lebenslauf im Zeichen der Bürgerlichkeit?* S. 24.

⁴² A. a. O., S. 24f.

⁴³ Hermann Paul: *Deutsches Wörterbuch*. 10. Aufl., Tübingen 2002, S. 172.

⁴⁴ Jacob u. Wilhelm Grimm: *Deutsches Wörterbuch*. Hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Leipzig 1854-1971, Bd. 2, Artikel: Bildung, Sp. 22.

⁴⁵ Vgl. Ernst Lichtenstein: Artikel: Bildung. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 1, Hrsg. von Joachim Ritter. Basel 1971, Sp. 922; Rudolf Vierhaus: Artikel: Bildung. In: *Geschichtliche Grundbegriffe*. Bd.1, Stuttgart 1972, S. 509f.

⁴⁶ *Das Buch Genesis*. 1. 26, 27. In: *Altes Testament*. Die heilige Schrift in deutscher Übersetzung.

Aus dieser *Genesis*-Stelle ist deutlich zu erkennen, dass der Mensch in der Bibel als Ebenbild Gottes dargestellt wird. Die „Bildung“ war ein zentraler Begriff für die spätmittelalterliche Mystik und für den Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts, die auf dem Gedanken basierten, dass der Mensch die göttliche Ebenbildlichkeit, die er infolge des Sündenfalls verloren habe, wieder gewinnen solle.⁴⁷ Mit dem Leitgedanken der Gottesebenbildlichkeit beschreibt der Vertreter der dominikanischen Mystik Meister Eckhart im Wortgeflecht des Bildes mit der Bildung den Weg zur Erkenntnis Gottes und somit zur Vereinigung mit Gott wie folgt:

Ich aber sage: »Wir werden ihn [=den Gott (K.O.)] erkennen recht so, wie er sich selbst erkennt« in dem Abbild, das einzig Bild Gottes und der Gottheit ist, der Gottheit indessen nur, insoweit sie der Vater ist. Recht, soweit wir *diesem* »Bild« (d. h. dem Sohn als »Bild« des Vaters) , in welchem »Bilde« alle »Bilder« ausgeflossen und herausgelassen sind, gleichen und in diesem »Bilde« widergebildet und gleich in das »Bild« des Vaters eingetragen sind, soweit er (=Gott) *das* in uns erkennt, so weit erkennen wir ihn so, wie er sich selbst erkennt.⁴⁸

In Eckharts mystischer Konzeption des Einbildens Gottes in die menschliche Seele spielten die Begriffe „Gestalt“ (*forma*) und „Gestaltung“ (*formatio*) eine große Rolle. Nach Grimms Wörterbuch hat das Wort „Bildung“ auch den „sinn von *forma*, *species*, *gestalt*, nicht nur der menschlichen, sondern auch der thierischen, und jeder andern natürlichen, dann auch *Gestaltung*.“⁴⁹ Die Bedeutung des Worts „Bildung“ umfasst somit sowohl einen Prozess (Gestaltung) als auch das Resultat eines Prozesses (Gestalt). Die „Gestaltung“ (*formatio*) bedeutet auch die „Umgestaltung“ (*transformatio*) im Sinne der Rückkehr des Menschen in das verlorene Paradies.⁵⁰ In diesem Zusammenhang meint der Begriff der Bildung auch die „Umbildung“, also „Umgestaltung“ des Menschen, indem er das verlorene Bild Gottes wiedergewinnt.⁵¹ In *Wahre Abbildung des inwendigen Christentums* verwendet der bedeutendste Vertreter des radikalen Pietismus, Gottfried Arnold, den Begriff „Bildung“ in diesem Sinne: „*also bildet erstlich die Gnade den Menschen* (245); die Seele müsse *wieder umgebildet und neu geboren werden* (250); *wir müssen zerstöret und entbildet werden, auf daß Christus in uns möge formieret, gebildet*

Bd.1, Hrsg. von Friedrich Nötscher. Würzburg 1955, S. 25.

⁴⁷ Vgl. Lichtenstein: Artikel: Bildung, Sp. 922.

⁴⁸ Meister Eckhart: *Werke*. Übers. u. hrsg. von Niklaus Largier. Bd. II., Frankfurt a. M. 1993, Predigt 70, S. 63.

⁴⁹ Jacob u. Wilhelm Grimm: Artikel: Bildung, Sp. 22.

⁵⁰ Vgl. Voßkamp: *Ein anderes Selbst*, S. 14.

⁵¹ Vgl. Rolf Selbmann: *Der deutsche Bildungsroman*. Stuttgart 1984, S. 1; Voßkamp ebd.

werden und allein in uns sein (250)“.⁵²

Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts wurde die „Bildung“ immer mehr als ein pädagogischer Begriff gebraucht. Hier macht sich der Einfluss des deutschen Pietismus deutlich bemerkbar.⁵³ Der Pietismus bereitete „mit seinem Rückzug aus der Welt in die Innerlichkeit des eigenen Ich, mit seinem Beharren auf der individuellen Aufschließung der Hl. Schrift eine moralische und emotionalisierte Bildungsauffassung“⁵⁴ vor. Friedrich Christoph Oettinger verstand „die Wirkung des Heiligen Geistes im Menschen als Bildung der Vielheit zur Einheit“.⁵⁵ In Klopstocks Epos *Der Messias* wird die mystisch-religiöse Konzeption der Bildung pädagogisch und ästhetisch ausgeweitet.⁵⁶ In diesem Epos wird der Messias als Erzieher des Menschen folgendermaßen mit leidenschaftlichem Ton dargestellt:

Wie er mit süßer geselliger Liebe sich ihnen eröffnet,
Wie er sie lehret, und bald mit mächtiger Rede den Eingang
Zu den hohen Geheimnissen zeigt, in menschlichen Bildern
Bald die unsterbliche Tugend, verklärer und fühlbarer zeigt,
Und dadurch ihr empfindendes Herz zu der Ewigkeit bildet.⁵⁷

In Klopstocks poetischer Vision erscheint die Bildung „als religiös-ästhetischer Erziehungsprozeß im Inneren des bildsamen Menschen“.⁵⁸ Klopstocks aufgeklärte Religiosität führt „einerseits zur praktischen Tätigkeit der Erziehung und des menschlichen Erziehers“ und „andererseits zur Aktivität der Selbstbildung, der Entwicklung des Individuums“.⁵⁹ Der moderne Bildungsbegriff entstand somit „durch die Säkularisierung mystisch-pietistischer Vorstellungen“.⁶⁰ Im Gegensatz zur atheistischen und materialistischen Tendenz der französischen Aufklärung findet die deutsche Aufklärung ohne offenen Bruch mit der Religion statt.⁶¹ In der deutschen Aufklärung „verschränken sich protestantische Religiosität und

⁵² Gottfried Arnold: *Wahre Abbildung des inwendigen Christentums*. 3. Aufl., Leipzig 1733. Zitiert nach Vierhaus: Artikel: Bildung, S. 510.

⁵³ Vgl. Vierhaus a. a. O., S. 511; Lichtenstein: Artikel: Bildung, Sp. 922f.

⁵⁴ Georg Bollenbeck: *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Frankfurt a. M. 1996, S. 104.

⁵⁵ Vgl. Vierhaus: Artikel: Bildung, S. 511.

⁵⁶ Vgl. Bollenbeck: *Bildung und Kultur*, S. 105.

⁵⁷ Friedrich Gottlieb Klopstock: *Der Messias*. Dritter Gesang, V. 115 f. In: Ders.: *Ausgewählte Werke*. Hrsg. von Karl August Schleiden. München 1962, S. 248.

⁵⁸ Bollenbeck: *Bildung und Kultur*, S. 105.

⁵⁹ Vgl. Vierhaus: Artikel: Bildung, S. 511.

⁶⁰ Bollenbeck: *Bildung und Kultur*, S. 105.

⁶¹ Vgl. ebd.

Aufklärungsbewegung.“⁶²

Als die Religion säkularisiert und mithin der bisher ins Jenseits projizierte Gott ins Diesseits zurückgeholt wurde, verstand man den Begriff der Bildung eher als „eine der Natur immanente Kraft“⁶³. Spinozas Gleichsetzung Gottes mit der Natur, „deus sive natura“, wurde in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zum neuen Natur-Verständnis der Gebildeten und der Dichter – von Lessing über Herder und Goethe bis zur Romantik. Während Lessing noch die Natur als Vernunftnatur verstand, wurde aber im Sturm und Drang und in der Romantik die Natur zum dynamischen und generativen Prinzip. Der säkularisierte Bildungsbegriff als eine der Natur immanente Kraft verband sich mit dem Entwicklungskonzept und der Selbstreflexion und tauchte in den verschiedenen kulturellen Disziplinen wie etwa in Literatur, Philosophie, Pädagogik und Naturwissenschaft auf.

Herder verherrlichte einerseits Spinozas Lehre, aber andererseits kritisierte er sie insofern, als sie den Begriff der Substanz, der Natur nur statisch konzipiere. Infolgedessen korrigierte er Spinozas Begriff der Substanz und fasste sie als Kraft. Herder war der Ansicht, alle Dinge der Welt seien nichts anderes als „Ausdrücke der göttlichen Kraft.“⁶⁴ Die Welt sei ein System der konkurrierenden und harmonisierenden Kräfte, die aus einem „Grunde aller Kräfte“⁶⁵ entstammen würden.

Herder betont, dass „Bildung“ nicht Erziehung, Lehre, sondern „lebendiges“ Wirken des Lehrenden und Aktivität des Sich-Bildenden“⁶⁶ sei. In seiner Schrift *Journal meiner Reise im Jahr 1768* erwähnte er, dass sich die menschliche Seele „nicht schriftlich [...], sondern lebendig, durch Bildung“ verbessere.⁶⁷ In seinen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* verstand er den Begriff „Bildung“ als „genesis“, die „eine Wirkung der inneren Kräfte“ sei.⁶⁸ Es kommt in Herders Konzeption der „Bildung“ eher auf das „Werk von Natur und Geschichte“ als auf das „Ergebnis bewußten, planmäßigen Tuns“ an.⁶⁹ In *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* im Jahr 1774 betrachtet Herder die „Bildung“ als „ein Werk des Schicksals“: „Bildung und Fortbildung einer Nation ist nie anders als ein Werk des Schicksals: Resultat tausend

⁶² A. a. O., S. 106.

⁶³ Selbmann: *Der deutsche Bildungsroman*, S. 1.

⁶⁴ Johann Gottfried Herder: *Gott. Einige Gespräche*. In: Ders.: *Werke in zehn Bänden (=FHA). Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774-1787*, Bd. 4, Hrsg. von Jürgen Brummack u. Martin Bollacher. Frankfurt a. M. 1994, S. 679-794, hier S. 713.

⁶⁵ A. a. O., S. 744.

⁶⁶ A. a. O., S. 515.

⁶⁷ Herder: *Journal meiner Reise im Jahr 1769*. In: FHA 9/2, S. 9-126, S. 29.

⁶⁸ Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. In: FHA 6, S. 9-898, hier S. 172.

⁶⁹ Vierhaus: Artikel: Bildung, S. 516.

mitwirkender Ursachen, gleichsam des ganzen Elements, in dem sie leben.“⁷⁰ Als Grund der Bildung einer Nation sieht Herder das „Schicksal“ bzw. „tausend mitwirkende Ursachen“ an, die als *dynamis*, also als latente Kräfte geschichtlich den Menschen bedingen. Für Herder liegt somit das Ziel der Bildung darin, aus den latent wirkenden Kräften der Geschichte ein „Werk“ hervorzubringen. Herder führt die „Einmaligkeit der konkreten gesellschaftlichen Situationen zur schöpferischen produktiven Geschichte“.⁷¹

Auch bei der Bildungskonzeption von Wilhelm von Humboldt spielt der Begriff der „Kraft“ eine wichtige Rolle. Für Humboldt steht die Menschenbildung im unversöhnlichen Gegensatz zur Berufsbildung. Humboldt erklärt, es komme bei der Bildung des Menschen darauf an, dass man sich „nicht zu äussern Zwecken“⁷² bilden wolle, sondern „nur die Kräfte seiner Natur stärken und erhöhen, seinem Wesen Werth und Dauer verschaffen“ wolle:

Im Mittelpunkt aller besonderen Arten der Thätigkeit nemlich steht der Mensch, der ohne alle, auf irgend etwas Einzelnes gerichtete Absicht, nur die Kräfte seiner Natur stärken und erhöhen, seinem Wesen Werth und Dauer verschaffen will.⁷³

Humboldt geht von der Annahme aus, der „wahre Zweck des Menschen“ sei, „die höchste und proportionirlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen.“⁷⁴ Die Freiheit, so Humboldt, erhöhe die Kraft, während der Zwang die Kraft ersticke.⁷⁵ Die Freiheit sei somit „die erste, und unerlassliche Bedingung“⁷⁶ zur Bildung. Umgekehrt brauche „die Möglichkeit einer höheren Freiheit“ auch „einen gleich hohen Grad der Bildung“.⁷⁷ Für die Freiheit will Humboldt zunächst das Individuum und dann die Verhältnisse der Gesellschaft verbessern. Die Bildungskonzeption, erst das Individuum und dann die gesellschaftlichen Verhältnisse zu ändern, stammte aus der Ablehnung der französischen Revolution⁷⁸ und wurde zur „Grundausrüstung im geistigen Erfahrungskapital der deutschen Intelligenz.“⁷⁹

⁷⁰ Herder: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. In: FHA 4, S. 9-107, hier S. 65.

⁷¹ Schmidt: *Die Selbstorganisation des Sozialsystems Literatur*. S. 239.

⁷² Wilhelm von Humboldt: *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*. In: Ders.: *Werke* in fünf Bänden (=HW). Hrsg. von Andreas Flitner und Klaus Giel. Bd. 1, Stuttgart 1960, S. 56-233, hier S. 142f.

⁷³ Humboldt: *Theorie der Bildung des Menschen*. In: HW 1, S. 234-240, hier S. 235.

⁷⁴ Humboldt: *Ideen zu einem Versuch*, S. 64.

⁷⁵ Vgl. a. a. O., S. 143.

⁷⁶ A. a. O., S. 64.

⁷⁷ A. a. O., S. 58.

⁷⁸ Vgl. Bollenbeck: *Bildung und Kultur*, S. 143.

⁷⁹ Ebd.

Humboldt vertrat die Auffassung, dass „alle Objektivationen des menschlichen Geistes, Kunst, Philosophie und Sprache“ die „Individualität zur Idealität“ erhöhen würden.⁸⁰ Humboldt wertet somit die „Kultur“ im Sinne von Kunst und Wissenschaft auf und will sie institutionell stabilisieren. In seiner Schrift zur Sprachphilosophie unterscheidet er zwischen den Begriffen „Civilisation“, „Cultur“ und „Bildung“ wie folgt:

Die Civilisation ist die Vermenschlichung der Völker in ihren äusseren Einrichtungen und Gebräuchen und der darauf Bezug habenden innren Gesinnung. Die Cultur fügt dieser Veredlung des gesellschaftlichen Zustandes Wissenschaft und Kunst hinzu. Wenn wir aber in unsrer Sprache *Bildung* sagen, so meinen wir damit etwas zugleich Höheres und mehr Innerliches, nämlich die Sinnesart, die sich aus der Erkenntnis und dem Gefühle des gesammten geistigen und sittlichen Strebens harmonisch auf die Empfindung und den Charakter ergiesst.⁸¹

Humboldts Auffassung nach veredele die „Civilisation“ den „gesellschaftlichen Zustand“ der Menschen in „ihren äusseren Einrichtungen und Gebräuchen“. Durch die „Cultur“ seien „Wissenschaft und Kunst“ der „Civilisation“ hinzugefügt worden. Der höchste Wert werde aber der „Bildung“ als „etwas zugleich Höhere[m] und mehr Innerliche[m]“ beigelegt. Humboldt betrachtet die Kultur, also „alle Objektivationen des menschlichen Geistes, Kunst, Philosophie und Sprache“ als unerlässliches „Medium“ für die zweckfreie und harmonische individuelle Bildung.⁸²

In den Mittelpunkt seiner Bildungskonzeption stellte Wilhelm von Humboldt den „Menschen“ als „Individuum[...], das nicht mehr primär als Gemeinschaftswesen betrachtet wurde, sondern dem als freiem Einzelwesen nun ein Eigenwert zukam“.⁸³ Humboldt war der Auffassung, dass der Mensch nichts anderes als autonomes Individuum sei, das „die Kräfte seiner Natur“ frei entfalten und „seinem Wesen Werth und Dauer verschaffen“ wolle.⁸⁴ Humboldt sieht „die letzte Aufgabe unsres Daseyns“ darin, „dem Begriff der Menschheit in unsrer Person“ durch das „lebendige[] Wirken“ einen „grossen Inhalt“ zu verschaffen.⁸⁵ Diese Aufgabe, so Humboldt, löse sich „durch die Verknüpfung unsres Ichs mit der Welt“:

Die letzte Aufgabe unsres Daseyns: dem Begriff der Menschheit in unsrer Person, sowohl während

⁸⁰ A. a. O., S. 146.

⁸¹ Humboldt: *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. In: HW 3, S. 368-756, hier S. 401.

⁸² Vgl. Bollenbeck: *Bildung und Kultur*, S. 146.

⁸³ Groppe: *Lebenslauf im Zeichen der Bürgerlichkeit?*, S. 21f.

⁸⁴ Humboldt: *Theorie der Bildung des Menschen*, S. 235.

⁸⁵ Ebd.

der Zeit unsres Lebens, als auch noch über dasselbe hinaus, durch die Spuren des lebendigen Wirkens, die wir zurücklassen, einen so grossen Inhalt, als möglich, zu verschaffen, diese Aufgabe löst sich allein durch die Verknüpfung unsres Ichs mit der Welt zu der allgemeinsten, regesten und freiesten Wechselwirkung.⁸⁶

Humboldt bekräftigt, dass es bei der Aufgabe der Bildung des Menschen darauf ankomme, das Individuum mit seiner Umwelt „zu der allgemeinsten, regesten und freiesten Wechselwirkung“ zu verknüpfen. Humboldt beobachtet, dass sich eine dynamische Wechselwirkung zwischen Individuum und Umwelt entfalte. Einerseits gestalte der Mensch die Welt um. Und andererseits wirke die vom Menschen umgestaltete Welt gleichzeitig auf den Menschen zurück.

In seinen *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen* weist Schiller darauf hin, dass die Bildung des freien Individuums „nur innerhalb des Kollektiven möglich“⁸⁷ sei:

Er [=der Mensch (K.O.)] kommt zu sich aus seinem sinnlichen Schlummer, erkennt sich als Mensch, blickt um sich her und findet sich – in dem Staate.⁸⁸

Für Schiller bildet die Einbindung des Individuums in einen Staat eine unerlässliche Voraussetzung seiner menschlichen Existenz.⁸⁹ Wie Humboldt beobachtet auch Schiller eine Wechselwirkung zwischen „Person“ und „Welt“. Er betont, dass sich der Mensch „eine Welt gegenüber stellen“ soll, „weil er Person ist“, und dass er „Person seyn“ soll, „weil ihm eine Welt gegenüber steht“.⁹⁰

In seiner 1789 erschienenen Schrift *Über die Frage: Was heißt aufklären?* weist Moses Mendelssohn darauf hin, dass sich die beiden Begriffe von „Kultur“ und „Aufklärung“ im Wort „Bildung“ eng aufeinander beziehen würden:

Die Worte Aufklärung, Kultur, Bildung sind in unsrer Sprache noch neue Ankömmlinge, sie gehören vor der Hand bloß zur Büchersprache. [...] Bildung, Kultur und Aufklärung sind Modifikationen des geselligen Lebens, Wirkungen des Fleißes und der Bemühungen der Menschen, ihren geselligen Zustand zu verbessern. [...] Bildung zerfällt in Kultur und Aufklärung. Jene scheint mehr auf das

⁸⁶ A. a. O., S. 235f.

⁸⁷ Kost: *Individualität und Soziabilität*. S. 18.

⁸⁸ Friedrich von Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. In: *Schillers Werke. Nationalausgabe* (=NA). Begründet von Julius Petersen. Hrsg. von Lieselotte Blumenthal u. Benno von Wiese. Bd. 20, erster Teil, Weimar 1962., S. 309-412, hier S. 313.

⁸⁹ Kost: *Individualität und Soziabilität*, S. 18f.

⁹⁰ NA 20, 1, S. 353.

Praktische zu gehen [...]. Aufklärung hingegen scheint sich mehr auf das Theoretische zu beziehen.⁹¹

Mendelssohn ist der Ansicht, dass der Begriff „Bildung“ damals kein Neologismus gewesen sei. Seine Anwendung und sein Gewicht als Leitbegriff seien aber als neu empfunden worden.⁹² „Bildung“, die mit der „Kultur“ und mit der „Aufklärung“ eng verbunden sei, ziehe „Modifikationen des geselligen Lebens“ nach sich. In den anderen europäischen Sprachen lassen sich die „Äquivalente zum deutschen Bildungsbegriff in seinem vollen Bedeutungsgehalt“ nicht auffinden.⁹³ Die sinnverwandten Wörter für die „Bildung“ wie *education*, *éducation* oder *educazione* entsprechen eher dem deutschen Wort „Erziehung“.⁹⁴ Während „nur die eine umfassende Kategorie ›Kultur‹ in den Nachbarsprachen existiert, kennen hierfür die Deutschen zwei Wörter, nämlich „Kultur“ und „Bildung“.⁹⁵ Die „Bildung“ gilt in Deutschland „als die Form [...], in der die Individuen an der Kultur teilhaben.“⁹⁶

Das Wort „Kultur“ entstammt eigentlich der lateinischen Verbform „colere“ (= wohnen, sich aufhalten; pflegen, bebauen).⁹⁷ Die „cultura agri“ bzw. „cultura agrorum“ bedeutet „Pflege und Bebauung der Felder“ wie auch die „Sorge um die Haustiere.“⁹⁸ Diese agrarische Bedeutung von Kultur wurde dann in verschiedene Bereiche übertragen: „dies kann die Pflege des Menschen, seine Erziehung und Sorge um sich selber meinen; aber auch abstrakter, die Pflege von Wissenschaften und Künsten und schließlich die übernatürlichen Dinge, die Verehrung von Götzen, Göttern oder des Gottes umfassen.“⁹⁹ Die metaphorische Wendung „cultura animi“ wurde populär seit Ciceros Einschätzung der Philosophie als „cultura animi“.¹⁰⁰ Diese Wendung bildete einen „Ausgangspunkt für die Etablierung des modernen Kulturbegriffs“¹⁰¹. In Deutschland erscheint der moderne Kultur-Begriff erst bei Herder.¹⁰² Er verwendet das Konzept „Kultur“ und das abgeleitete Adjektiv „kultiviert“ als „historische Beschreibungsworte“.¹⁰³ Die „Kultur“ wurde damit

⁹¹ Moses Mendelssohn: *Über die Frage: Was heißt aufklären?* In: *Schriften über Religion und Aufklärung*. Hrsg. von Martina Thom. Darmstadt 1989, S. 461.

⁹² Vgl. Vierhaus: Artikel: Bildung, S. 509.

⁹³ A. a. O., S. 508.

⁹⁴ Manfred Fuhrmann: *Bildung. Europas kulturelle Identität*. Stuttgart 2002, S. 36.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Bollenbeck: *Bildung und Kultur*, S. 36.

⁹⁸ A. a. O., S. 38.

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ Wilhelm Perpeet: Artikel: Kultur, Kulturphilosophie. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 4, Sp. 1309.

¹⁰¹ Bollenbeck: *Bildung und Kultur*, S. 38.

¹⁰² Vgl. Perpeet: Artikel: Kultur, Sp. 1309.

¹⁰³ Vgl. ebd.

aufgefasst „als eine beginnende, sich abwandelnde, sich vollendende und auflösende Lebensgestalt und -form von Nationen, Völkern, Gemeinschaften.“¹⁰⁴

In seiner Abhandlung *Wahrheit und Methode* weist der Philosoph Hans Georg Gadamer im Jahr 1960 darauf hin, dass der tiefgreifende Wandel des Menschenbildes und der Bildungskonzeption im 18. Jahrhundert so stark fortwirke, dass wir „mit dem Jahrhundert Goethes noch immer wie gleichzeitig“ seien.¹⁰⁵ Der Begriff der „Bildung“ gehöre seit dem 18. Jahrhundert „aufs engste mit dem Begriff der Kultur zusammen und bezeichne[] zunächst die eigentümlich menschliche Weise, seine natürlichen Anlagen und Vermögen auszubilden.“¹⁰⁶ Gadamer zufolge sei diese begriffliche Prägung durch Herder bewirkt und zwischen Kant und Hegel vollendet worden.¹⁰⁷ Kant behandle zwar die „›Kultur‹ des Vermögens (oder der ›Naturanlage‹), die als solche ein Akt der Freiheit des handelnden Subjektes“¹⁰⁸ sei, aber er gebrauche dabei das Wort „Bildung“ noch nicht.¹⁰⁹

Seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts wurde die Bildung zu einem der bedeutendsten Themen und Konzepte in der deutschen Literatur. Ein Höhepunkt ist die Publikation von Goethes Bildungsroman *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795). Hier stehen die „Darstellung der konfliktreichen Auseinandersetzung des einzelnen mit gesellschaftlicher Wirklichkeit und die Selbstvervollkommnung des (männlichen) Individuums im Mittelpunkt“¹¹⁰. In diesem Roman lässt Goethe den Protagonisten Wilhelm das Motto seines Lebensgangs mit dem folgenden Satz formulieren: „Daß ich Dir's mit einem Worte sage: mich selbst, ganz wie ich da bin, auszubilden, das war dunkel von Jugend auf mein Wunsch und meine Absicht.“¹¹¹ Wilhelm kritisiert scharf an der Bildung der zeitgenössischen Bürger, dass es dabei immer nur auf die Brauchbarkeit ankomme und dass die Harmonie somit in ihrem Wesen immer vernachlässigt werde.

[E]r [=der Bürger (K.O.)] soll einzelne Fähigkeiten ausbilden, um brauchbar zu werden, und es wird schon vorausgesetzt, daß in seinem Wesen keine Harmonie sei noch sein dürfe, weil er, um sich auf eine Weise brauchbar zu machen, alles übrige vernachlässigen muß.¹¹²

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ Hans Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen 1990, S. 15.

¹⁰⁶ A. a. O., S. 16.

¹⁰⁷ Vgl. ebd.

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Vgl. ebd.

¹¹⁰ Voßkamp: *Ein anderes Selbst*, S. 21.

¹¹¹ Johann Wolfgang von Goethe: *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. In: *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe* (=HA) in 14 Bänden. Hrsg. von Erich Trunz. Bd. 7, München 1981, S. 290.

¹¹² A. a. O., S. 291.

Wilhelm lobt „einen vornehmen Anstand“¹¹³ des Adels, also „[e]ine gewisse feierliche Grazie bei gewöhnlichen Dingen, eine Art von leichtsinniger Zierlichkeit bei ernsthaften und wichtigen [...]“¹¹⁴ Ihm zufolge stamme diese Grazie aus der allgemeinen und personellen Bildung:

[...] in Deutschland ist nur dem Edelmann eine gewisse allgemeine, wenn ich sagen darf, personelle Ausbildung möglich. Ein Bürger kann sich Verdienst erwerben und zur höchsten Not seinen Geist ausbilden; seine Persönlichkeit geht aber verloren, er mag sich stellen, wie er will.¹¹⁵

Wilhelm meint aber, dass nicht nur der Adel, sondern auch der Bürger durch „einen eigenen Weg“¹¹⁶ zur „harmonischen Ausbildung“¹¹⁷ seiner Natur gelangen könne. Er will „eine öffentliche Person“ werden, indem er seinen „Geist und Geschmack“ ausbildet.¹¹⁸ Deswegen will er Schauspieler werden. „Auf den Brettern erscheint der gebildete Mensch so gut persönlich in seinem Glanz als in den obern Klassen [...]“¹¹⁹

Goethe versteht die Bildung des Menschen aber nicht als abstrakte Universalität, sondern als „Ausbildung der konkreten Totalität der Anlagen im Einzelnen“.¹²⁰ Jacobs erklärt, für Goethe sei das Individuum „etwas Vereinzelt, das durch seine qualitative Unterschiedenheit gegenüber anderen konstruiert ist.“¹²¹ Man müsse somit seine Beschränkung akzeptieren und den Mangel „in der Verbildung mit anderen, komplementär veranlagten Subjekten“¹²² überwinden:

Nur alle Menschen machen die Menschheit aus, nur alle Kräfte zusammengenommen die Welt. [...] alles das und weit mehr liegt im Menschen und muß ausgebildet werden; aber nicht in einem, sondern in vielen.¹²³

Goethe stellt die Bildung des Menschen auch als „Metamorphose“ des Menschen dar. In

¹¹³ A. a. O., S. 290.

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ Ebd.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ A. a. O., S. 291.

¹¹⁸ A. a. O., S. 292.

¹¹⁹ Ebd.

¹²⁰ Jürgen Jacobs: *Wilhelm Meister und seine Brüder. Untersuchungen zum deutschen Bildungsroman*. München 1972, S. 84.

¹²¹ Ebd.

¹²² Ebd.

¹²³ HA 7, S. 552.

seinem Aufsatz *Die Metamorphose der Pflanzen* nennt er die „Wirkung, wodurch ein und dasselbe Organ sich uns mannigfaltig verändert sehen läßt, die Metamorphose der Pflanzen.“¹²⁴ Goethe betrachtet die Metamorphose als universelles Lebensgesetz, das sich nicht nur auf die Pflanze, sondern „auf alles übrige Lebendige anwenden“¹²⁵ lasse. In seiner fragmentarischen Abhandlung *Vorarbeiten zu einer Physiologie der Pflanzen* weist Goethe darauf hin, dass die Metamorphose auf der Wechselwirkung zwischen dem „Gesetz der innern Natur, wodurch die Pflanzen constituirt werden“, und dem „Gesetz der äußern Umstände, wodurch die Pflanzen modificirt werden“, basiere.¹²⁶ Auch in dem gleichzeitig entstandenen Werk *Wilhelm Meisters Lehrjahre* wird der Protagonist Wilhelm eben durch die Wechselwirkung zwischen dem Ich und der Umwelt gebildet. So gesehen, lässt es sich deutlich erkennen, dass dieses morphologische Gesetz dem Bildungsroman *Wilhelm Meisters Lehrjahre* zugrunde liegt.

Die Diskurse über „Bildung“, „Kraft“ und „Trieb“ kennzeichneten den Paradigmenwechsel nicht nur der Philosophie und Literatur sondern auch der Naturforschung um 1800. Damals war die Naturwissenschaft von der Philosophie als ihrem Ursprung noch nicht klar unabhängig. Das naturwissenschaftliche Denken wurde somit auch als eine Art des philosophischen Denkens betrachtet. In seiner Abhandlung *de partibus corporis humani sensilibus et irritabilibus (Von den empfindlichen und reizbaren Teilen des Menschlichen Körpers)* im Jahre 1753 betrachtet Albrecht von Haller die Fähigkeit zur Empfindung („Sensibilität“) und die Fähigkeit zur Selbstbewegung („Irritabilität“) als die zwei dem Lebewesen eigentümlichen Lebenskräfte, die voneinander unabhängig seien. Durch seine Lehre von der Sensibilität und Irritabilität stellte er die Eigengesetzlichkeit des belebten Organismus fest und somit veranlasste er die vitalistischen Strömungen des 18. Jahrhunderts.

Um 1800 entstand der Neologismus des „Bildungstriebes“, indem der Begriff des „Triebes“ mit dem der „Bildung“ verbunden wurde. Johann Friedrich Blumenbach schildert in der 1781 erschienenen Abhandlung *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*, dass die Süßwasserpolypen ihre abgetrennten Gliedmaßen innerhalb kurzer Zeit ersetzen können. Er nennt diese Regenerationskraft „Bildungstrieb“. Er

¹²⁴ Goethe: *Die Metamorphose der Pflanzen*. In: HA 13, S. 64-101, hier S. 64.

¹²⁵ „Die Urpflanze wird das wunderlichste Geschöpf von der Welt, um welches mich die Natur selbst beneiden soll. Mit diesem Modell und dem Schlüssel dazu kann man alsdann noch Pflanzen ins Unendliche erfinden, die konsequent sein müssen, das heißt, die, wenn sie auch nicht existieren, doch existieren könnten und nicht etwa malerische oder dichterische Schatten und Scheine sind, sondern eine innerliche Wahrheit und Notwendigkeit haben. Dasselbe Gesetz wird sich auf alles übrige Lebendige anwenden lassen.“ (Goethes Brief an Herder vom 17. Mai 1787. In: HA 11, S. 324.)

¹²⁶ Goethe: *Vorarbeiten zu einer Physiologie der Pflanzen*. In: *Goethes Werke* (=WA). Hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. Weimar 1887-1919, II. Abt., 6. Bd., Nachdruck Tokyo 1975, S. 286-311, hier S. 286.

verstehen den „Bildungstrieb“ als lebenslang wirkenden, gestaltbildenden und gestalterhaltenden Lebenstrieb. Ausgehend von Blumenbachs Abhandlung wurde der „Bildungstrieb“ zum allgemeinen kulturellen Schlüsselbegriff, mit dem man die Bestimmungsgründe des menschlichen Handelns erklärte.

Vor diesem diskursiven Hintergrund konzipierte Hölderlin seinen Begriff des „Bildungstrieb[s]“. Im Brief an seinen Bruder vom 4. Juni 1799 weist Hölderlin auf den natürlichen Trieb des Menschen hin. Hölderlins Ansicht nach würden alle menschlichen „Künste und Geschäfte“ (KA III, S. 356, Z. 9.) aus dem „eigentümlichste[n] unterscheidendste[n] Trieb des Menschen“ (A. a. O., Z. 8.) stammen. Auch in der im selben Jahr entstandenen theoretischen Skizze *Der Gesichtspunkt, aus dem wir das Altertum anzusehen haben* beschreibt Hölderlin, dass der „Bildungstrieb“ „aus dem gemeinschaftlichen ursprünglichen Grunde“ (KA II, S. 508) hervorgehe und seine bestimmte Richtung und ein spezifisches Ziel habe.

Bei Hölderlins Bildungskonzeption kommt es darauf an, dass der Mensch sein „Eigentümliches“ besitzen soll. In seiner Elegie *Brot und Wein* (1800/01) bringt Hölderlin seine Gedanken über diese Eigentümlichkeit als Bildungsziel klar zum Ausdruck:

Göttliches Feuer auch treibet, bei Tag und bei Nacht,
Aufzubrechen. So komm! daß wir das Offene schauen,
Daß ein Eigenes wir suchen, so weit es auch ist.
Fest bleibt Eins; es sei um Mittag oder es gehe
Bis in die Mitternacht, immer bestehet ein Maß,
Allen gemein, doch jeglichem auch ist eigenes beschieden,
Dahin gehet und kommt jeder, wohin er es kann.
(KA II, S. 287, V. 40ff.)

Hölderlin ist der Ansicht, dass das Bildungsziel des Menschen darin bestehe, „ein Eigenes [zu] suchen, so weit es auch ist.“ (A. a. O., V. 42) Im seinem Brief an Casimir Ulrich Böhlendorff vom 4. Dezember 1801 weist Hölderlin darauf hin, dass „der *freie* Gebrauch des *Eigenen* das schwerste“ sei. (KA III., B. 237, S. 460, Z. 27) Ihm zufolge sei es immer für alle die „schwerste“ Aufgabe, über das Eigentümliche frei und unbefangen zu verfügen. In *Brot und Wein* schreibt Hölderlin, dass „ein Maß, /Allen gemein“ bestehe, „doch jeglichem auch ist eigenes beschieden“. (KA II, S. 287, V. 44ff.) Der „*freie* Gebrauch des Eigenen“ dürfte somit erst dadurch möglich sein, dass ein Gleichgewicht zwischen Allgemeinheit und Individualität aufrechterhalten wird. So gesehen, ist zu erkennen, dass Allgemeinheit und Individualität auch bei Hölderlin in einem

Wechselverhältnis stehen, wie bei Humboldt und bei Schiller. Die Individualität wird bei ihnen als sich selbst herstellender dynamischer Prozess in der Wechselwirkung mit der Allgemeinheit konzipiert. Die Bildungskonzeptionen bei ihnen lassen sich somit als Reaktionen auf die Verstärkung der funktionalen Ausdifferenzierung der Gesellschaft im ausgehenden 18. Jahrhundert betrachten.

In *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* bemerkt Schiller den Unterschied „zwischen der heutigen Form der Menschheit, und zwischen der ehemaligen, besonders der griechischen“.¹²⁷ Schiller kommt zu dem Schluss, dass die Daseinsform in der Moderne durch Bruchstückhaftigkeit charakterisiert werde, während sie in der griechischen Antike durch die „ganze Menschheit“¹²⁸ gekennzeichnet werde. In der Moderne könnten, so Schiller, „nicht bloß einzelne Subjekte sondern ganze Klassen von Menschen nur einen Theil ihrer Anlagen entfalten.“¹²⁹ Schiller sieht den Grund dafür im „alles trennende[n] Verstand“¹³⁰. Er schildert die Bruchstückhaftigkeit der Menschheit in der funktional ausdifferenzierten Gesellschaft wie folgt:

Jene Polypennatur der griechischen Staaten, wo jedes Individuum eines unabhängigen Lebens genoß, und wenn es Noth that, zum Ganzen werden konnte, machte jetzt einem kunstreichen Uhrwerke Platz, wo aus der Zusammenstückelung unendlich vieler, aber lebloser, Theile ein mechanisches Leben im Ganzen sich bildet. Auseinandergerissen wurden jetzt der Staat und die Kirche, die Gesetze und die Sitten; der Genuß wurde von der Arbeit, das Mittel vom Zweck, die Anstrengung von der Belohnung geschieden. Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus, ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er umtreibt, im Ohre, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, wird er bloß zu einem Abdruck seines Geschäfts, seiner Wissenschaft.¹³¹

Hölderlin teilt Schillers Diagnose über die Fragmentarisierung des Menschen in der modernen Gesellschaft. In seinem Roman *Hyperion* lässt Hölderlin den griechischen Protagonisten Hyperion über den Zustand des modernen Deutschlands wie folgt sprechen:

[...] ich kann kein Volk mir denken, das zerrißner wäre, wie die Deutschen. Handwerker siehst du, aber keine Menschen, Denker, aber keine Menschen, Priester, aber keine Menschen, Herrn und

¹²⁷ NA 20, 1, S. 321.

¹²⁸ A. a. O., S. 322.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Ebd.

¹³¹ A. a. O., S. 323.

Knechte, Jungen und gesetzte Leute, aber kein Menschen – ist das nicht, wie ein Schlachtfeld, wo Hände und Arme und alle Glieder zerstückelt untereinander liegen, indessen das vergoßne Lebensblut im Sande zerrinnt?¹³²

Hyperions Ansicht nach gehe der Mensch nur in der jeweiligen Teilfunktion wie Handwerker, Denker, Priester usw. im modernen Deutschland als der funktional ausdifferenzierten Gesellschaft auf und somit sei die Ganzheit des Menschen verlorengegangen. Mit dieser Einsicht in die Moderne liegt Hölderlins Bildungsidee darin, die verlorene Ganzheit des Menschen in der Gegenwart zu restituieren.

Im sogenannten Entwurf *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, der in Hegels Handschrift überliefert ist und zu dessen Mitverfassern Hölderlin und Schelling gezählt werden,¹³³ wird „die Vorstellung von *mir selbst*, als einem absolut freien Wesen“ als „erste *Idee*“ gestellt.¹³⁴ „Mit dem freien, selbstbewußten Wesen“, so der Verfasser des Textes, „tritt zugleich eine ganze Welt – aus dem Nichts hervor“. (Ebd.) Der Verfasser weist darauf hin, dass die Menschheit vom Staat unterschieden werden müsse: „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 von einer *Maschine* gibt.“ (A. a. O., S. 575f.) Die Idee sei, so der Verfasser, nichts anderes als „Gegenstand der *Freiheit*“. (A. a. O., S. 176) Hier ist mit dem Adjektiv *mechanisch* oder mit dem Nomen *Maschine* „der moderne Staat der funktional differenzierten Gesellschaft im anbrechenden Industriezeitalter“¹³⁵ gemeint. Damit der Staat „freie Menschen“ nicht „als mechanisches Räderwerk“ behandle, solle „die Idee, die alle vereinigt, die Idee der *Schönheit*“ die Gesellschaft leiten. (A. a. O., S. 576) Der Verfasser ist überzeugt, dass die „Poesie [...] *Lehrerin der Menschheit*“ sei, weil „*Wahrheit und Güte, nur in der Schönheit verschwistert*“ seien. (Ebd.) Die Bildung des Menschen solle somit die ästhetische Erziehung des Menschen sein.

In seinem Brief an Immanuel Niethammer vom 24. Februar 1796 kündigt Hölderlin an, seine Bildungskonzeption als philosophische Briefe unter dem Titel *Neue Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* zu veröffentlichen. (KA III, B. 118, S. 225, Z. 26ff.) An diesem Titel ist zu erkennen, dass seine Bildungskonzeption unter Schillers Einfluss, aber auch als eine Entgegnung entworfen wird. Im 24. Brief seiner *ästhetischen*

¹³² Hölderlin: *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*. In: KA II, S. 9-175, hier S. 168.

¹³³ Vgl. Schmidts Kommentar zu *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, KA II, S. 1258.

¹³⁴ Hölderlin: *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, S. 575-577, hier S. 575.

¹³⁵ Thomas Klinkert: *Literarische Selbstreflexion im Medium der Liebe. Untersuchungen zur Liebessemantik bei Rousseau und in der europäischen Romantik (Hölderlin, Foscolo, Madame de Staël und Leopardi)*. Freiburg im Breisgau 2002, S. 111.

Erziehung des Menschen unterscheidet Schiller „drey verschiedene Momente oder Stufen der Entwicklung [...], die sowohl der einzelne Mensch als die ganze Gattung nothwendig und in einer bestimmten Ordnung durchlaufen müssen“.¹³⁶ Die drei Stufen der Entwicklung nennt Schiller den physischen, den ästhetischen und den moralischen Zustand: „Der Mensch in seinem physischen Zustand erleidet bloß die Macht der Natur; er entledigt sich dieser Macht in dem ästhetischen Zustand, und er beherrscht sie in dem moralischen.“¹³⁷ Schillers Auffassung nach werde der Mensch „durch zwey entgegengesetzte Kräfte gedrungen“¹³⁸, nämlich den „Stofftrieb“ und den „Formtrieb“. Der „Stofftrieb“ sei der sinnliche Trieb, der „von dem physischen Daseyn des Menschen oder von seiner sinnlichen Natur“ ausgehe.¹³⁹ Der „Formtrieb“ stamme dagegen „von dem absoluten Daseyn des Menschen oder von seiner vernünftigen Natur“.¹⁴⁰ Er sei bestrebt, den Menschen über die physischen Grenzen hinweg „in Freyheit zu setzen“.¹⁴¹

Schiller nennt das Zwischenglied, das die beiden entgegengesetzten Triebe vermittele, den „Spieltrieb“.¹⁴² Im „Spieltrieb“ würden der „Stofftrieb“ und der „Formtrieb“ harmonisch zusammenwirken.¹⁴³ In dieser harmonischen Zusammenwirkung der beiden Triebe sieht Schiller einen „ästhetischen Zustand“. Der „ästhetische Zustand“ – so Ryan – liege „in der Mitte in einem freien Spiel der Kräfte, das sich durch unbegrenzte Potentialität“¹⁴⁴ auszeichne. Schillers Ansicht nach sei aber „in dem ästhetischen Zustand der Mensch infolge dieser ungebundenen Potentialität gleich ‚Null‘¹⁴⁵, also noch indifferent, undeterminiert“.¹⁴⁶

In diesem Punkt dürfte Hölderlin die Mangelhaftigkeit der Argumentation Schillers über den „ästhetischen Zustand“ bemerken. In seinem Brief an den Bruder vom 1. Januar 1799 weist Hölderlin darauf hin, dass der Mensch auch im ästhetischen Zustand seine „lebendige Eigentümlichkeit“ erhalten kann:

Denn alsdann sammelt sich der Mensch bei ihr [=Kunst (K.O.)], und sie gibt ihm Ruhe, nicht die leere, sondern die lebendige Ruhe, wo alle Kräfte regsam sind, und nur wegen ihrer innigen Harmonie

¹³⁶ NA 20, 1, S. 388.

¹³⁷ Ebd.

¹³⁸ A. a. O., S. 344.

¹³⁹ Ebd.

¹⁴⁰ A. a. O., S. 345.

¹⁴¹ Ebd.

¹⁴² A. a. O., S. 353.

¹⁴³ Vgl. ebd.

¹⁴⁴ Lawrence Ryan: ‚Was bildet aber, stiften die Dichter‘. Zu Hölderlins Konzeption von ‚Bildung‘.

In: HJb 36, 2008-2009, S. 30-52, hier S. 49.

¹⁴⁵ NA 20, 1, S. 349.

¹⁴⁶ Ryan: ‚Was bildet aber, stiften die Dichter‘, S. 49.

nicht als tätig erkannt werden. Sie nähert die Menschen, und bringt sie zusammen, nicht wie das Spiel, wo sie nur dadurch vereinigt sind, daß jeder sich vergißt und die lebendige Eigentümlichkeit von keinem zum Vorschein kömmt. (KA III, B. 173, S. 332, Z. 17ff.)

Hier dürfte Hölderlin Schillers Begriff des „Spiels“ im ästhetischen Zustand insofern kritisieren, als „jeder sich vergißt und die lebendige Eigentümlichkeit von keinem zum Vorschein kömmt.“ (a. a. O., Z. 23ff.) Hölderlins Ansicht nach herrsche „nicht die leere, sondern die lebendige Ruhe“ (a. a. O., Z. 19) im von der Kunst entstandenen ästhetischen Zustand. In dieser „lebendige[n] Ruhe“ existiere eine „innige[] Harmonie“, wo „alle Kräfte regsam“ seien. (A. a. O., Z. 19f.) Die Kunst vereinige die Menschen, aber „nicht wie das Spiel“, wo „jeder sich vergißt“. (A. a. O., Z. 22f.) Im ästhetischen Zustand könne jeder seine „lebendige Eigentümlichkeit“ (a. a. O., Z. 24) inmitten der Vereinigung erhalten. Hier ist zu erkennen, dass Hölderlin den ästhetischen Zustand nicht als Durchgangsstadium zum moralischen Zustand wie bei Schiller betrachtet, sondern als anzustrebendes Endziel. Hölderlin dürfte meinen, dass Schillers Konzeption der ästhetischen Erziehung nicht über den kantischen Dualismus zwischen der Sinnlichkeit und der Vernunft hinausgeht.¹⁴⁷ In Hölderlins Konzeption der ästhetischen Erziehung spielt der Begriff der „intellektuale[n] Anschauung“ (KA III, B. 118, S. 225, Z. 24) als vorrationale, innere Ganzheitswahrnehmung die Rolle, „den Widerstreit zwischen dem Subjekt und dem Objekt, zwischen unserem Selbst und der Welt, ja auch zwischen Vernunft und Offenbarung“ (a. a. O., Z. 21ff) verschwinden zu lassen. Auch im Entwurf *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* wird die „intellektuale Anschauung“ als „ästhetischer Akt“ für den „höchste[n] Akt der Vernunft“ gehalten. (KA II, S. 576) Damit geht Hölderlin über die kantische und schillersche Grenzlinie des Dualismus hinaus.

Im Folgenden will ich Hölderlins Konzeption der ästhetischen Erziehung und ein Bildungsziel des „freien Gebrauch des Eigenen“ im Rückgriff auf verschiedene wissenschaftliche Ansätze als facettenreiches Ganzes analysieren. Folgende Ansätze und Forschungsarbeiten sind für das Thema einschlägig: 1. philosophischer und literaturwissenschaftlicher Ansatz (Lawrence Ryan: *Hölderlins „Hyperion“ . Exzentrische Bahn und Dichterberuf*. 1965; Gerhard Kurz: *Mittelbarkeit und Vereinigung*. 1975; Ulrich Gaier: *Hölderlins 'Hyperion': Compendium, Roman, Rede*. 1979), 2. wissenschaftsgeschichtlicher Ansatz (Ulrike Enke : *Der „Trieb in uns, das Ungebildete zu bilden...“*. 1997), 3. postkolonialer Ansatz (Alexander Honold: *Ströme, Züge, Richtungen. Wandern und Wanderungen bei Hölderlin*. 2005; Hansjörg Bay: *„Die eigene*

¹⁴⁷ Vgl. Ryan: *„Was bildet aber, stiften die Dichter“*, S. 50.

Rede des andern“. Hölderlins *Poetik des Fremden*. 2006). In diesen Arbeiten wird aber das Thema in der Regel lediglich in einem Teil von Hölderlins Werken oder nur aus einer Perspektive behandelt. Als erste versucht die vorliegende Abhandlung, das Thema in Hölderlins Werken und Briefen von seiner frühen Zeit bis hin zum Zeitpunkt seiner Umnachtung aus verschiedenen Perspektiven zu beleuchten. Sie bemüht sich um eine Synthese, die soziologische, wissenschaftsgeschichtliche und philosophische Ansätze in Verbindung setzt mit einem medienwissenschaftlichen und postkolonialen Zugriff.

1. Erziehung und Bildung bei Hölderlin

1. 1. Hölderlin als Hofmeister

Durch die Hofmeisterstelle bei adeligen und großbürgerlichen Familien (1793-95 in Waltershausen, 1796-1798 in Frankfurt, 1801 in Hauptwil, 1802 in Bordeaux) versuchte Hölderlin, seine materielle Selbstständigkeit zu sichern, um möglicherweise später als Schriftsteller oder Hochschullehrer tätig zu sein. Im 18. Jahrhundert war die Hofmeisterstelle eine beliebte Tätigkeit für einen jungen Theologen, um einst für die Übernahme der Pfarrei gerüstet zu sein und die Wartezeit bis dahin zu überbrücken. Auf die jährlich neu zu besetzenden 22 Pfarrstellen kamen 150 bis 200 Anwärter.¹⁴⁸ Die Theologiestudenten kamen oft aus ärmlichsten Verhältnissen und studierten Theologie häufig deshalb, weil sie sich Freitische und Stipendien erhofften. Sie waren meist während des Studiums gezwungen, durch Stundengeben und kleine Gelegenheitsleistungen ihre Lebenslage zu verbessern.¹⁴⁹ Nach dem Studium schlugen sich viele arbeitslose Jungtheologen kümmerlich mit der Hofmeisterei durch. Ludwig Fertig weist darauf hin, dass eine scharfe Konkurrenzsituation auf dem „Hofmeistermarkt“ infolge der „Überfüllung“ der Universitäten existierte, die überall im 18. Jahrhundert beklagt wurde.¹⁵⁰ Wegen der Konkurrenzsituation mussten die Hofmeister viele Unzuträglichkeiten hinnehmen.

In seinem Brief an Stäudlin und Neuffer vom 30. 12. 1793 bemerkt Hölderlin, dass sein Vorgänger noch gar nichts von seiner bevorstehenden Entlassung wusste, als Hölderlin als neuer Hofmeister bei den von Kalbs in Waltershausen ankam:

¹⁴⁸ Vgl. Gerhard Sauder: *Hölderlins Laufbahn als Schriftsteller*. In: HJb. 24, 1984-1985, S. 139-166, hier S. 149f.

¹⁴⁹ Vgl. Ludwig Fertig: *Die Hofmeister. Ein Beitrag zur Geschichte des Lehrerstandes und der bürgerlichen Intelligenz*. Stuttgart 1979, S. 67. Allerdings war Hölderlins ökonomische Lage von der eines durchschnittlichen Theologiestudenten weit entfernt. Sein Vater war vermögend. Schon 1774 stand ihm ein Erbe von rund 2300 Gulden zu. Nach dem Tod seiner Tante erhielt er weitere 1393 Gulden. Nach dem Tod der jüngsten Schwester im Jahr 1775 betrug seine gesamte Erbmasse etwa 4300 Gulden. Nach dem Tod seiner Mutter im Jahr 1829 waren ihm 9074 Gulden zugesprochen worden, die bei einem Zinssatz von 5% und 100 Gulden jährlichem Abzug für Unterkunft und Pflege bei Zimmer bis zu seinem Tod auf 12959 Gulden zunahmen. Zu Lebzeiten seiner Mutter wurde sein Erbe von seiner Mutter verwaltet und wurde ihm nicht ausgezahlt. Sie bewahrte aber sein Erbe wie ihr Eigenes nicht aus Geiz oder aus moralischen Gründen. Nach dem Tod ihres zweiten Gatten verlor sie ihr persönliches Vermögen und lebte somit von den Zinsen der Erben ihrer Kinder. Ihr Wunsch, dass ihr Sohn eine Pfarrerstelle in Zukunft bekäme, war vermutlich mit der Hoffnung verbunden, Ausbildungskosten ihres Sohns zu sparen und im Alter von ihrem Sohn versorgt zu werden. Vgl. dazu Sauder a. a. O., S. 154.

¹⁵⁰ Vgl. Fertig a. a. O., S. 62.

[Ich] kam Abends hier an, traf an HE. Major von Kalb, [...] eine Freundin der Frau von K., die noch mit zwei Kindern in Jena ist, meinen künftigen Zögling, einen schönen guten Buben, aber *auch noch den Hofmeister* an, der, wie das ganze Haus, noch kein Wort von m. Ankunft wußte, und mich ungeachtet seines klugen edlen Benehmens in große Verlegenheit setzte. Sprechen Sie doch mit Schiller über dieses, lieber Doktor!“ (B 71, S. 119, Z. 15ff.)

Die Entlohnung für Hofmeister war im Allgemeinen mehr als kümmerlich.¹⁵¹ Es gab zwar Hofmeister, die anständig bezahlt wurden, aber diese Beispiele wurden von den Zeitgenossen als Ausnahme betrachtet. Normalerweise wurde das Einkommen eines Hofmeisters als Existenzminimum für das Auskommen eines Studenten angesehen.¹⁵² Rechtlich gehörten die Hofmeister nicht zu den Dienstboten, aber wurden häufig als solche behandelt.¹⁵³ Außer der Tätigkeit als Hauslehrer erwartete man oft von einem Hofmeister demütigende Nebentätigkeiten, z. B. das Tranchieren des Fleisches bei Tisch oder eine Erbauungsrede bei der Hochzeitsfeier.¹⁵⁴ Man verlangte von einem Hofmeister fast alle denkbaren Fertigkeiten und Künste und noch außerdem seine Dienstbereitschaft. Nach der Unterredung mit den Kandidaten für den Hofmeister bei von Kalb, schrieb Schiller Frau von Kalb, dass Hölderlin vielseitige Talente besitze, wie man sie von einem Hofmeister erwartete:

¹⁵¹ Vgl. a. a. O., S. 63.

¹⁵² Vgl. ebd. Die durchschnittliche Entlohnung eines Hofmeisters entsprach der eines Dorfschulmeisters. Das Leben eines normalen Hofmeisters war von einem reichen Jurastudenten wie Goethe weit entfernt, der hundert Gulden pro Monat verleben konnte und einen Anzug für 34 Gulden trug. Siehe dazu ebd.

¹⁵³ Vgl. ebd.

¹⁵⁴ Vgl. a. a. O., S. 64. In der *Moralischen Wochenschrift* vom 1740 erschien in Form einer Anzeige eine Kritik an der schweren Last der Nebentätigkeiten des Hofmeisters: „Eine gewisse Herrschaft, so sich auf ihrem nach Norden gelegenen Gute aufhält, verlangt für ihre Kinder einen Hofmeister, welcher folgende Eigenschaften besitzen soll. Er muß vornehmlich in der Mathematik, Geschichte, Weltweisheit, Wappenkunst und allen galanten Wissenschaften vollkommen gesetzt sein, auf hohen Schulen die Gottesgelehrtheit getrieben haben, damit er des Sonntags den Hausgottesdienst bestellen könne, weil die Herrschaft kaum zweimal im Jahre den öffentlichen besucht. Hienebst wird von ihm erfordert, daß er auch in den Rechten nicht unwissend sei, sintemal der Patron mit seinen Nachbarn in steten Prozessen verwickelt ist, selbst aber von den Gerichtshändeln keine Kenntnis besitzt. Ferner soll er auch die Arzneikunst studiert haben, als womit er den Unterthanen, wie auch bisweilen der Herrschaft in vorfallender Krankheit beizuspringen tüchtig wäre. Er muß auch wohl bemittelt, gut gewachsen und nicht ungestalt sein, damit die gnädige Frau sich nicht an ihm versehe. Im Reiten, Fechten, Voltigieren und Tanzen soll er einen vollkommenen Meister abgeben können. Weiter verlangt man von ihm, daß er die Wirtschaft und Haushaltungskunst sich vollkommen bekannt gemacht hat, auf daß er nebst fleißiger Unterweisung der jungen Herren auch die Stelle eines Verwalters bekleiden möge. Außer diesem wird er imstande sein müssen, ein gutes Maß Bier vertragen zu können, um seiner Herrschaft bei dem Gesundheitstrinken nicht etwann seine Schande zu sein. Bei dem Besuch vornehmer Gäste wird er sich gefallen lassen, an einem besonderen Tische zu speisen, auch wohl im Falle der Not bei der Tafel aufzuwarten, weil die gottlosen Bedienten allhier unter dem Vorwand, als ob sie Hungers sterben müßten, sehr oft zu entlaufen pflegen.“ Zitiert nach Fertig a. a. O., S. 64f.

Einen jungen Mann habe ich ausgefunden, der eben jetzt seine theologischen Studien in Tübingen vollendet hat, und dessen Kenntnissen in Sprachen und den zum Hofmeister erforderlichen Fächern alle die ich darüber befragt habe, ein gutes Zeugnis erteilen. Er versteht und spricht auch das Französische und ist (ich weiß nicht, ob ich dies zu seiner Empfehlung oder zu seinem Nachteile anführe) nicht ohne poetisches Talent, wovon Sie in dem Schwäbischen Musenalmanach vom Jahr 1794 Proben finden werden. Er heißt Hölderlin und ist Magister der Philosophie. Ich habe ihn persönlich kennen lernen und glaube, daß ihnen sein Äußeres sehr wohl gefallen wird. Auch zeigt er vielen Anstand und Artigkeit. Seinen Sitten gibt man ein gutes Zeugnis [...]. (KA III, LD 8, Brief von Schiller an Charlotte von Kalb am 1. 10. 1793. S. 617, Z. 14ff.)

In *Über den Umgang mit Menschen* klagt Knigge über die demütigende Behandlung des Hofmeisters bei manchen adeligen Familien und forderte zur Hochachtung vor dem Hofmeister aufgrund seines wichtigen Amtes auf:

Es kann mir durch die Seele gehn, wenn ich den Hofmeister in manchem adeligen Hause demüthig und stumm an der Tafel seiner gnädigen Herrschaft sitzen sehe, wo er es nicht wagt, sich in irgend ein Gespräch zu mischen, sich auf irgend eine Weise der übrigen Gesellschaft gleichzustellen, wenn sogar den ihm untergebenen Kindern von Eltern, Freunden und Bedienten der Rang vor ihm gegeben wird, vor ihm, der wenn er seinen Platz ganz erfüllt, als der wichtigste Wohlthäter der Familie angesehen werden sollte.¹⁵⁵

In der Familie steckten die Hofmeister oft in dem Dilemma zwischen zwei Parteien, Eltern und Kinder, zwischen Herren und Knechten.¹⁵⁶ Sie wurden häufig von den Eltern verachtet. Ihr Rang wurde nicht zu Gesellschaften zugelassen. Sie fühlten sich auch distanziert von den Kinder und den Bedienten.¹⁵⁷ Als wurzellose Intellektuelle fanden

¹⁵⁵ Adolph Freiherr von Knigge: *Über den Umgang mit Menschen*. München 1975, S. 132.

¹⁵⁶ Vgl. Fertig: *Die Hofmeister*, S. 65.

¹⁵⁷ In seinem Buch *Schädlichkeit der Hauserziehung für Erzieher, Zögling und Staat* (1783) schildert Carl Müller gute Beispiele der schweren Zwitterstellung des Hofmeisters zwischen Herrschaft und Bediensteten und zwischen Eltern und Kindern: Es „[...] werden ihm seine übrigen kleinen Bedürfnisse schlecht gereicht, er hängt da von der Willkühr, von der Schikane der häuslichen Bedienten ab, oder er muß sich mit den Leuten in leidige Verständnisse einlassen. Grüßt er die Köchin nicht freundlich genug: so kriegt er schlechtes gesudeltes Abendbrod, und ist er nicht gut Freund mit der äugelnder Kammerjungfer: so geht seine Wäsche zu Grunde und er muß verschmutzen. Will er seine Autorität bey dem Bedienten behaupten, und nicht seine Klagen über die Herrschaft, oder seine vertraulichen Geheimnisse des Hauses in seinen Schooß ausgießen lassen; sondern eine anständige Entfernung gegen ihn beobachten: so wird er dafür bey jeder Gelegenheit beeinträchtigt, und bey der Dame oder dem Principal verläumdert. Läßt er sich nun hingegen mit diesen Leuten ein: so entstehen ihm daraus wieder tausend unangenehme Verdrüßlichkeiten. Gleich heißt: Der Informator hält mit

sie keine rechtlich oder ranggemäß abgesicherte Existenzform.¹⁵⁸ Die Hofmeisterstelle bot ihnen keine lebenslang und institutionell garantierte Lebensweise. Aus dem ständig oder institutionell genormten Sozialbereich exkludiert, fühlten sich die Hofmeister isoliert und setzten sich dem Verlust des Selbstbewusstseins und der Depression aus.¹⁵⁹

Schon früh hatte sich Hölderlin entschieden, „nur seiner Kunst und von seiner Kunst zu leben“¹⁶⁰. Nach dem Studium im Tübinger Stift war der Absolvent verpflichtet, ein Pfarramt in der württembergischen Landeskirche zu übernehmen. Für seine Mutter war ein Pfarramt hinsichtlich ihrer Familientradition der einzige Weg, den ihr Sohn zu beschreiten habe. Hölderlin meinte aber, dass seine Bestimmung nicht Pfarrer, sondern freier Schriftsteller sei. Dreimal hat er willentlich die Bewerbung auf eine angebotene Pfarrstelle unterlassen. Er war ständig gezwungen, seiner Mutter gegenüber seinen eigenen Lebensplan zu verteidigen. In seiner Epoche erschien der freie Schriftsteller als neuer Beruf, der in der Gesellschaft keinen festen Platz hatte. Nach 1750 versuchten die Dichter der jüngeren Generation, nicht als ständische Dichter oder Gelehrtdichter, sondern als „freie“ Dichter eine geistig und materiell selbstständige Künstlerexistenz zu führen.¹⁶¹ Ende des 18. Jahrhunderts nahmen die Lesefähigkeit und das Leseinteresse enorm zu, aber beliebt waren die belehrenden, erbaulichen und unterhaltsamen Werke. Der Kreis jener, die die höhere Literatur wie jene von Goethe, Schiller und Hölderlin lesen, war sehr eingeschränkt.¹⁶² Somit brachte das Leben als freier Schriftsteller oft materielles Elend mit sich. Für die Tätigkeit als freier Schriftsteller fand Hölderlin die relative Freiheit des Hofmeisters geeignet. In seinem Brief an seine Mutter von 1799 drückte er die Hoffnung aus, einige Jahre wechselseitig als freier Schriftsteller und Hofmeister leben zu können. Wenn er das ersparte Geld aufgebraucht habe, wolle er wieder als Hofmeister arbeiten.¹⁶³ Diese Entscheidung führte Hölderlin aber zu einem

der Köchin, der will die Kammerjungfer heirathen, und wird von dem Herrn die und die Pfarre kriegen. Das Holz wird ihm zugemessen, das Licht wird ihm so kärglich gegeben, wie seine Freiheit, die er mit Recht fordern könnte. Er darf nicht frey, nicht offen und unversteckt handeln: denn alles beobachtet ihn, und seine kleinsten unschuldigsten Handlungen werden an die Herrschaft gebracht. Oft wird er misverstanden und übel beurtheilt; muß sich gefallen lassen, daß der Principal oder die Dame vom Hause über Tische, in Gegenwart der Kinder, mit ihm zankt, ihm seine Fehler vorhält, ihn heruntersetzt, und mit stiller oder offenbarer Verachtung auf ihn herabsieht.“ (Carl Müller: *Schädlichkeit der Hauserziehung für Erzieher, Zögling und Staat*. Stendal 1783, S. 35. Zitiert nach Fertig a. a. O., S. 65f.)

¹⁵⁸ Vgl. ebd.

¹⁵⁹ Vgl. ebd., S. 295f.

¹⁶⁰ Gerhard Kurz: *Der deutsche Schriftsteller: Hölderlin*. In: *Metamorphosen des Dichters. Das Selbstverständnis deutscher Schriftsteller von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Hrsg. von Gunter E. Grimm. Frankfurt a. M. 1992, S. 120-134, hier S. 121.

¹⁶¹ Vgl. Sauder: *Hölderlins Laufbahn als Schriftsteller*, S. 141.

¹⁶² Vgl. Kurz: *Der deutsche Schriftsteller*, a. a. O.

¹⁶³ „Übrigens ist es mir lieb, wenn es noch einige Jahre ansteht, und wenn ich hier mit dem Buche, an

sozial unsicheren Leben. Die Entlohnung für einen Hofmeister war oft nicht festgelegt. Hölderlin bekam offenbar eine an der oberen Grenze liegende Entlohnung im Vergleich mit anderen Hofmeisterstellen. Er forderte 150 bis 200 Gulden pro Jahr, aber bekam diese nicht immer.¹⁶⁴ Die Entlohnung, die der eines Dieners entsprach, brachte ihm die Verachtung des Adels und des Bürgertums ein. Bei adeligen und bürgerlichen Familien wurde er nur als Diener betrachtet. Dies galt nicht zuletzt für die Gontards in Frankfurt. Aus der Sicht des Dienstherrn Jacob Gontard war Hölderlin nur ein Diener, und nichts mehr.¹⁶⁵ Die herben und deprimierenden Erfahrungen in den Hofmeisterstellen verletzten das Selbstbewusstsein des empfindsamen Hölderlin.

Selbst bei einer verständnisvoller Herrschaft wie in Waltershausen war die Hofmeisterstelle eine große Belastung für den empfindsamen Hölderlin. Frau von Kalb erkannte seine Begabung und empfand große Sympathie für ihn. Sie forderte gemäß der humanistischen Bildungskonzeption: „Sie erzeigen der Menschheit einen Dienst durch die Bildung eines echten denkenden Menschen [...].“ (B 73, S. 122, Z. 28f.) Dies nahm Hölderlin sehr ernst.¹ Frau von Kalb wirkte als geistiges Vorbild auf den jungen Hölderlin. Einerseits verdankte er ihr wohl wertvolle Anregungen zu seiner geistigen Bildung, andererseits aber fürchtete er sich, dass die geistige Wirkung einer kraftvollen Persönlichkeit, die mit großen Zeitgenossen umging und mit dem zeitgenössischen Humanitätsgedanken vertraut war, seine geistige Freiheit bedrohen müsste.¹⁶⁶ Aber dann machte sich allmählich eine Desillusionierung breit. Er litt unter dieser für ihn ungewohnten Einschränkung. Hinzu traten die zunehmenden Schwierigkeiten mit seinem Zögling Fritz, die Hölderlin am Ende weder physisch noch psychisch bewältigen konnte und die auch seine Beschäftigung mit seinem Roman *Hyperion* störten.

1. 2. Hölderlins gescheiterte pädagogische Erfahrung

Hölderlin meinte, dass die Erziehung erst erfolgreich sei, wenn eine bestimmte Umgangsform zwischen dem Lehrer und dem Lernenden entstehe.¹⁶⁷ In seinem Brief an

dem ich schreibe und mit meinem Gelde zu Ende bin, so will ich eben wieder Hofmeister werden.“ (KA III, B 174, S. 339, Z. 37ff.)

¹⁶⁴ Vgl. Sauder: *Hölderlins Laufbahn als Schriftsteller*, S. 151.

¹⁶⁵ Vgl. ebd.

¹⁶⁶ Vgl. Raabe: *Die Briefe Hölderlins. Studien zur Entwicklung und Persönlichkeit des Dichters*. Stuttgart 1963, S. 298f.

¹⁶⁷ Vgl. Ulrich Herrmann: *Erziehungserfahrung und pädagogische Reflexion bei Friedrich Hölderlin*. In: Gerhard Kurz / Valérie Lawitschka / Jürgen Wertheimer (Hrsg.): *Hölderlin und Moderne*. Eine Bestandsaufnahme. Tübingen 1995, S. 195-212, hier S. 209f.

seine Mutter vom 3. Januar 1794, also eine Woche nach seiner Ankunft in Waltershausen, schreibt Hölderlin über seinen Zögling wie folgt: „Meinen Kleinen muß man liebhaben, so ein guter gescheider schöner Bube ist er.“ (KA III, B. 72, S. 120, Z. 13f.) Hier ist zu erkennen, dass die Beziehung zwischen Hölderlin und seinem Zögling Fritz „hochgradig erotisch besetzt“¹⁶⁸ ist. Im antiken Griechenland bestand die Bildung (Paideia) aus der Liebesbeziehung zwischen dem liebenden Lehrer und dem geliebten Zögling. Durch Platos *Symposion* kennt Hölderlin die Unerlässlichkeit der Liebesbeziehung zwischen dem Lehrer und seinem Zögling. Am 16. Januar, also ca. zwei Wochen nach dem Brief an die Mutter, schreibt Hölderlin im Brief an seine Schwester leidenschaftlich über seine Liebe zum Zögling und über die Anlage des Zöglings zur Bildung „nach humanen Grundsätzen der Erziehung“: „Hätt’ ich auch auf der Welt keine Freude, so würde mich mein lieber Junge schadlos halten. Könnt’ ich ihn nur einmal im Jahre Dir produzieren! Er ist ganz dazu geschaffen, um nach humanern Grundsätzen der Erziehung gebildet zu werden.“ (KA III, B. 73, S. 122, Z. 19ff.)

In seinem Brief an Schiller um den März 1794 formuliert Hölderlin, dass sein pädagogischer Zweck darin liegt, „[m]einen Zögling zum *Menschen* zu bilden“:

Meinen Zögling zum *Menschen* zu bilden, das war und ist mein Zweck. Überzeugt, daß alle Humanität, die nicht mit andern Worten Vernunft heißt, oder auf diese sich genau bezieht, des Namens nicht wert ist, dacht’ ich in meinem Zögling nicht frühe genug sein Edelstes entwickeln zu können. (A. a. O., B. 76, S. 127, Z. 12ff.)

Hölderlins pädagogische Prinzipien wurden von Rousseau und Kant stark beeinflusst. In seinem pädagogischen Hauptwerk *Emile ou de l’éducation* (1762) fordert Rousseau, Kinder nicht zur bürgerlichen Brauchbarkeit, sondern zu Menschen auszubilden:

In der natürlichen Ordnung sind alle Menschen gleich; ihre gemeinsame Berufung ist: Mensch zu sein. Wer dafür gut erzogen ist, kann jeden Beruf, der damit in Beziehung steht, nicht schlecht versehen. Ob mein Schüler Soldat, Priester oder Anwalt wird, ist mir einerlei. Vor der Berufswahl der Eltern bestimmt ihn die Natur zum Menschen. Leben ist ein Beruf, den ich ihn lehren will.¹⁶⁹

Hölderlin zufolge kommt es bei der Bildung zum Menschen darauf an, „sein Edelstes“ zu „entwickeln“. (KA III, B. 76, S. 127, Z. 6ff.) Das „Edelste“, das dem Menschen in

¹⁶⁸ A. a. O., S. 200.

¹⁶⁹ Jean-Jacques Rousseau: *Emil oder über die Erziehung*. Vollständige Ausgabe in neuer deutscher Fassung, besorgt von Ludwig Schmidts. 13., unveränderte Aufl. Paderborn 1998, S. 14.

vorzüglicher Weise eigen ist, ist die „Humanität, das was ihn als Menschen allererst ausweist“¹⁷⁰. Die Humanität besteht „in der Vernunft und all dem, was sich auf Vernunft bezieht, nämlich jenen Humaniora, die die Bedingung einer Kultur der Gemütskräfte sind (Sprache, Geselligkeit, Teilnehmungsgefühl, Geschmack), ohne die sich der Mensch nicht vollgültig zum Menschen bilden kann.“¹⁷¹ In seiner *Kritik der Urteilskraft* definiert Kant die Humaniora als unerlässliche Bedingung zur Humanität wie folgt:

Die Propädeutik zu aller schönen Kunst, sofern es auf den höchsten Grad ihrer Vollkommenheit angelegt ist, scheint nicht in Vorschriften, sondern in der Kultur der Gemütskräfte durch diejenigen Vorkenntnisse zu liegen, welche man *humaniora* nennt: vermutlich weil Humanität einerseits das allgemeine Teilnehmungsgefühl, andererseits das Vermögen, sich innigst und allgemein mitteilen zu können, bedeutet; welche Eigenschaften zusammen verbunden die der Menschheit angemessene Geselligkeit ausmachen, wodurch sie sich von der tierischen Eingeschränktheit unterscheidet.¹⁷²

Hölderlins Hoffnung auf seinen Zögling Fritz veränderte sich aber bald zur Enttäuschung. Schon in seinem Brief an seine Schwester am 16. Januar 1794 teilt Hölderlin mit, dass sein Zögling Fritz die Selbstkontrolle über seine Emotion manchmal leicht verliere: „Mein Kleiner lärmt so um mich herum, aus Freude, daß er heute von mir ein fleißiger guter Junge genannt wurde, daß ich beinahe zu keinem Gedanken kommen kann.“ (KA III, B. 73, S. 122, Z. 34ff.) Mit der Zeit musste Hölderlin erkennen, dass Fritz nur „die sehr mittelmäßigen Talente“ (a. a. O., B. 89, S. 156, Z. 15) hatte. In seinem Brief an Neuffer am 10. Oktober 1794 bekennt Hölderlin dass „eine Hälfte des Tages über einem Unterrichte“ (A. a. O., Z. 22f.) immer vergehe, wobei er nichts „als etwas Geduld“ gewinnen kann. (A. a. O., Z. 24) Er verzweifelt an der Bildung seines Zöglings im Brief an seine Mutter am 16. Januar 1795:

Daß aber eine gänzliche Unempfindlichkeit für alle vernünftige Lehre, womit ich auf seine verwilderte Natur wirken wollte, in ihm war, daß hier weder ein ernstes Wort Achtung, noch ein freundliches Anhänglichkeit ans Gute hervorbrachte, war für mich freilich eine bittere Entdeckung. Ich suchte die Ursache dieser beinahe fortdauernden Verstocktheit in der Prügelmethode, welche vor meiner Ankunft allem nach bis zum höchsten Exzeß gegen ihn ausgeübt wurde. (A. a. O., B.

¹⁷⁰ Clemens Menze: *Hölderlins pädagogische Entwürfe aus seiner Hofmeisterzeit 1794/95*. In: „Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde“. *Das Schicksal einer Generation der Goethezeit*. Hrsg. von Christoph Jamme und Otto Pöggeler. Stuttgart 1983, S. 261-283, hier S. 264.

¹⁷¹ Ebd.

¹⁷² Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*, §60.

93, S. 167, Z. 7ff.)

Mit der „Prügelmethode“ (a. a. O., Z. 13) wollte wohl einer von Hölderlins Vorgängern „auf seine verwilderte Natur wirken“. (a. a. O., Z. 8f.) Oft schien es Hölderlin manchmal, als ob er ohne „Prügelmethode“ seinen Schüler „aus seinem Schlafe geweckt“ (a. a. O., Z. 15f.) hätte und er somit „offen, verständig“ (a. a. O., Z. 16) geworden wäre, aber immer fiel er bald „wieder in die höchste Stumpfheit und Trägheit zurück.“ (A. a. O., Z. 27f.) Hölderlin sieht den größten Grund für „die höchste Stumpfheit und Trägheit“ seines Zöglings in der Masturbation. Im 18. Jahrhundert betrachtete man die Masturbation als „Gegenbild zur tugendhaften Selbstbewahrung“ und als „eine endogene, sich im Innern der bürgerlichen Sozialisation selbst einnistende Gefahr“. ¹⁷³ Diese Konzeption basiert auf der Unterdrückung der Sexualität im 18. Jahrhundert. In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts begann eine breite Antimasturbationskampagne in Europa, die zwischen 1770 und 1790 einen Höhepunkt erreichte. ¹⁷⁴ Man dachte damals, dass man „seine vitale Energie, Lebensgeister“ durch die Masturbation verschleudere und dass der sich selbst Befriedigende somit auch „seine Geisteskräfte einbüß[e]“ und „schrecklichen organischen Verwüstungen ausgesetzt [sei]“. ¹⁷⁵ Die Onanie galt als „Selbstgenügsamkeit im Spiel mit dem eigenen Körper, die das Bürgertum als unproduktiv ablehnen muß, die Hingabe an die Lust des Augenblicks, die im Widerspruch zur planvollen Langsicht steht, die das Bürgertum zur Verfolgung seiner Interessen entwickeln muß.“ ¹⁷⁶ Unter diesem Gesichtspunkt entziehe der Onanist „den sozialen Bindungen, die zwischen den Menschen bestehen“, indem er seine Lebenskraft nicht für „den biologischen Fortbestand des Staates und der Menschheit“ benutze. ¹⁷⁷ Für die ständige Überwachung der Masturbation seines Zöglings, sowohl am Tage als auch in der Nacht, brauchte Hölderlin all seine psychischen und physischen Kräfte auf:

Der Zustand seines Gemüts und Geistes machte mich endlich noch aufmerksamer, und ich entdeckte leider! zum Teil auch durch sein Geständnis, mehr als ich fürchtete. Ich kann mich unmöglich deutlicher gegen Sie erklären. Ich ließ ihn keinen Augenblick beinahe von der Seite, bewachte ihn

¹⁷³ Albrecht Koschorke: *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*. München 1999, S. 76.

¹⁷⁴ Vgl. ebd.

¹⁷⁵ A. a. O., S. 77.

¹⁷⁶ Donata Elschenbroich: „*Das im Verborgenen schleichende Laster*“. *Auf dem Wege zur „Sexualerziehung“*. In: Johann Friedrich Oest: *Höchstnötige Belehrung und Warnung für Jünglinge und Knaben die schon zu einigem Nachdenken gewöhnt sind*. Hrsg. von J. H. Campe. Wolfenbüttel 1787. Reprint hrsg. von J. Merkel und D. Richter S. 155-175, hier S. 172. Zitiert nach Koschorke a. a. O., S. 85.

¹⁷⁷ Koschorke a. a. O., S. 83.

Tag und Nacht aufs ängstlichste, sein Körper wie seine Seele schien sich zu erholen, u. ich hoffte wieder. Aber er wußte am Ende meiner Aufmerksamkeit doch zu entgehen, und seine Verstocktheit, die Folge jenes Lasters, stieg besonders zu Ende des Sommers zu einem Grade, der mir beinahe auch meine Gesundheit, alle Heiterkeit, und so auch meinen Geisteskräften ihre gehörige Tätigkeit raubte. Ich bot allen Mitteln auf, um zu helfen, umsonst!“ (KA III, B. 93, S. 167, Z. 31ff.)

Die physische und psychische Belastung der Hofmeisterstelle führte bei Hölderlin zu einer psychischen Krise, die Frau von Kalb eine „Verworrenheit des Verstandes“ befürchten ließ:

Viele Nachrichten melden mir aber die äußerst harte Behandlung welche mein Fritz von seinen Lehrer erdulden muß. – (Lassen Sie Hölderlin ich beschwöre Sie, nicht das mindeste merken daß ich davon unterrichtet bin. –). seine Empfindlichkeit ist grenzen los – und man meint wirklich daß eine Verworrenheit des Verstandes diesen Betragen zu grunde liegt [...]. (A. a. O., LD 13. Briefe von Charlotte von Kalb an Schiller vom 9. 12. 1794. S, 621, Z. 20ff.)

Hölderlin konnte keine wirksamen Maßnahmen gegen die erwachende Sexualität des Kindes ergreifen. „Durch das öftere Wachen, wohl auch durch den Verdruß“ (a. a. O., B. 94, S. 171, Z. 11f.) nahm er Schaden an seiner Gesundheit. Infolgedessen verließ er das Haus von Kalb und zog nach Jena.

1. 3. Hölderlins Reflexion über seine Lehrtätigkeit und sein pädagogisches Programm

In seinem Brief an Johann Gottfried Ebel am 2. September 1795 erinnert sich Hölderlin an seine pädagogischen Erfahrungen bei von Kalb und betrachtet sie als „[g]rausam fehlgeschlagene Bemühungen“. (A. a. O., B. 104, S. 199, Z. 10f.) Im Brief reflektiert er über das Scheitern der Erziehung in Waltershausen und dann konzipiert er ein neues pädagogisches Programm. Er sieht den grundlegenden Fehler in seiner „Ungeduld“ im Umgang mit seinem Zögling:

Ich weiß zu gut, daß die Natur nur stufenweise sich entwickelt, und daß sie den Grad und den Gehalt der Kräfte unter die Individuen verteilt hat, um von dem Kinde Wunder zu erwarten. – Ich glaube, daß die Ungeduld, womit man seinem Zwecke zueilt, die Klippe ist, woran gerade oft die besten Menschen scheitern. So auch in der Erziehung. (A. a. O., Z. 25ff.)

Hölderlins Ansicht nach muss der Lehrer Geduld mit seinem Kind haben, weil „die Natur nur stufenweise sich entwickelt“ (a. a. O., Z. 25f.) und weil sich die Begabung der Natur unterschiedlich „unter die Individuen verteilt“ (a. a. O., Z. 27)

Hölderlin glaubt, dass „Gerechtigkeit das erste Gesetz“ (a. a. O., S. 200, Z. 1f.) auch in der Erziehung sei. Die Gerechtigkeit meint hier die „Kindergemäßheit“.¹⁷⁸ Die Kinder müssen „nicht nach bildungstheoretischen allgemeinen Grundsätzen“, sondern „nach dem Grundgesetz der *Kindgemäßheit*“, also „altersgerecht, entwicklungsgerecht“ erzogen werden.¹⁷⁹

denn das werden Sie mit mir voraussetzen, daß man vernünftiger weise, wenn man etwas von dem Kinde fordert, nicht an das Prinzip des Handelns appelliert, wie es in irgend einem philos. Systeme dargestellt ist, sondern wie es dem Kinde nach seinen Jahren und seiner Individualität sich darstellen kann. (KA III., B. 104, S. 200, Z. 16ff.)

Wegen des Reichtums an Differenzierungsmöglichkeiten zieht Hölderlin die „Privaterziehung“ (a. a. O., S. 199, Z. 15) dem Unterricht in der öffentlichen Schule vor.

Hölderlin respektiert die Formulierung Rousseaus, „la première et plus importante éducation est, de rendre un enfant propre à être élevé.“ (A. a. O., S. 200, Z. 23f.)¹⁸⁰ (Die erste und wichtigste Erziehung ist es, ein Kind dazu geeignet zu machen, erzogen zu werden.)¹⁸¹ Hölderlins Ansicht nach muss man „das Kind aus dem Zustande seines schuldlosen aber eingeschränkten Instinkts, aus dem Zustande der Natur heraus auf den Weg führen, wo es der Kultur *entgegenkömmt*“. (A. a. O., B. 104, S. 200, Z. 25ff.) Der Lehrer muss eine pädagogische Atmosphäre schaffen, „um die Aufmerksamkeit der Kinder und Heranwachsenden zu wecken und um sie zu faszinieren, um ihre Interessen zu stimulieren und zu stabilisieren.“¹⁸² Hier ist zu erkennen, dass Hölderlins pädagogische Konzeption mit der zeitgenössischen pädagogischen Psychologie über den Trieb übereinstimmt.¹⁸³ Blumenbachs Begriff des „Bildungstriebes“ wirkte damals auf die pädagogische Problemstellung zurück.¹⁸⁴

¹⁷⁸ Vgl. Herrmann: *Erziehungserfahrung und pädagogische Reflexion bei Friedrich Hölderlin*, S. 210.

¹⁷⁹ Ebd.

¹⁸⁰ Hölderlin zitiert diese Formulierung aus Rousseaus *Julie ou La Nouvelle Héroïse*, 5. Teil, Brief 3.

¹⁸¹ Zitiert wird die deutsche Übersetzung nach Jochen Schmidts Kommentar. In: KA III, S. 830.

¹⁸² Herrmann: *Erziehungserfahrung und pädagogische Reflexion bei Friedrich Hölderlin*, S. 210.

¹⁸³ Vgl. a. a. O.

¹⁸⁴ Hans Rüdiger Müller: *Ästhesiologie der Bildung. Bildungstheoretische Rückblicke auf die Anthropologie der Sinne im 18. Jahrhundert*. Würzburg 1998, S. 28.

Hölderlin distanziert sich aber von der sogenannten negativen Erziehung Rousseaus, der meint, man solle die Selbstentwicklung der Natur nur ruhig abwarten:

Aber darin hat Rousseau Unrecht, daß er es ruhig abwarten will, bis die Menschheit im Kinde erwacht, und indes sich größtenteils mit einer negativen Erziehung begnügt, nur die bösen Eindrücke abhält, ohne auf gute zu sinnen. Rousseau fühlte die Ungerechtigkeit derer, die das Kind wo nicht mit dem Flammenschwert doch mit der Rute aus seinem Paradiese aus dem glücklichen Zustande seiner Tierheit herausjagen wollten und geriet, wenn ich ihn anders recht verstehe auf das entgegengesetzte Extrem. (KA III, B. 104, S. 200, Z. 34ff.)

Rousseau schreibt der Kindheit eigene Würde zu. Ihm zufolge hat die Kindheit „ihre eigene Art zu sehen, zu denken, zu empfinden; nichts ist unvernünftiger, als wenn wir unsere Arten dafür unterschieden wollen; und ich könnte ebensogut fordern, daß ein Kind von zehn Jahren fünf Fuß groß sein sollte, als daß es Urteilskraft hätte.“¹⁸⁵ Bei Rousseau haben Kind und Erwachsener je spezifische Eigenarten.¹⁸⁶ Deswegen will er den Unterschied zwischen den beiden nicht möglichst schnell aufheben, sondern er will das Eigensein des Kindes respektieren.¹⁸⁷

Im Unterschied zu Rousseau nennt Hölderlin die Kindheit des Menschen den „Zustand[] seines schuldlosen aber eingeschränkten Instinkts“ (KA III, B. 104, S. 200, Z. 25f.) oder „glücklichen Zustand[] seiner Tierheit“ (a. a. O., S. 201, Z. 4). Der Wendung des „eingeschränkten Instinkts“ oder der „Tierheit“ ist zu entnehmen, dass er die Kindheit auch als eine Bedingung der Menschheit¹⁸⁸ betrachtet. Das Kind ist somit für Hölderlin nicht „etwas in sich Ruhendes und Vollendetes, Eigenes, Unbedingtes mit erfüllter Gegenwart“, sondern „Übergang, Aufopferung der Gegenwart um der Zukunft willen, eine schnell zu absolvierende Etappe“.¹⁸⁹ Daher soll der Lehrer dem Kind fordernd gegenüberreten und aus dem „Zustande der Natur heraus auf dem Weg führen, wo es der Kultur *entgegenkömmt*“. (KA III, B. 104, S. 200, Z. 26ff.)

Aber bei Hölderlins pädagogischer Konzeption liegt der Endzweck nicht in der Erziehung des Lehrers, sondern in dem kontinuierlichen Prozess der Selbstbildung des Lernenden. Der Lehrer spielt somit nur die Rolle, „Voraussetzungen dafür zu schaffen“, dass die Selbstbildung des Lernenden „erfolgreich und wirkungsvoll in Gang

¹⁸⁵ Rousseau: *Julie oder die neue Héloïse*. In der ersten deutschen Übertragung von J. G. Gellius. Vollständig überarbeitet u. ergänzt nach der Edition Rey. Amsterdam 1761. Mit Anmerkungen und einem Nachwort hrsg. von R. Wolff. München o. J. S. 590.

¹⁸⁶ Vgl. Menze: *Hölderlins pädagogische Entwürfe aus seiner Hofmeisterzeit 1794/95*, S. 272.

¹⁸⁷ Vgl. ebd.

¹⁸⁸ Menze: *Hölderlins pädagogische Entwürfe aus seiner Hofmeisterzeit 1794/95*, S. 273.

¹⁸⁹ A. a. O., S. 267.

komm[t].“¹⁹⁰. Hölderlin stellt diese Rolle des Lehrers mit der Metapher des „Erwachens“ dar:

[I]ch muß seine Menschheit, sein höheres Bedürfnis erwachen lassen, um ihm dann erst die Mittel an die Hand zu geben, womit es jenes höhere Bedürfnis zu befriedigen suchen muß, ist einmal jenes höhere Bedürfnis in ihm erwacht, so kann und muß ich von ihm *fordern*, daß es dieses Bedürfnis ewig lebendig in sich erhalten und ewig nach seiner Befriedigung streben soll. (KA III, B. 104, S. 200, Z. 28ff.)

Hölderlins Auffassung nach ist es die Aufgabe des Lehrers, in der Seele des Lernenden das „höhere Bedürfnis“ zur Menschheit „erwachen“ zu lassen. (a. a. O., Z. 28f.) Wenn es einmal „in ihm erwacht“ ist, soll der Lehrer vom Lernenden fordern, dass er das Bedürfnis zur Selbstbildung „ewig lebendig in sich“ erhält. (a. a. O., Z. 31ff.)

1. 4. Ästhetische Erziehung und Bildung

Im Brief an Ebel weist Hölderlin darauf hin, dass der Unterricht nicht auf die Wissensvermittlung zielen muss, sondern „aufs Herz“ (a. a. O., S. 201, Z. 23) des Lernenden moralisch wirken muss, um das Bedürfnis des Lernenden zur Selbstbildung „erwachen“ zu lassen. Dazu muss der Lehrer, so Hölderlin, im Unterricht das lernende Kind mit „einer andern Welt umgeben [...], als die gegenwärtige ist“:

Wenn das Kind von einer andern Welt umgeben wäre, als die gegenwärtige ist, dann möchte Rousseau's Methode zweckmäßiger sein. Mit dieser andern bessern Welt muß ich das Kind umgeben, sie ihm nicht aufdringen, ohne alle Prätension, wie die Natur ihm entgegenkömmt, muß ich ihm die Gegenstände zu führen, die groß und schön genug sind, sein höheres Bedürfnis, das Streben nach etwas Besserem oder wenn man will seine Vernunft in ihm zu erwecken. (A. a. O., S. 201, Z. 6ff.)

Hölderlin zufolge kann das moralische Gefühl dadurch geweckt werden, dass das Kind eine bessere und moralischere Welt „als die gegenwärtige“ im Unterricht kennenlernt. Hier wird der Ausdruck der „andern bessern Welt“ auch mit der Wendung der „Gegenstände [...], die groß und schön genug sind“, paraphrasiert. Dem lässt sich entnehmen, dass Hölderlin der Meinung ist, das Lehrmaterial im Unterricht müsse nicht

¹⁹⁰ Herrmann: *Erziehungserfahrung und pädagogische Reflexion bei Friedrich Hölderlin*, S. 211.

nur moralisch, sondern auch ästhetisch geeignet sein. Für Hölderlin soll somit die moralische Erziehung auch eine ästhetische Erziehung sein.

Hölderlin weist darauf hin, dass die moralische „Wirkung wegfallen würde“, wenn „das Kind die Geschichte als ein Mittel zur Gedächtnis oder auch Verstandesübung betrachten müßte“. (A. a. O., Z. 23ff.) So empfiehlt Hölderlin die Werke von Livius und Plutarch als Unterrichtsmaterial für die römische Geschichte, um „mit dem lebendigen Details“ (a. a. O., Z. 19) sinnlich aufs Herz des Lernenden zu wirken.¹⁹¹ Hölderlin zufolge muss man im Unterricht „die Triebe, die schon da und zu diesem Zwecke hinreichend sind, in Anspruch nehmen, wie den Nachahmungstrieb, den Neugiertrieb p.p.“ (A. a. O., Z. 30ff.) Hier ist zu erkennen, dass Hölderlin „mit den zeitgenössischen Konzepten der pädagogischen Psychologie, der Bildung der Triebe usw. überein[stimmt]“¹⁹². In der damaligen pädagogischen Diskussion wurde der Nachahmungstrieb als einer der stärksten Triebe des Menschen angesehen. Im *Wörterbuch der Deutschen Sprache* (1807-12) von Joachim Heinrich Campe erscheint der Nachahmungstrieb als Schlagwort. Das Wörterbuch definiert den Nachahmungstrieb als „Trieb, das was man siehet, nachzuahmen, welcher sich besonders an den Kindern zeigt.“¹⁹³ Der Theologe und Pädagoge Peter Villaume weist darauf hin, dass der Nachahmungstrieb „so stark“ ist, „daß er schon fast allein zureicht, das Kind zu bestimmen und zu bilden. Man könnte durch denselben die ganze Erziehung vollenden.“¹⁹⁴ In *Emile* erklärt Rousseau seine Idee, dass der Nachahmungstrieb die heftige Neigung der Kinder zur Bildung anfache, wie folgt: „Ich kann mir nichts vorstellen, wofür man nicht Kindern mit einigem Geschick, auch ohne Eitelkeit, Wetteifer und Eifersucht, Lust, ja sogar heftige Neigung einflößen könnte. Ihre Lebhaftigkeit, ihr Nachahmungstrieb genügen.“¹⁹⁵

¹⁹¹ Auch Rousseau weist in seinem Werk *Emile* auf die lebendigen sinnlichen Details in der Geschichtsschreibung Plutarchs hin: „Plutarch ist gerade durch jene Einzelheiten berühmt, die wir heute nicht mehr zu erwähnen wagen. Er besitzt eine unnachahmliche Gabe, große Männer in kleinen Dingen zu zeichnen. Er ist in der Wahl der Züge so glücklich, daß er mit einem Wort, einem Lächeln, einer Geste seine Helden charakterisiert. Mit einem Scherz gibt Hannibal seinem Heer die innere Sicherheit wieder und läßt sie lachend in die Schlacht marschieren, die ihm Italien ausliefert. In Agesilaos auf dem Steckenpferd liebe ich den Besieger des großen Königs.“ (Rousseau: *Emil*, S. 246.)

¹⁹² Herrmann: *Erziehungserfahrung und pädagogische Reflexion bei Friedrich Hölderlin*, S. 210.

¹⁹³ Joachim Heinrich Campe: *Wörterbuch der Deutschen Sprache*. Mit einer Einführung und Bibliographie von Helmut Henne. Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Braunschweig 1809, Bd. III, Hildesheim / New York 1969, S. 390.

¹⁹⁴ Peter Villaume: *Allgemeine Theorie, wie gute Triebe und Fertigkeiten durch die Erziehung erweckt, gestärkt und gelenkt werden müssen*. In: Joachim Heinrich Campe (Hrsg.): *Allgemeine Revision des gesammten Schul- und Erziehungswesens: von einer Gesellschaft practischer Erzieher* (Repr.: Pädagogica) Bd. 4, 1785, S. 3-604, hier S. 229. Zitiert nach Simone Austermann: *Die „Allgemeine Revision“ . Pädagogische Theorieentwicklung im 18. Jahrhundert*. Bad Heilbrunn 2010, S. 110.

¹⁹⁵ Rousseau: *Emil*, S. 117.

Rousseaus Ansicht nach spielt auch die „Neugier“ neben dem „Nachahmungstrieb“ eine große Rolle bei der geistigen Entwicklung der Kinder: „Es ist derselbe Naturtrieb, der die verschiedenen Fähigkeiten des Menschen belebt. Dem Drang des Körpers, sich zu entwickeln, folgt der Drang des Geistes, sich zu bilden. Zuerst sind die Kinder nur in Bewegung, dann werden sie neugierig. Wird diese Neugier gut geleitet, ist sie die Triebfeder in dem Alter, bei dem wir jetzt angelangt sind.“¹⁹⁶ So gesehen, dürfte Rousseaus *Emile* eine wichtige Quelle für Hölderlins pädagogischen Begriff des „Neuigkeitstrieb[s]“ (KA III, B. 104, S. 201, Z. 32) sein. Hölderlin hebt die Rolle des „Neuigkeitstriebes“ der Kinder in der Geographie so hervor:

Ich glaube, daß nicht leicht ein Kind ist, dem nicht auch einfele, was wohl hinter seinen Bergen liegen möchte. Wenn die Geographie nicht, wie gewöhnlich, so eine tote papierne Geographie ist; wenn die Karte mit zweckmäßig bearbeiteten Reisebeschreibungen belebt wird, so wird sich dieser Unterricht ohne Forderung und Zwang, wie ich glaube, dem Kinde mitteilen lassen. (A. a. O., Z. 33ff.)

Hölderlin zufolge soll die Geographie keine „tote papierne Geographie“ (a. a. O., Z. 35f.) sein. Die „Reisebeschreibungen“ (a. a. O., Z. 37), die mit vollen lebendigen Details sinnlich und ästhetisch dargestellt werden, können den „Neuigkeitstrieb“ der Kinder aktivieren und können somit die Geographie „ohne Forderung und Zwang“ (a. a. O., S. 202, Z. 1) den Kinder mitteilen. Für Hölderlin ist die „ästhetische Darstellung der Welt“¹⁹⁷ ein wichtigstes Medium zur Bildung der Menschen.

Hölderlins Ansicht nach soll ein Dichter Lehrer des Volks sein. In seinem Roman *Hyperion* wird der Protagonist Hyperion von seiner Geliebten Diotima aufgefordert, für die Zukunft ihr Volk zu erziehen: „Du wirst Erzieher unsers Volks, du wirst ein großer Mensch sein, hoff’ ich.“ (KA II, S. 100) In ihrem letzten Brief verkündet Diotima, dass Hyperion „Priester [...] der göttlichen Natur“ werde und dass sein Dichtertum schon in ihm keime: „[...] Priester sollst du sein der göttlichen Natur, und die dichterischen Tage keimen dir schon.“ (A. a. O., S. 163) Mit der Formulierung „Priester [...] der göttlichen Natur“ meint Hölderlin den Vermittler zwischen dem Menschen und der pantheistisch aufgefassten Natur als „Ganzheit eines nicht mehr im Stückwerk entfremdeten Daseins, die auch das menschliche Leben erst vollendet.“¹⁹⁸ Als „Priester [...] der göttlichen Natur“ ist der Dichter dazu berufen, dichterisch, also mittels der ästhetischen und

¹⁹⁶ A. a. O., S. 158.

¹⁹⁷ Herrmann: *Erziehungserfahrung und pädagogische Reflexion bei Friedrich Hölderlin*, S. 212.

¹⁹⁸ Schmidts Kommentar zu *Hyperion*. In: KA II, S. 958.

mystischen Darstellungen die Menschen zur Vollendung der Bildung zu erwecken.

In seinem fragmentarisch gebliebenen Gedicht *Wie wenn am Feiertage* werden die Dichter als „ahnende, fühlende Organe der Natur“¹⁹⁹ betrachtet. Nach der neuen platonischen Lehre unterscheidet Hölderlin die drei Hypostasen der Natur: „Chaos als Beharrung, allerschaffende Begeisterung und allebendige Kräfte der Götter als Hervorgang, des Ursprungs gedenkende Gedanken des gemeinsamen Geistes als Rückwendung“.²⁰⁰ Hölderlin zufolge „erzieht“ nicht der „Meister“, sondern die „mächtige, die göttlichschöne Natur“ alle Dinge auf der Welt. (KA I, S. 239. V. 11ff.) Die Erziehung der Natur erfolgt durch den sich immer wiederholenden Kreislauf von Beharrung, Hervorgang und Rückwendung. Wenn auch die Natur somit „zu schlafen [...] scheint“ (a. a. O., V. 14), ahnen aber die Dichter als Organ der Natur, dass die allebendigen Kräfte der Natur wieder „unter günstiger Witterung“ (a. a. O., V. 10) erwachen sollen.

Wenn die Natur dann „mit Waffenklang [...] vom Äther bis zum Abgrund [...] aus heiligem Chaos“ (a. a. O., V. 23ff.) erwacht, „[f]ühlt neu die Begeisterung sich, / Die Allerschaffende wieder.“ (A. a. O., V. 26f.) Hölderlin weist aber darauf hin, dass es gefährlich sei, wenn sich die „Erdensöhne“ (a. a. O., S. 240, V. 55) direkt den allebendigen Kräften der Natur als „himmlische[m] Feuer“ (a. a. O., V. 54) aussetzen. Zu diesem Zweck führt er den Semele-Mythos an:

Der Gesang, damit er beiden zeuge glückt.
So fiel, wie Dichter sagen, da sie sichtbar
Den Gott zu sehen begehrte, sein Blitz auf Semeles Haus
Und die göttlichgetroffene gebar,
Die Furcht des Gewitters, den heiligen Bacchus.

Und daher trinken himmlisches Feuer jetzt
Die Erdensöhne ohne Gefahr.
Doch uns gebührt es, unter Gottes Gewittern,
Ihr Dichter! mit entblößtem Haupte zu stehen,
Des Vaters Strahl, ihn selbst, mit eigener Hand
Zu fassen und dem Volk ins Lied
Gefüllt die himmlische Gabe zu reichen.

[A. a. O., S. 240. V. 49ff.]

¹⁹⁹ Ulrich Gaier: „*Unter Gottes Gewittern*“: Klimaerscheinungen als Erfahrung und Mythos. In: HJb 35, 2006-2007, S. 169-196, hier S. 191.

²⁰⁰ A. a. O., S. 192.

Nach griechischer Überlieferung erschien Zeus der Semele, der Tochter des Kadmos und der Harmonia, in menschlicher Gestalt, um ihr Geliebter zu werden, und sie empfing den Dionysos. Als sie ihn aber bat, sich in seiner wahrer Gestalt zu zeigen, wurde sie von seinem strahlenden Granz verbrannt. Das Kind Dionysos wurde aber von Hermes aus dem Mutterleib gerettet.²⁰¹ In Hölderlins Gedicht steht „[d]ie Frucht des Gewitters, de[r] heilige[] Bacchus“ (KA I, S. 240, V. 53) für das „Lied“ (a. a. O., V. 59) der Dichter. Hölderlin zufolge können nur die Dichter „reinen Herzens“ (a. a. O., V. 61) und „schuldlos“ (a. a. O., V. 62) die blendende Epiphanie der göttlichen Kräfte überstehen. Indem der Dichter / Lehrer als Vermittler „unter Gottes Gewittern [...] mit entblößtem Haupte“ (a. a. O., V. 56f.) steht und dann die gewaltigen Kräfte der göttlichen Natur „mit eigener Hand / Zu fassen und dem Volk ins Lied / Gefüllt die himmlische Gabe“ (a. a. O., V. 58ff.) reicht, „trinken himmlisches Feuer jetzt / Die Erdensöhne ohne Gefahr.“ (A. a. O., V. 54f.) Die „Erdensöhne“ können, so Hölderlin, erst durch die Vermittlung des „Lied[s]“ als „himmlische[r] Gabe“, nämlich der ästhetischen und mystischen Darstellung des Dichters / Lehrers „ohne Gefahr“, also in lebensfördernder Richtung von den Kräften der göttlichen Natur belebt werden und somit zur Vollendung der Bildung ihrer selbst und der Gemeinschaft erweckt werden. So gesehen, könnte man eine enge Verwandtschaft zwischen Hölderlins Erziehungsprogramm und seiner Dichtung insofern erkennen, als der Lehrer oder der Dichter dazu berufen ist, durch die ästhetische Darstellung der Welt die natürlichen Triebe der Kinder oder des Volks zur Bildung zu erwecken.

²⁰¹ Michael Grant und John Hazel: *Lexikon der antiken Mythen und Gestalten*. Aus dem Englischen von Holger Fließbach. München 1980, Artikel: Semele, S. 370.

2. Bildung – Bildungstrieb

2.1. Konzeption der „Lebenskraft“ in der naturwissenschaftlichen Diskussion im 18. Jahrhundert

In der Mitte des 18. Jahrhunderts verändert sich grundlegend in den Naturwissenschaften das Grundmuster für das Verständnis der Lebensvorgänge in Bezug auf die Begriffe Kraft, Leben und Trieb. Das vom 17. Jahrhundert anhebende Modell des Mechanismus wurde zu dieser Zeit durch den Vitalismus ersetzt, dessen Periode rund hundert Jahre währte.²⁰² Das Erscheinen von Albrecht von Hallers Akademieabhandlung *De partibus corporis humani sensilibus et irritabilibus (Von den empfindlichen und reizbaren Teilen des Menschlichen Körpers)* im Jahre 1753 war der eindeutig fixierbare Anlass für den Paradigmenwechsel vom Mechanismus zum Vitalismus. Haller ging von der geläufigen Feststellung aus, dass der Mensch die Fähigkeit zu empfinden und sich zu bewegen besitzt. Hallers Frage lag nun darin, ob die Fähigkeit zur Selbstbewegung von der Empfindung abhängt und die beiden Fähigkeiten auf ein gemeinsames Prinzip zurückgehen oder ob es sich um zwei voneinander getrennte und unabhängige Eigenschaften handelt. Nach langjährigen und unzähligen Tierexperimenten bestätigte Haller, dass die Fähigkeit zur Empfindung, die Sensibilität, von der zur Selbstbewegung, die er „Irritabilität“ nannte, unabhängig ist.²⁰³ In seinen Tierexperimenten entdeckte er, dass es bestimmte Teile gibt, auf deren irgendwie geartete Schädigung das Tier mit Schmerzäußerung reagiert und somit eine Empfindlichkeit (Sensibilität) verrät.²⁰⁴ Er

²⁰² Vgl. Richard Toellner: *Mechanismus – Vitalismus: ein Paradigmawechsel ? Testfall Haller*. In: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen und die Geschichte der Wissenschaften*. Symposium der Gesellschaft für Wissenschaftsgeschichte anlässlich ihres zehnjährigen Bestehens 8.- 10. Mai 1975 in Münster. Hrsg. von Alwin Diemer. Meisenheim am Glan 1977, S. 61-72, hier S. 64f.

²⁰³ Zu Hallers Theorie von der Sensibilität und Irritabilität vgl. Gerhard Rudolph: *Hallers Lehre von der Irritabilität und Sensibilität*. In: *Von Boerhaave bis Berger. Die Entwicklung der kontinentalen Physiologie im 18. und 19. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung der Neurophysiologie*. Vorträge des internationalen Symposiums zu Münster/Westf. 18. - 20. September 1962. Hrsg. von Karl Eduard Rothschuh. Stuttgart 1964, S. 14-34; Brigitte Lohff: *Die Entwicklung des Experimentes im Bereich der Nervenphysiologie. Gedanken und Arbeiten zum Begriff der Irritabilität und der Lebenskraft*. In: *Sudhoffs Archiv. Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte*. Hrsg. von Menso Folkerts, Fritzs Krafft, Heinrich Schipperges, Rudolf Schmitz u. Eduard Seidler. Bd. 64, Wiesbaden 1980, S. 105-129; Karl Eduard Rothschuh: *Geschichte der Physiologie*. Berlin/Göttingen/Heidelberg 1953. S. 75-80. Der Begriff „Irritabilität“ stammte von Francis Grisson (1597-1677), der die Irritabilität einer „Lebenskraft“ gleichsetzte, deren ursprüngliche Quelle in den Nerven liegt und die aber auf alle Teile des Organismus übergeht. Vgl. dazu Lohff a. a. O., S. 110; Rudolph a. a. O., S. 21.

²⁰⁴ Haller definierte die Empfindung wie folgt: „Jeder Nerv folglich, der von einer Ursache gereizt wird, macht eine heftige Empfindung von Schmerz. Empfindung heißt aber eine Veränderung in der Seele.“ Albrecht von Haller: *Grundriß der Physiologie*. Deutsche Ausgabe. Leipzig 1788, S. 275. Zitiert nach Lohff: *Die Entwicklung des Experimentes*, S. 111. Die Sensibilität wurde einerseits als

rechnete zu den empfindlichen Teilen die Haut, das Muskelfleisch, die Zunge, die Eingeweidehäute, das Herz und die Nerven u. a. m. Haller bemerkte auch die bestimmten Teilen ohne merkliche Empfindlichkeit (Sensibilität) sich auf jeden mechanischen, chemischen, elektrischen Reiz zusammenziehen. Die Verkürzungsfähigkeit, also Kontraktilität nach heutigem Sprachgebrauch, nannte er die Irritabilität oder die Reizbarkeit.²⁰⁵ Zu den irritablen Teilen gehören die Muskeln des Skeletts, die der Blase, des Uterus, der Därme und vor allem das Herz. So gesehen kommt die Sensibilität den Organen mit Nervenfasern zu und die Irritabilität den Organen mit Muskelfasern. Haller lieferte somit den Nachweis, dass der Nerv das Organ der Empfindung ist. „[...] Der Nerv allein empfindet, er allein überbringt die Befehle der Seele, die ganz und gar nicht über einen Theil weder zu befehlen vermag, noch von ihm vernimmt, wenn sein Nerv unterbunden wird, abgeschnitten wird, oder keinen hat.“²⁰⁶ Nicht abhängig von den Nerven reagieren die Muskeln auf Reize mit Zusammenziehung. Die Irritabilität, die im inneren Bau der Muskelfaser verborgen ist und von anderen Kräften unabhängig ist, wurde auch „*vis insita*“ genannt. Diese Kraft gibt dem Muskel die Fähigkeit, unabhängig von der Nervenfaser und ohne äußere Einflüsse zu kontrahieren.²⁰⁷ Die größte Irritabilität hat Haller am Herz gefunden, das noch lange Zeit aus dem Herauslösen aus dem Organismus des Körpers die Fähigkeit zur Eigenbewegung nicht verliert.²⁰⁸ Haller betrachtete die Sensibilität und Irritabilität als ausschließlich dem Lebewesen

Vermögen bewußt zu empfinden, also als seelisches Erleben bestimmt. Es gab aber auch andererseits eine Art von Sensibilität im Sinne eines unbewußten Aufnehmens und Weiterleitens, wie die Versuche am Zwerchfell-Phrenicussystem zeigen. Die Sensibilität wurde somit psychisch und psychologisch zugleich bestimmt.

²⁰⁵ Zu den Begriffen „reizbar“ und „empfindlich“ gibt Haller folgende Definition: „Denjenigen Teil des menschlichen Körpers, welcher durch ein Berühren von außen kürzer wird, nenne ich reizbar: sehr reizbar ist er, wenn er durch ein leichtes Berühren, wenig aber reizbar, wenn er erst durch eine starke Ursache, sich zu verkürzen, veranlassen wird. / Empfindlich nenne ich solchen Teil des Körpers, dessen Berührung sich die Seele vorstellt; und bei den Tieren, von deren Seele wir nicht so viel erkennen können, nenne ich diejenigen Teile empfindlich, bei welchen, wenn sie gereizt werden, ein Tier offenbare Zeichen eines Schmerzes oder einer Unruhe zu erkennen gibt.“ Haller: *Von den empfindlichen und reizbaren Teilen des menschlichen Körpers*. Hrsg. u. eingel. von Karl Sudhoff. Leipzig 1922, S. 14.

²⁰⁶ Haller: *Grundriß der Physiologie*, S. 306.

²⁰⁷ Zur Unabhängigkeit der Irritabilität vom Nerv sagt Haller wie folgt: „Ferner, so zeigen die Erfahrungen, daß nicht alle Kraft der Muskeln von den Nerven abhängt: denn wenngleich diese letztere gebunden und abgeschnitten worden sind, so sind die Fasern dennoch reizbar, und haben eine Kraft, sich zusammenzuziehen. Hierdurch wird vielleicht der Nutzen der Nerven etwas eingeschränkt: denn sie scheinen nur soviel zur Bewegung der Muskeln beizutragen, daß sie den Willen der Seele auf denjenigen Teil bringen, welcher bewegt werden soll [...]“ Haller: *Von den empfindlichen und reizbaren Teilen*, S. 37f.

²⁰⁸ „Man kann auch der Tiere zum Beweise brauchen, bei denen, wenngleich das Herz herausgerissen worden ist, doch noch einige Zeit eine Bewegung der Säfte übrig bleibt, die von nichts anders als von den Pulsadern hergeleitet werden zu können scheint [...]“ Haller: a. a. O., S. 39f.

eigentümliche vitale Kräfte. Haller wies nach, „dass die Fähigkeit tierischer Körper zu Empfindung und Selbstbewegung, die sie von den Körpern der unbelebten Welt unterscheidet, an genau umschriebene Körperstrukturen gebunden ist, daß somit spezifische Kräfte des Lebens Primäreigenschaften spezifischer Strukturelemente belebter Körper sind.“²⁰⁹ Zur Konzeption der Sensibilität und Irritabilität gelangte Haller, indem er sich mit der Animismuslehre auseinandersetzte.

Georg Ernst Stahl (1660-1734) schrieb die Ursache der Zweckmäßigkeit der Organe und ihrer Leistungen einem immateriellen und metaphysischen Prinzip, also der Seele oder der „Anima“ zu. Er führte somit ein vitalistisches Moment in die Physiologie ein und wurde zum Begründer des sog. „Animismus“.²¹⁰ Im Gegensatz zu Stahl meinte Haller, dass die Kräfte der lebenden Faser innewohnen. Bei Haller wird die Kraft, die „vis“ (vis insita, vis nervosa) mit der physikalischen Kraft der Anziehung verglichen, wie sie im Newtonismus verstanden wurde.²¹¹ Eigentlich stand Haller der Denkweise des Mechanismus näher als der des Animismus. Er selbst blieb insoweit noch Mechanist, als seiner Ansicht nach „alle Lebensvorgänge im Körper, der in der Art einer gut eingerichteten Maschine zu verstehen ist, durch natürliche, physikalisch-chemische Gesetze zu erklären waren, worunter auch die Innervation des Muskels gefaßt werden konnte [...]“.²¹² Er dachte auch streng dualistisch, dass die unteilbare einfache Substanz der Seele vom Körper getrennt sei.²¹³ Trotz seiner mechanistischen und dualistischen Denkweise begünstigte er mit der Feststellung der Eigengesetzlichkeit des belebten Organismus später vitalistische Richtungen des 18. Jahrhunderts.²¹⁴ Hallers Irritabilitätslehre verbreitete sich als Lehre des Lebendigen und reichte weit über den Kreis der Anatomen und Physiologen hinaus.²¹⁵

Mit seiner Theorie der Irritabilität und Sensibilität hat Haller auch den Nerven eine neue Position in der Physiologie zugewiesen. Während die Reaktion der Muskelfaser durch die unwillkürliche Zusammenziehung bestimmt wird, reagieren die Nerven sensibel und empfindsam. Die Empfindungskraft des Organismus ist die fühlende Kraft als Bewegung in den Nerven. „Fühlen“ gewann somit einen Eigenwert.²¹⁶ Nun wurde der Mensch als für seine Empfindungsfähigkeit verantwortlich betrachtet, weil die

²⁰⁹ Toellner: *Mechanismus – Vitalismus*, S. 65.

²¹⁰ Zu Stahls Lehre vgl. Rothsuh: *Geschichte der Physiologie*, S. 73f.

²¹¹ Vgl. Rudolph: *Hallers Lehre von der Irritabilität und Sensibilität*, S. 27f.

²¹² Vgl. Sigrid Oehler-Klein und Manfred Wenzel: *Reizbarkeit – Bildungstrieb – Seelenorgan. Aspekte der Medizingeschichte der Goethezeit*. In: *HJb* 30, 1996-1997, S. 83-101, hier S. 90.

²¹³ Vgl. ebd.

²¹⁴ Vgl. Rothsuh: *Geschichte der Physiologie*, S. 78.

²¹⁵ Vgl. Toellner: *Mechanismus – Vitalismus*, S. 65.

²¹⁶ Vgl. Karl Braun: *Nerventheorie um 1800*. In: *HJb* 30, S. 119-124, hier S. 120.

Qualität des Nervenstroms vor allem von seinen Handlungen abhing.²¹⁷

In seinem Buch *Körperströme und Schriftverkehr* weist Albrecht Koschorke auf den Wandel des medizinischen Diskurses über den menschlichen Leib im 18. Jahrhundert von der humoralen Zirkulation zum in sich geschlossenen, nervengesteuerten Organismus hin.²¹⁸ In der alteuropäischen Tradition wurde der menschliche Leib als humoraler Gefäßleib betrachtet. In der Antike sah man den Körper im Rahmen der kosmischen Kreisläufe.²¹⁹ In *Timaios* erzählt Plato den Mythos, dass der individuierte Körper aus den vier Elementen entstand. Der göttliche Vater beauftragte die Junggötter, die Grundstoffe zu einem Körper zu gestalten und die Kreisläufe der unsterblichen Seele an einen dem Ab- und Zufluss untergeworfenen Körper zu fesseln.²²⁰ Die psychologischen Abläufe wurden weitgehend immer in Analogie zur Verdauung konzipiert: Es gab eine Nahrungsquelle. Die Nahrung wurde im Organ aufgenommen und die Überschüsse aus dem Körper befördert.²²¹ Aus der inneren Logik dieser Denkweise entstanden zwei zwingende Konsequenzen: „erstens daß der Körperhaushalt [...] tendenziell jederzeit mit Überschüssen zu kämpfen hat, und zweitens, daß unnatürlich zurückgehaltene Überschüsse, wie andere organische Abfälle auch, *verderben* und auf diese Weise lokale Entzündungen, Fieber, Unordnung der Säfte und damit Krankheiten aller Art verursachen können.“²²² Das galt vor allem für das Blut. Das Herz wurde als Quelle betrachtet, „wo es hervorströmt und mit Lebenswärme erfüllt wird und von wo es sich in die Extremitäten verteilt, um dort zu versickern“.²²³ Die Behinderung der Zirkulation des Bluts wurde bis zum 19. Jahrhundert als Grundlage von unzähligen Krankheiten betrachtet.²²⁴ Die ärztliche Behandlung bemühte sich seit der Antike um die künstliche Abfuhr von Körpersäften: Aderlass, Schwitzkuren, Klistiere, Purgativa und Vomitiva waren universelle Heilmittel.²²⁵

Mit dem Paradigmenwechsel vom humoralen zum neuronalen Leib entstand die Konzeption des in sich geschlossenen nervengesteuerten Organismus als Individuum. „Das Modell der inneren Organisation befreit den Körper von seinem unmittelbaren Ausgeliefertsein an den Fluxus der Naturelemente. Er wird zu einem Wesen mit eigenen Gesetzen, einer endogenen Reizbarkeit und einer innewohnenden Kraft. Die Regeln,

²¹⁷ Vgl. ebd.

²¹⁸ Vgl. Koschorke: *Körperströme und Schriftverkehr*. S. 112ff.

²¹⁹ Vgl. Koschorke a. a. O., S. 54f.

²²⁰ Vgl. Plato: *Timaios*. 43a. Zu Platons Konzeption vom Körper als Derivat kosmischer Kleisläufe vgl. Koschorke a. a. O., S. 55.

²²¹ Vgl. Koschorke ebd.

²²² Koschorke ebd.

²²³ Ebd.

²²⁴ Vgl. ebd.

²²⁵ Vgl. a. a. O., S. 56.

denen er gehorcht, sind folglich nicht mehr makrokosmischer oder mechanistischer Art, sondern Resultat einer selbständigen animalischen Ökonomie.²²⁶ Nach dem Erscheinen von Hallers Abhandlung *Von den empfindlichen und reizbaren Teilen des Menschlichen Körpers* rückte ins Zentrum des medizinischen Interesses der „Nervenstrom“, der in den Nervenröhren fließen sollte.²²⁷ Die Qualität des Nervenstroms wurde somit zum prominenten Thema des modernen Gesundheitsdiskurses.²²⁸

Vom Barock bis zum 19. Jahrhundert wurde die Vorstellung vom Nervenstrom vielen Diskussionen und Wandlungen unterzogen. Descartes maß dem im Gehirn produzierten „Spiritus animalis“ die Funktion der Interaktion von Seele und Körper bei, also der von der tierischen Maschine und dem geistig-seelischen Leben.²²⁹ Descartes zufolge sei der Spiritus animalis imstande, die Eindrücke der Außenwelt auf die Seele zu übertragen.²³⁰ Der Spiritus animalis sei nicht die Seele selbst, weil diese als immaterielles und somit als unlokalisierbares Wesen betrachtet wird. In der Zirbeldrüse sah Descartes den Ort der Interaktion von Seele und Körper, die direkt dem Spiritus animalis ausgesetzt sei und dessen Strom regulieren könne.²³¹ Die Zirbeldrüse sei die Schaltstelle und das Verbindungsglied zwischen seelischen und körperlichen Vermögen. „Als Empfänger der Sinneseindrücke wird sie Ort der Wahrnehmungen, Vorstellungen und Erinnerungen. Sie reagiert darauf, indem sie den Spiritus über die Nerven in die Muskeln leitet und dort für Bewegungen sorgt.“²³²

Unter dem Spiritus animalis verstand Descartes einen „sehr feine[n] Hauch [...] oder besser eine sehr lebhaft und reine Flamme.“²³³ Die geistähnliche Substanz „Pneuma“ geht auf die antike Medizin zurück. Die alexandrinischen Ärzte Herophilus (um 335- um 280 v. Chr.) und Erasistratos (um 330- um 250. v. Chr.) betrachteten das Pneuma als eine mit der Luft eingeatmete Substanz.²³⁴ Es gelange über die Lunge ins Herz und von dort in die Arterien, die es weiter zum Gehirn und von dort über die Nerven

²²⁶ A. a. O., S. 54.

²²⁷ Braun: *Nerventheorie um 1800*, S. 120.

²²⁸ A. a. O., S. 122.

²²⁹ Vgl. Manfred Wenzel: *Vorstellungen über Gehirn, Nerven und Seele in der Geschichte der Medizin*. In: Samuel Thomas Soemmerring: *Werke*. Bd. 9, *Ueber das Organ der Seele*. Bearb. u. hrsg. von Manfred Wenzel und Sigrid Oehler-Klein. Mainz 1999, S. 19-52, hier S. 23. „Spiritus animaris“ oder „Lebensgeist“ war der alte Name für die einzelnen Bestandteile des Nervenstroms. Diese Bezeichnung ermöglichte, den Nervenstrom mit der Humoraltheorie zu verknüpfen. Vgl. dazu Braun a. a. O., S. 120f.

²³⁰ Vgl. Wenzel ebd.

²³¹ Vgl. ebd.

²³² Ebd.

²³³ René Descartes : *Über den Menschen* (1625) sowie *Beschreibung des menschlichen Körpers* (1648). Nach der franz. Ausgabe von 1664 übersetzt und hrsg. von Karl E. Rothschuh. Heidelberg 1969, S. 55. Zitiert nach Braun: *Nerventheorie um 1800*, S. 121.

²³⁴ Vgl. Wenzel: *Vorstellungen über Gehirn, Nerven und Seele*, S. 20.

zu den Muskeln transportieren sollten.²³⁵ Bei solcher Vorstellung verstand man die Nerven als kanalartige Hohlräume, die zum Transport geeignet seien.²³⁶ Galen (129-199 n. Chr.) erforschte den Bau des Nervensystems durch Tierexperimenten näher. Ihm zufolge trete die eingeatmete Luft durch die Lunge in die linke Herzkammer ein.²³⁷ Da entstehe der Spiritus vitalis aus Blut unter Mitwirkung der ursprünglichen Wärme (Calor innatus).²³⁸ Durch die Arterien, mit dem Blut, gelange der Spiritus vitalis zum Gehirn. In der Gehirnkammer werde das Blut gereinigt und daraus werde das feinste, luftartige Substanz „Spiritus animalis“ erzeugt.²³⁹ Der Spiritus animalis funktioniere als Vermittler zwischen den denkenden Seelenkräften und dem stofflichen Körper. Die vom Gehirn abgehenden Nerven sollten den Spiritus animalis im Körper verteilen.²⁴⁰

In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts war die Vorstellung der Röhrenartigkeit der Nerven und des darin fließenden Nervensaftes noch dominant.²⁴¹ Hallers Ansicht nach seien die Nervenröhren hohl. Der Nervensaft komme vom Gehirn, steige in die Nerven hinab und fließe dann bis an die äussersten Enden hin.²⁴² Hallers Arbeit zerstörte jedoch ein bis dahin angenommenes hierarchisches Organismusmodell.²⁴³ Dem traditionellen Organismusmodell zufolge besteht der Körper aus höheren und niederen Teilen, denen ihrer Natur und ihrem hierarchischen Status gemäße Plätze zugeordnet werden. Aristoteles sagt: „Das dünnste und reinste Blut findet sich im Kopfe, das dickste und schlammigste in den unteren Teilen.“²⁴⁴ Nach der platonischen Lehre teilte sich der Körper in drei Zonen, deren Trennscheiden Zwerchfell und Genick bildeten.²⁴⁵ Jede

²³⁵ Vgl. ebd.

²³⁶ Vgl. ebd.

²³⁷ Vgl. a. a. O., S. 21.

²³⁸ Vgl. a. a. O., S. 21.

²³⁹ Ebd.

²⁴⁰ Ebd.

²⁴¹ Der Ausnahme ist Stahls Animismus, der an die Stelle eines wirkenden Nervensaftes eine immateriell wirkende Seele (anima) als Bindeglied zwischen Körper und Geist einführt. Vgl. a. a. O., S. 26f. ; Rothsuh: *Geschichte der Physiologie*, S. 73f. ; Lohff: *Die Entwicklung des Experimentes*, S. 110f.

²⁴² „Wenn also die Erscheinungen der Sinne und der Bewegung durch eine elastische Natur [der Nervenfasern] nicht erklärt werden können, so bleibt es als wahrscheinlich übrig, daß es eine Flüssigkeit sey, die vom Gehirn kömmt, in die Nerven hinab steigt, und bis an die äussersten Enden hinfließt, eine Flüssigkeit, deren Bewegung durch einen Reiz beschleunigt wird, und die bloß nach der Richtung ihres Stroms wirkt, die aufwärts keine Zuckungen zurückschicken kann, weil ihnen der neue Zufluß der Flüssigkeit vom Gehirn widersteht. Eben diese Flüssigkeit aber, die von einem Empfindung erregenden Körper, in einem Sinnorgan in Bewegung gebracht worden, pflanzt diese Bewegung aufwärts ins Gehirn fort, welcher Bewegung kein entgegengesetzter vom Gehirn kommender Empfindungsstrom widersteht.“ Haller: *Grundriß der Physiologie*, S. 285.

²⁴³ Vgl. Lohff: *Die Entwicklung des Experimentes*, S. 110.

²⁴⁴ Aristoteles: *Kleine Schriften zur Seelenkunde*. 458a. In: Ders.: *Lehrschriften*. Hrsg. von P. Gohlke. Paderborn 1959, S. 89f.

²⁴⁵ Vgl. Plato: *Timaios*. 69b-70e.

Zone des Körpers habe einen eigenen Seelenteil in der Leber, im Herzen und im Gehirn. Galen postuliert eine Seelentrias: „eine in der Leber lokalisierte Trieb-Seele mit vegetativen, und ernährenden Funktionen, eine Empfindungsseele im Herzen, die unwillkürliche Bewegungen und Emotionen steuern sollte, sowie die Denk-Seele im Gehirn, der Galen die geistigen Vermögen der Einbildungskraft (Imaginatio, Vis imaginativa, Phantasia), der Vernunft (Cogitatio, Vis cogitativa bzw. aestimativa) und des Gedächtnisses (Memoria, Vis memorativa) zuschrieb“²⁴⁶.

Auch noch in der neuzeitlichen Physiologie blieb die Unterscheidung zwischen edlen und unedlen Säften und die dementsprechende hierarchische Aufteilung des Körpers weitgehend erhalten.²⁴⁷ Descartes meinte, dass nur die subtilsten Bestandteile des Blutes ins Gehirn fließen können, da die Verästelungen der Adern immer feiner werden.²⁴⁸ Auch bei Haller sind „dickere und dünnere, trägere und flüchtigere Ingredienzien des Bluts, ihrerseits abhängig vom unterschiedlichen Umfang der Blutbahnen, die entscheidenden Variablen für die Spezialisierung der Körpersäfte.“²⁴⁹

In Bezug auf die Beziehung zwischen dem menschlichen Körper und der Gesellschaft sagt Mary Douglas in *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*, „daß der menschliche Körper immer und in jedem Fall als Abbild der Gesellschaft aufgefaßt wird, daß es überhaupt keine natürliche, von der Dimension des Sozialen freie Wahrnehmung und Betrachtung des Körpers geben kann. Das Interesse an den Körperöffnungen ist eng mit dem Interesse an sozialen Ein- und Austrittsvorkehrungen, Flucht- und Zugangswegen gekoppelt. [...] Das Verhältnis zwischen Kopf und Füßen, zwischen Gehirn und Sexualorganen, zwischen Mund und After wird meist so behandelt, daß in ihm die relevanten Abstufungen der sozialen Hierarchie zum Ausdruck kommen.“²⁵⁰ So gesehen entspricht das asymmetrische Verhältnis zwischen oberen und unteren, zentralen und peripheren Zonen im menschlichen Körper dem Charakter der abendländischen vorindustriellen Gesellschaft, die pyramidenförmig aufgebaut ist und so eine stratifikatorische Ordnung zeigt.²⁵¹ Hallers Hauptargument, dass Sensibilität und Irritabilität als zwei gleichberechtigte Grundkräfte des Lebens in der Muskelfaser und der Nervenfaser

²⁴⁶ Wenzel: *Vorstellungen über Gehirn, Nerven und Seele*, S. 21.

²⁴⁷ Vgl. Koschorke: *Körperströme und Schriftverkehr*, S. 90.

²⁴⁸ Vgl. Descartes: *Über die Leidenschaften der Seele*. Art. 10, In: Ders.: *Philosophische Werke*. Hrsg. von A. Buchenau. Bd. 2. 4., Abteilung. 3. Aufl. Leipzig 1911, S. 6.

²⁴⁹ Koschorke: *Körperströme und Schriftverkehr*, S. 91.

²⁵⁰ Mary Douglas: *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*. Frankfurt a. M. 1974, S. 106. Douglas meint auch: „Der menschliche Körper ist das mikroskopische Abbild der Gesellschaft, ihrem Machtzentrum zugewandt und in direkter Proportion zum zu- bzw. abnehmenden gesellschaftlichen Druck »sich zusammennehmend« bzw. »gehenlassend«“ (A. a. O., S. 109).

²⁵¹ Koschorke: *Körperströme und Schriftverkehr*, S. 59.

manifestiert werden, hat die bis dahin angenommene hierarchische Ordnung des menschlichen Körpers erschüttert.

Rothschuh weist darauf hin, dass bei Haller aus den „passiven Nervenröhren“ eine „solide, eindrucksfähige, der Reizfortpflanzung fähige Faser“²⁵² geworden war. Seit Haller gründet sich die neurophysiologische Theorie auf die nervliche Erregbarkeit als Grundfunktion des Lebens. Im Jahre 1791 bestätigte Alosius Galvani (1737-1780) in seiner Schrift *De viribus electricitatis in motu musculari commentarius* den elektrischen Charakter in der Reizfortpflanzung im Nervensystem. In seinen Versuchen beobachtete er, dass Froschschenkel stets in dem Moment zucken, in dem ein Funken dem Konduktor der Elektrisiermaschine entlockt wurde, wenn der Schenkelnerv zugleich mit einem metallischen Leiter berührt wurde. Dann machte er die Beobachtung, dass auch ohne Blitz und Funken der Muskel jedesmal zuckt, wenn man mit dem durch das Rückenmark gezogenen Messingshaken eine Eisenplatte berührt, auf der sich das Tier befindet. Damit vermutete er, dass die Elektrizität dem Muskel des Tieres innewohne und dass der Nerv als Konduktor wirke, der das elektrische Fluidum leitet.²⁵³ Mit Galvani ist das „Modell des Säftekörpers, [das] durch ein System von Kanälen sowohl mit der Seele als auch mit der Umwelt verbunden [ist], [...] dem Modell eines von materiell undurchlässigen Reizleitern durchhäuterten, in das Meer der Sensationen getauchten, nervösen Organismus“²⁵⁴ ganz gewichen. Nun war das Differenzkriterium nicht der Ort selbst, sondern vor allem das Organ. „Aus der Hierarchie der Stellen, der zugeordneten Substanzen und der entsprechenden Wertigkeiten entwickelt sich ein auf die Analyse der einzelnen Organtätigkeiten geschütztes Modell [...]“²⁵⁵ Der Gesamtorganismus des Körpers wurde als „lebendige Einheit“ betrachtet und wurde „in Funktionsgebiete von unterschiedlich wirkenden Kräften“ aufgeteilt.²⁵⁶ Dabei wurde debattiert, was den lebenden Organismus von der toten Maschine unterscheidet und wie Körper und Seele im lebenden Organismus verbunden seien. Um die Einheit des lebendigen Organismus herzustellen, suchte die medizinische Literatur der Zeit nach einem übergeordneten Prinzip, das die Aktivität des Organismus im Unterschied zur aorganischen Materie erklären kann.

²⁵² Rothschuh: *Vom Spiritus animalis zum Nervenaktionsstrom*. In: CIBA-Zeitschrift. Nr. 89, Bd. 8, Wehr/Baden 1958, S. 2958-2980, hier S. 2967.

²⁵³ Zu Galvanis Lehre vgl. Rothschuh: *Geschichte der Physiologie*, S. 87.

²⁵⁴ Koschorke: *Körperströme und Schriftverkehr*, S. 126.

²⁵⁵ A. a. O., S. 91.

²⁵⁶ Vgl. Oehler-Klein / Wenzel: *Reizbarkeit – Bildungstrieb – Seelenorgan*, S. 93.

2.2. Soemmerrings Konzeption von „Gehirnflüssigkeit“ und „Seelenorgan“ und Hölderlin

Samuel Thomas Soemmerring arbeitete als praktischer Arzt bei der Familie Gontard und genoss Vertrauen, als Hölderlin dort zur Jahreswende 1795/96 seine Hofmeisterstelle antrat.²⁵⁷ Aufgrund des engen freundschaftlichen Verhältnisses zwischen Susette Gontard und Margarete Elisabeth Soemmerring zählte die Familie Gontard zum Kreis seiner Patienten.²⁵⁸ Außerdem brachte Johann Gottfried Ebel, der Hölderlin die Hofmeisterstelle bei Gontards vermittelt hatte, Soemmerling der Familie näher.²⁵⁹ Bei Gontards lernte Soemmerring gegen Anfang 1796 Hölderlin kennen, der ihm aber zunächst nicht als Dichter, sondern nur als Angestellter der Gontards entgegengetreten sein dürfte.²⁶⁰ Am 2. Mai 1796 behandelte Soemmerring Hölderlin, der an „Vermes“, wahrscheinlich Spulwürmern, litt.²⁶¹

Mit seiner Schrift *Über das Organ der Seele* (1796) lokalisierte Soemmerring anatomisch den Sitz der Seele im lebendigen Organismus. Nachdem er die einzelnen Hirn- und Rückenmarksnerven weitmöglichst, also in die Tiefen des Gehirns verfolgt hatte, kam er zu dem Schluss, dass die Ursprünge bzw. die Enden aller Hirn- und Rückenmarksnerven in den Wänden der Hirnhöhlen zu suchen seien.²⁶² Daraus folgt die Hauptthese, dass die Hirnhöhlenflüssigkeit die gemeinschaftliche Empfindungsstelle (das Sensorium commune) sei.²⁶³ In diesem gemeinsamen Sinnesorgan finde der Übergang von der körperlich-materiellen Nervenwirkung zum geistigen Erleben bzw. zur Empfindung statt. Soemmerrings Auffassung nach würden alle Nerven dort in Kontakt mit der Hirnhöhlenflüssigkeit stehen, die somit das „vereinigende Mittelding“ (Medium unisens) seien.²⁶⁴ Ihm zufolge sei die Flüssigkeit zum „Sensorium commune“ geeignet, weil sie belebt sein könne. In seiner Argumentation überträgt er mit Hilfe von Literaturzitate alte metaphysische Vorstellungen von der Lebensentstehung ins physiologische Phänomen:²⁶⁵ „Die tieffsten – erfahrensten – ächtesten Denker also

²⁵⁷ Zur Beziehung zwischen Hölderlin und Soemmerring vgl. Manfred Wenzel: *Soemmerrings Werk „Ueber das Organ der Seele“*. In: Samuel Thomas Soemmerring: *Werke*. Bd. 9, *Ueber das Organ der Seele*. S. 53-103, hier S. 89-94; Friedrich Strack: *Sömmerrings Seelenorgan und die deutschen Dichter*. In: Jamme / Pöggeler (Hrsg.): *„Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde“*, S. 185-205.

²⁵⁸ Vgl. Wenzel a. a. O., S. 89.

²⁵⁹ Vgl. ebd.

²⁶⁰ Vgl. ebd.

²⁶¹ Vgl. ebd.

²⁶² Vgl. Samuel Thomas Soemmerring: *Über das Organ der Seele*. In: Ders.: *Werke*. Bd. 9, S. 155-252, hier S. 180ff.

²⁶³ Vgl. a. a. O., S. 193f.

²⁶⁴ Vgl. a. a. O., S. 199.

²⁶⁵ Vgl. a. a. O., S. 199ff.

fanden das *Animirtseyn – Belebtseyn* – einer Flüssigkeit nicht nur wahrscheinlich, sondern zu den Erscheinungen des Lebens selbst nothwendig.“²⁶⁶

Viele Zeitgenossen übten aber Kritik an Soemmerrings Schrift oder behielten sich ihre Stellungnahme vor.²⁶⁷ Wilhelm Heinse und Hölderlin gehörten zu den wenigen, die Soemmerrings These zustimmten. Im *Organ der Seele* zitierte Soemmerring aus Heinses *Ardinghello* die Wendung „Unser Gehirn scheint der hohe Rat der Republik zu sein“²⁶⁸ und glaubte, diese Wendung durch seine These über die Hirnhöhlenflüssigkeit als Sensorium commune untermauert zu haben. Auch als Beleg, dass eine Flüssigkeit belebt sein und als produktive Naturkraft wirken könne, führte er Heinses Hinweis an, dass Thales „das Göttliche im Wasser zu finden“ glaubte, „weil alles Lebendige sich davon nährt, und aller Saamen feucht ist [...]“.²⁶⁹ Der Naturphilosoph Heinse hielt es für passend, dass Soemmerring die Seelenkräfte des Menschen nicht auf immateriell Unfassbares, sondern auf eine empirisch nachweisbare Substanz, nämlich die Hirnhöhlenflüssigkeit, zurückführte.²⁷⁰ Heinse meinte, dass göttliches Wirken im sinnlich erfahrbaren Bereich beweisbar sei. Soemmerrings These passt auch zu Heinses Vorstellung von den Grundelementen des Empedokles (Feuer, Luft, Wasser und Erde), die als ewige Wirkungskräfte den Entwicklungsprozess der Natur bestimmen.²⁷¹

Vom Ende Juli bis Anfang Oktober 1796 nahm Hölderlin mit Heinse als Begleiter von Susette Gontard Aufenthalt in Kassel und Bad Driburg. Wahrscheinlich hielt Hölderlin dort mit Heinse einen intensiven Dialog über Soemmerrings wissenschaftliche Schrift.²⁷²

Nach der Rückkehr von Bad Drisburg wohl Anfang 1797, schrieb Hölderlin auf ein Blatt seine Distichen über Soemmerrings Werk, die dieser ins Handexemplar seiner Schrift einklebte.²⁷³

²⁶⁶ A. a. O., S. 203. Kurz zuvor nannte Soemmerring die Namen von Leibniz, Newton, Euler und Kant als Beispiele der „tieffsten – erfahrensten – ächtesten Denker“.

²⁶⁷ Goethe kritisierte Soemmerrings Vermischung physiologischer und philosophischer Aspekte und sprach die Anregung aus, dass Soemmerring in seinem Fach hängen bleiben sollen. Auch für Kant ist es nicht akzeptabel, wissenschaftlich nach einem Sitz der Seele zu suchen, da er zwischen Hirnanatomie als Gegenstand des äußeren Sinnes und subjektivem Bewusstsein als Gegenstand eines inneren Sinnes scharf differenzierte. Willhelm von Humboldt empfahl Soemmerrings Schrift nur als „Curiosität“ an Schiller. Blumenbach und Lichtenberg reagierten nicht auf Soemmerrings Bitten um eine Einschätzung. Soemmerring empfand die Reaktion seiner Zeitgenossen insgesamt wohl als Niederlage. Zu den Reaktionen der Zeitgenossen auf Soemmerrings Schrift vgl. Wenzel: *Soemmerrings Werk „Ueber das Organ der Seele“*, S. 57-74 sowie S. 79-103.

²⁶⁸ Willhelm Heinse: *Ardinghello und die glückseligen Inseln. Eine italienische Geschichte aus dem 16. Jahrhundert*. Stuttgart 1975, S. 275.

²⁶⁹ Vgl. Soemmerring: *Ueber das Organ der Seele*, S. 201.

²⁷⁰ Vgl. Wenzel: *Soemmerrings Werk „Ueber das Organ der Seele“*, S. 96.

²⁷¹ Vgl. ebd.

²⁷² Vgl. a. a. O., S. 89.

²⁷³ Vgl. ebd.

Soemmerrings Seelenorgan und das Publikum

Gerne durchschaun sie mit ihm das herrliche Körpergebäude,

Doch zur Zinne hinauf werden die Treppen zu steil.

(KA I, S. 191)

Sömmerrings Seelenorgan und die Deutschen

Viele gesellten sich ihm, da der Priester wandelt' im Vorhof.

Aber ins Heiligtum wagten sich wenige nach.

(Ebd.)

Die beiden Distichen loben Soemmerrings anatomische Theorie, der das große Publikum nicht mehr folgen kann. Stracks Interpretation nach konstatiert Hölderlin in den beiden Distichen „ein und dasselbe Los“²⁷⁴ bei ihm und Soemmerring. Die „Deutschen“ als profane Alltagsmenschen sind unfähig, dem „Priester“ Soemmerring ins „Heiligtum“ des „herrliche[n] Körpergebäude[s]“ zu folgen. Soemmerring und Hölderlin litten beide unter „Teilnahmslosigkeit und Unverständnis des ‚Publikums‘ und der meisten ‚Deutschen‘“.²⁷⁵ Und sie wurden gemeinsam „von maßgeblichen Autoritäten“, wie Schiller und Goethe „ignoriert und verkannt“.²⁷⁶ Hölderlins Kritik „scheint gegen den Goethe-Schiller-Kreis in Weimar und Jena gerichtet, mit dem Hölderlin in Frankfurt rivalisierte“.²⁷⁷

Der jeweils erste Vers der beiden Distichen stellt die Bewunderung des Publikums für Soemmerrings Forschungsergebnisse über „das herrliche Körpergebäude“ in seinem anatomischen Kompendium *Vom Baue des menschlichen Körpers* dar.²⁷⁸ Hölderlin betrachtet Soemmerrings spekulativen Schluss, dass die Hirnhöhlenflüssigkeit die gemeinschaftliche Empfindungsstelle sei, als Gipfelpunkt („zur Zinne hinauf“) oder als „Heiligtum“ und schrieb somit Soemmerring die Rolle eines „Priester[s]“ zu.²⁷⁹ Für Hölderlin ist der Priester der Verkünder des Göttlichen. Daran ist es zu erkennen, dass Hölderlin Soemmerrings Schrift eher als poetisches denn als wissenschaftliches Werk las.²⁸⁰ Es ist nicht belegbar, wie intensiv er sich mit Soemmerrings Werk beschäftigte. Die Sympathie für Empedokles' Lehre der Grundelemente bildete die Basis einer

²⁷⁴ Strack: *Sömmerrings Seelenorgan und die deutschen Dichter*, S. 186.

²⁷⁵ Ebd.

²⁷⁶ Ebd.

²⁷⁷ A. a. O., S. 199.

²⁷⁸ Vgl. Wenzel: *Soemmerrings Werk „Ueber das Organ der Seele“*, S. 91f.

²⁷⁹ Vgl. a. a. O., S. 92.

²⁸⁰ Vgl. ebd.

Grundübereinstimmung zwischen Soemmerring und Hölderlin.²⁸¹ Die Beiden unterstützten auch Heinses Auffassung, dass das Wasser belebt sei und somit eine stoffliche Grundlage des seelischen Vorgangs ausmache.²⁸²

Soemmerring lehrte, dass der „Aether“ eine „Flüssigkeit“ sei und „die wichtigsten Urbewegungen im Universum verricht[e]“. ²⁸³ Hirnhöhlenflüssigkeit war für Soemmerring das „subjektive Pendant zum kosmischen Äther“²⁸⁴, das eine als Quinta essentia von den übrigen Elementen gesonderte und übergeordnete Lebenskraft der Natur sei. In der 1797 in Frankfurt entstandenen Hexameterhymne *An der Äther* nannte Hölderlin „Vater Äther“ [KA I, S. 183, V. 2.] diejenige Kraft, aus deren „ewigen Fülle / die beseelende Luft durch alle Röhren des Lebens“ [a.a.O., S. 182, V. 8f.] rinnt. Hier kann der Begriff der „Röhre[n] des Lebens“ als röhrenartige Nerven interpretiert werden. Der Äther fließt durch die röhrenartigen Nerven bis an die äußersten Enden des Körpers und beseelt so den Menschen. Die Lebewesen auf der Erde können nicht einzig „von irdischer Kost gedeihen“. [A.a.O., V. 6.] Der Äther „nähr[t] sie all’ mit [s]einem Nektar“ [a.a.O., V. 7.] und „[d]arum lieben die Wesen dich [=den Äther (K.O.)] auch und ringen und streben / Unaufhörlich hinauf nach dir in freudigem Wachstum.“ [A.a.O., V. 10f.] Der Äther war für Hölderlin eine der zentralen Vorstellungen in seiner pantheistischen Weltanschauung als „Inbegriff einer alles durchwaltenden, alles belebenden und alles verbindenden – deshalb auch gemeinschaftsstiftenden Naturmacht, die in dieser Qualität zugleich ›Seele‹ und ›Geist‹ der Welt ist“.²⁸⁵

Soemmerrings Überlegungen zum Seelenorgan gingen aus der pantheistischen Diskussion der Zeit hervor. „Der Äther und die Gehirnflüssigkeit erscheinen als das ‚Eine‘ Urlebendige, aus dem ‚Alles‘ Mannigfaltige der Sinnlichkeit hervorgeht. Die mikrokosmische Organisation wird analog der makrokosmischen gedacht; dem Organ der ‚Weltseele‘, als welches der Äther zu begreifen war, sollte ein menschliches Organ entsprechen.“²⁸⁶

Soemmerrings Seelenorgan hat die „Funktion, die Fülle der Sinneseindrücke vor einer gegenseitigen Verwirrung zu schützen und zu einer harmonischen Gesamttempfindung

²⁸¹ Vgl. ebd.

²⁸² Vgl. ebd.

²⁸³ Soemmerring: *Ueber das Organ der Seele*, S. 203.

²⁸⁴ Strack: *Sömmerrings Seelenorgan und die deutschen Dichter*, S. 195.

²⁸⁵ Schmidts Kommentar zum Gedicht *An den Äther*. In: KA I, S. 598f. Vgl. auch *Der Archipelagus*. KA I, S. 261, V. 236.-240. „Immer, wie sonst, geleiten sie noch, die begeisternden Kräfte, / Gerne den strebenden Mann und über Bergen der Heimat / Ruht und waltet und lebt allgegenwärtig der Äther, / Daß ein liebendes Volk in des Vaters Armen gesammelt, / Menschlich freudig, wie sonst, und Ein Geist allen gemein sei“; *Brot und Wein*. KA I, S. 288, V. 65f. „Vater Äther! So riefs und flog von Zunge zu Zunge / Tausendfach, es ertrug keiner das Leben allein“.

²⁸⁶ Strack: *Sömmerrings Seelenorgan und die deutschen Dichter*, S. 195.

zu koordinieren.²⁸⁷ Das Seelenorgan bildet somit eine Voraussetzung für die ästhetische Erfahrung und funktioniert insoweit als Scharnier zwischen Subjekt und Objekt oder zwischen Selbst und Welt, als Reize der Außenwelt da zum Subjektiven transformiert werden. Soemmerrings Seelenorgan spielte eine große Rolle für die Entstehung der Konzeption des ästhetischen Sinnes bei Hölderlin.²⁸⁸ In seinem Brief an Immanuel Niethammer vom 24. 2. 1796 formuliert Hölderlin seinen Plan zu den „Neue[n] Briefe[n] über die ästhetische Erziehung des Menschen“. Hier betrachtet er den ästhetischen Sinn als Prinzip, „das mir die Trennungen, in denen wie wir denken und existieren, erklärt, das aber auch vermögend ist, den Widerstreit verschwinden zu machen, den Widerstreit zwischen dem Subjekt und dem Objekt, zwischen unserem Selbst und der Welt, ja auch zwischen Vernunft und Offenbarung“. [KA III, S, 225, Z. 19ff.] So holte sich Hölderlin von Soemmerrings Lehre wichtige Anregungen zu seiner Konzeption der ästhetischen Erziehung des Menschen.

2.3. Konzeption von „Bildungstrieb“ bei Blumenbach und seinen Zeitgenossen

Ende des 18. Jahrhunderts beschäftigten sich viele Anatomen und Anthropologen mit der menschlichen Ontogenese und ihren Störungen. Im Gegensatz zur Vorstellung von der Frau als eigentlicher Erzeugerin des neuen Lebewesens verbreitete sich im 17. und beginnenden 18. Jahrhundert die Annahme, dass der männliche Same aktiv den neuen Nachwuchs erzeuge und der weibliche Körper für ihn wie ein aufnehmender und nährender Boden wirke.²⁸⁹ In seinen Schriften *De generatione animalium und Historia Animalium* schrieb schon Aristoteles dem Sperma des Mannes eine wirkende Kraft zu. Ihm zufolge löse sich das Sperma des Mannes im Uterus auf und verwandle sich in Pneuma.²⁹⁰ Er betrachtete dabei den Entwicklungsvorgang, der durch „die dem Sperma innewohnende wirkende Kraft“ angestoßen wird, als „Verwirklichung und stoffliches Sichtbarmachen der schon existierenden Form, die jedoch nicht real im Samen enthalten ist, sondern vielmehr als Bewegungs- und Neubildungsprozeß gedacht wurde, in welchem die Organe sukzessive und allmählich aus einer ungeformten Masse

²⁸⁷ Vgl. Wenzel: *Soemmerrings Werk „Ueber das Organ der Seele“*, S. 93.

²⁸⁸ Ebd.

²⁸⁹ Vgl. Ulrike Enkes Einführung zu Soemmerrings Werk *Abbildungen und Beschreibungen einiger Misgeburten*. In: Samuel Thomas Soemmerring: *Werke*. Begr. von Gunter Mann. Hrsg. von Jost Benedum und Werner Friedrich Kümmel. Bd. 11, Schriften zur Embryologie und Teratologie. Bearb. von Ulrike Enke. 2000, S. 1-110, hier S. 5.

²⁹⁰ Vgl. a. a. O., S. 6.

entstehen“.²⁹¹ Aristoteles vertrat somit die epigenetische Ansicht, dass sich die neue Struktur im Entwicklungsprozess des Organismus sukzessiv und allmählich heranbildet. Aus heutiger Sicht vergleicht Enke sie mit dem „genetischen Code“, der „sukzessiv die epigenetische Entwicklung des Embryos steuert. Das Ziel der Entwicklung, der vollentwickelte, lebensfähige Organismus ist also lediglich im ‚Code‘ der von Samen [...] kommenden Impulse vorgegeben.“²⁹²

Die um 1600 begonnenen systematischen und experimentellen Untersuchungen brachten neue Erkenntnisse auf dem Gebiet der Embryologie.²⁹³ In seiner 1651 veröffentlichten *Exercitationes de generatione animalium* sah William Harvey im Ei das „Lebensprinzip (*anima vegetativa*), das, woraus das Lebendige entspringt, und das, wozu es wird (d. h. das, was das Lebendige hinterläßt)“.²⁹⁴ Als Präformist meinte Harvey, dass ein vollständiges Lebewesen, unendlich verkleinert, schon im „Ei“ oder im männlichen Samen eingeschaltet sei und im Entwicklungsgang des Embryos „ausgewickelt“ („evolvere“, „evolutio“) werden müsse, indem er auf die alttestamentarische Schöpfungsgeschichte verwies.²⁹⁵ Nach seiner Präformationstheorie habe die „Urmutter Eva“ „sämtliche Keime der nachfolgenden Generation“ in sich getragen, die „jedoch eines Tages aufgebraucht sein würden“.²⁹⁶ Im Jahr 1740 zeigte Charles Bonnet (1720-1793), dass sich die Weibchen der Blattläuse durch Jungfernzeugung vermehren können und folgerte daraus, dass dies prinzipiell für alle Lebewesen möglich sei.²⁹⁷ Die Frage nach der Herkunft der Menschen und die systematischen Beobachtungen mit dem Mikroskop ließen die Anhänger der Präformationstheorie zur auf den Schöpfer verweisenden metaphysischen Idee gelangen. Mit dem Begriff „emboîtement“ (Einschachtelung) stellte Nicolas Andry (1658-1742) die These auf, dass alle Keime schon bei der Welterschaffung Gottes geschaffen worden seien und dass sie in die vorhergehenden Generationen „eingeschachtelt“ sein sollten.²⁹⁸

Für die Präformisten war aber die oft beobachtete Erscheinung der Regeneration bei Tieren ein schwer zu erklärendes Phänomen. Die Regeneration nach der Abtrennung der Schwänze der Eidechsen oder der Gliedmaßen der Salamander war seit Ende des 17. Jahrhunderts bekannt.²⁹⁹ Abraham Trembley erregte Sensation mit seiner Beobachtung,

²⁹¹ Ebd.

²⁹² Ebd.

²⁹³ Vgl. a. a. O., S. 7.

²⁹⁴ Ebd.

²⁹⁵ Vgl. a. a. O., S. 9.

²⁹⁶ Ebd.

²⁹⁷ Vgl. ebd.

²⁹⁸ Vgl. ebd.

²⁹⁹ Vgl. a. a. O., S. 10.

dass beim Zerschneiden der Süßwasserpolyphen ein neues Individuum aus jedem Stück entstand³⁰⁰. Gegen die präformistische Theorie argumentierte er, dass „der durch einen zufälligen Schnitt generierte neue Polyp so ursprünglich, d. h. vom Schöpfer, nicht vorgesehen sein konnte“.³⁰¹

In seiner 1781 veröffentlichten Abhandlung *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte* leistete Johann Friedrich Blumenbach einen außerordentlichen Beitrag zur Durchsetzung der epigenetischen Theorie. In dieser Abhandlung schilderte er seine Experimente mit Süßwasserpolyphen und das seit Trembleys Experimente bekannte Phänomen: Die verstümmelten Tiere können ihre durch Abtrennung verlorenen Gliedmaßen nach kurzer Zeit wieder ersetzen. Diese Reproduktionskraft nannte er „mit dem Namen des Bildungs=Triebes (Nisus formativus)“.³⁰² Blumenbach zufolge sollten alle Lebewesen den Bildungstrieb haben, der lebenslang wirke, um ihre bestimmte Gestalt zu erhalten und wieder herzustellen:

Daß in allen belebten Geschöpfen vom Menschen bis zur Made und von der Ceder zum Schimmel herab, ein besondrer, eingebohrner, Lebenslang thätiger wirksamer Trieb liegt, ihre bestimmte Gestalt anfangs anzunehmen, dann zu erhalten, und wenn sie ja zerstört worden, wo möglich wieder herzustellen.³⁰³

Blumenbach unterschied den Bildungstrieb deutlich von den anderen Begriffen der Zeit wie z. B. John Turberville Needhams Begriff der ‚vis plastica‘ und von Casper Friedrich Wolffs Begriff ‚vis essentialis‘.³⁰⁴ Needhams Begriff der ‚vis plastica‘ ist die universelle vegetative Kraft, die als „eine *vis temporaria* blos auf die Empfängnis und erste Bildung der Hauptorgane der neuen Frucht“ eingeschränkt wird.³⁰⁵ Wolffs Begriff der ‚vis essentialis‘ ist die Kraft, die „die Pflanze zur Pflanze und das Tier zum Tier macht, [...] also eine ganz allgemeine Kraft, die auf *alle* Lebensvorgänge wirkt“.³⁰⁶ Sie ist als bewegende Kraft mit den „Kräften der Anziehung und Abstoßung (Attraktion und

³⁰⁰ Vgl. ebd.

³⁰¹ Ebd.

³⁰² Johann Friedrich Blumenbach: *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte* (1781). Mit einem Vorwort und Anmerkungen von László von Károlyi. Stuttgart 1971, S. 13. Den heute in den Naturwissenschaften gebräuchlichen Begriff der „Regeneration“ nannte Blumenbach die „Reproduction“. Vgl. Ulrike Enke: *Der „Trieb in uns, das Ungebildete zu bilden...“*. *Der Begriff ‚Bildungstrieb‘ bei Blumenbach und Hölderlin*. In: HJb 30, S. 102-118, hier S. 103.

³⁰³ A. a. O., S. 12.

³⁰⁴ Vgl. Enke a. a. O., S. 104; Károlyis Vorwort zu Blumenbachs Aufsatz *Über den Bildungstrieb*. In: Blumenbach a. a. O., S. VIII.

³⁰⁵ Blumenbach a. a. O., S. 16.

³⁰⁶ Enke : *Der „Trieb in uns, das Ungebildete zu bilden...“*, S. 104.

Repulsion) zu vergleichen, jedoch nicht im mechanistischen Sinne Descartes“³⁰⁷.

Seit Mitte des 18. Jahrhunderts verlor, wie erwähnt, durch Hallers Lehre der Irritabilität und Sensibilität Descartes' Mechanismus an Bedeutung und es trat die „Besonderheit und Eigenständigkeit des Lebendigen gegenüber mechanischen Gebilden und damit die Vorstellung von besonderen organischen Kräften“³⁰⁸ in den Vordergrund. Statt „Kraft“ oder „vis“ prägt Blumenbach den Begriff des „Bildungstriebes“:

Ein Trieb (oder Tendenz oder Bestreben, wie mans nur nennen will) der sowol von den allgemeinen Eigenschaften der Körper überhaupt, als auch von den übrigen eigenthümlichen Kräften der organisirten Körper ins besondere, gänzlich verschieden ist; der eine der ersten Ursachen aller Generation, Nuration und Reproduction zu seyn scheint, und den ich hier um aller Misdeutung zuvorzukommen, und um ihn von den andern Naturkräften zu unterscheiden, mit dem Namen des Bildungs=Triebes (*Nisus formativus*) belege.³⁰⁹

Blumenbach verwendet hier den Begriff „Bildung“ im Sinne der Erhaltung und der Wiederherstellung der Gestalt, wie auch das in Klammern beigefügte lateinische Wort „*Nisus formativus*“ zeigt.³¹⁰ Was den Wortbestandteil „Trieb“ betrifft, so bedeutet er bei Blumenbach einen drängenden und unausweichlichen Antrieb oder einen inneren Drang, der auf ein Ziel gerichtet ist, während „Kraft“ das Vermögen oder die Fähigkeit bezeichnet.³¹¹ Das deutsche Wort „Trieb“, das das ältere „Trift“ ersetzte, erschien erstmals im 13. Jahrhundert. Es bedeutete zunächst das „Treiben von Vieh“. Ab der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts meinte es „Eifer, Energie“, seit dem Ende des 17. Jahrhunderts „innerer Drang bzw. Antrieb“.³¹² Indem er „Trieb“ oder „Nisus“ statt „Kraft“ oder „vis“ wählte, unterschied Blumenbach diese besondere Kraft deutlich „von den übrigen eigenthümlichen Kräften der organisirten Körper“³¹³ als den allgemeinen physischen Kräften der Körper überhaupt, weil der Bildungstrieb „eine der ersten Ursachen aller Generation, Nuration, und Reproduktion zu seyn scheint“³¹⁴. Im Unterschied zu den physischen Kräften der Körper ist der „Bildungstrieb“ ein „lebenslang wirkender Trieb [...], der gestaltbildend (durch Zeugung und Ontogenese), Gestalt

³⁰⁷ A. a. O., S. 105.

³⁰⁸ Ebd.

³⁰⁹ Blumenbach: *Über den Bildungstrieb*, S. 12f.

³¹⁰ Enke: *Der „Trieb in uns, das Ungebildete zu bilden...“*, S. 103.

³¹¹ Vgl. a. a. O., S. 105.

³¹² Zum Herkunft des Wortes „Trieb“ vgl. Jacob u. Wilhelm Grimm: *Deutsches Wörterbuch*. Bd. XI, Abt. I, Teil 2, Artikel: Trieb, Sp. 434f.; *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 3, Artikel: Trieb, Sp. 1483.

³¹³ Blumenbach: *Über den Bildungstrieb*, S. 12f.

³¹⁴ A. a. O., S.13.

erhaltend (durch Ernährung) und [...] Gestalt wiederherstellend (durch Wiederersetzung und Reparatur) ist.“³¹⁵ Auf dem Frontispiz von Blumenbachs Abhandlung veranschaulichte der Maler Johann Wilhelm Meil (1733-1805) die drei Dimensionen des Bildungstriebes. Brütende Henne und säender Bauer symbolisieren die Bildung der Gestalt, die stillende Mutter die Erhaltung der Gestalt und das Kind mit heilender Wunde, die aufgepfropften Bäume und wiederausschlagenden Weiden die Wiederherstellung der Gestalt.³¹⁶

Ausgehend von Blumenbachs Abhandlung wurde der „Bildungstrieb“ zu einem der Schlüsselbegriffe der Diskussion über die „Bildung“. Fichte begründete die Besonderheit des Menschen im Phänomen des Bildungstriebes. Er sah das „höchste, und das einzige Princip der Selbstthätigkeit“ im „Trieb“ des Menschen.³¹⁷ Die „Selbstständigkeit“ unterscheidet den Menschen „von der gesammten Natur“ und setzt ihn „außerhalb ihrer Gränzen“.³¹⁸ Der Trieb ist „sich selbst producirendes Streben“, das den Menschen „zu selbstständigen, beobachtenden, und handelnden Wesen macht“.³¹⁹ Diesen Trieb nannte Fichte auch „*Bildungstrieb* im aktiven und passiven Sinne des Worts; der Trieb zu bilden und sich bilden zu lassen: und er ist nothwendig in der Natur; nicht etwa eine fremde Zuthat, ohne welche sie auch bestehen könnte“.³²⁰ Fichtes Ansicht nach ist der „Bildungstrieb“ die „einzige[n] untheilbare[n] GrundKraft im Menschen“.³²¹ Alle anderen Kräfte sind nur „lediglich besondre Anwendungen“ dieser „GrundKraft“.³²² In seiner Abhandlung *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* weist Schiller darauf hin, dass „der göttliche Bildungstrieb [...] [es] unternimmt, den formlosen Stoff der moralische Welt umzubilden.“³²³ Der Trieb strebt, „aus dem Bunde des Möglichen mit dem Nothwendigen das Ideal zu erzeugen.“³²⁴ Er ist „aufs Unbedingte gerichtet, für ihn giebt es keine Zeit, und die Zukunft wird ihm zur Gegenwart [...]“.³²⁵

Wie Fichte und Schiller betrachtete Blumenbach den Bildungstrieb als Trieb, mit dem der ungeformte Stoff zum geformten Organismus werden kann. Er nahm an, dass der

³¹⁵ Enke: *Der „Trieb in uns, das Ungebildete zu bilden...“*, S. 108.

³¹⁶ Vgl. ebd.

³¹⁷ Johann Gottlieb Fichte: *Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie*. In: Ders.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (= GA). Bd. I. 6, Stuttgart / Bad Cannstatt, 1964ff. S. 333-361, hier S. 340.

³¹⁸ Ebd.

³¹⁹ Ebd.

³²⁰ Fichte: *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*. In: GA I. 5, S. 19-317, hier S. 117.

³²¹ Fichte: *Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie*. In: GA I. 6, S. 341.

³²² Ebd.

³²³ Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. In: NA 20, S. 335.

³²⁴ A. a. O., S. 334.

³²⁵ A. a. O., S. 335.

ungeformte und unorganisierte Stoff vor der Formation existiere und dass der geformte Organismus aus dem zuvor ungeformten rohen Stoff entstehe: „Daß keine präformirten Keime präexistiren: sondern daß in dem vorher rohen ungebildeten Zeugungsstoff der organisirten Körper, nachdem er zu seiner Reife an den Ort seiner Bestimmung gelangt ist, ein besonderer, dann lebenslang thätiger Trieb rege wird, ihre bestimmte Gestalt anfangs anzunehmen, dann lebenslang zu erhalten, und wenn sie ja etwa verstümmelt worden, wo möglich wieder herzustellen.“³²⁶ Der menschliche Körper ist ein lebendiger Organismus, der nicht aus „präformirten Keime“ entsteht, sondern der sich durch den zweckgerichteten Bildungstrieb als Selbstorganisationsprinzip sukzessiv aus „dem vorher rohen ungebildeten Zeugungsstoff“ bildet. Der Körper wurde somit hier als sich hervorbringendes und sich erhaltendes organisches System, also als autopoietisches System, das der Bildungstrieb steuert, betrachtet.³²⁷ Wie aber ein organisches System aus „dem vorher rohen ungebildeten Zeugungsstoff“ generiert wird, erklärte Blumenbach nicht. Der Bildungstrieb bleibt somit eine *Black Box*.³²⁸ Er drückt das „Rätsel und die unabsehbare Latenz des Lebens“³²⁹ aus.

2.4. Hölderlins Konzeption von „Bildungstrieb“

Wie wir sahen, wurde „Bildungstrieb“, ausgehend von Blumenbachs Abhandlung, zum Schlüsselbegriff der Diskussion über die „Bildung“ sowohl in der Naturforschung als auch in der Philosophie um 1800. Der Begriff findet sich auch bei Hölderlin.

Im Brief an seinen Bruder vom 4. Juni 1799 schrieb Hölderlin, dass der Mensch in sich einen gewissen Trieb trägt und von diesem Trieb gesteuert ist. Er nennt diesen Trieb „Kunst- und Bildungstrieb“: „Du siehest, Lieber, daß ich Dir das Paradoxon aufgestellt habe, daß der Kunst- und Bildungstrieb mit allen seinen Modifikationen und Abarten ein eigentlicher Dienst sei, den die Menschen der Natur erweisen“ (KA III, B. 180. S. 357, Z.

³²⁶ Blumenbach: *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*. 2. Aufl. Göttingen 1789, S. 24.

³²⁷ „Als autopoietisch wollen wir Systeme bezeichnen, die die Elemente, aus denen sie bestehen, durch die Elemente, aus denen sie bestehen, selbst produzieren und reproduzieren.“ (Niklas Luhmann: *Die Autopoiesis des Bewußtseins*. In: Ders., *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*. Wiesbaden 1985, S. 55-112, hier S. 56.

³²⁸ „Hoffentlich ist für die mehrsten Leser die Erinnerung sehr überflüssig, dass *das Wort* Bildungstrieb, so gut, wie *die Worte* Attraction, Schwere etc. zu nichts mehr und nichts weniger dienen soll, als eine Kraft zu bezeichnen, deren constante Wirkung aus der Erfahrung bekannt worden, deren *Ursache* aber so gut wie die Ursache der genannten, noch so allgemein anerkannten Naturkräfte, für uns *qualitas occulta* ist.“ (Blumenbach: *Über den Bildungstrieb*, 2. Aufl. S. 25f.)

³²⁹ Stefan Metzger: *Über organische und fruchtbare Unterscheidung. Organismus und Konjektur bei Schiller*. In: Maximilian Bergengruen (Hrsg.): *Sexualität, Recht, Leben. Die Entstehung eines Dispositivs um 1800*. Paderborn 2005, S. 153-178. hier S. 160.

5ff.). In seinem Brief charakterisiert Hölderlin den dem Menschen natürlichen „Kunst- und Bildungstrieb“ wie folgt: „Das Leben zu fördern, den ewigen Vollendungsgang der Natur zu beschleunigen, - zu vervollkommen, was er vor sich findet, zu idealisieren, das ist überall der eigentümlichste unterscheidendste Trieb des Menschen, und alle seine Künste und Geschäfte, und Fehler und Leiden gehen aus jenem hervor“ (A.a.O., S. 356, Z. 5ff.). Bei Hölderlin bedeutet „Kunst“ das Können aller Tätigkeiten des Menschen, einschließlich der ästhetischen Kunst. „Bildung“ heißt die Entwicklung des Natürlichen und des aktiven Handelns. Der Begriff „Kunst- und Bildungstrieb“ umfasst somit einen Trieb der Natur und des menschlichen Handelns.

Hölderlins Ansicht nach gehen alle menschlichen Tätigkeiten, also „alle seine Künste und Geschäfte, und Fehler und Leiden“ aus dem „eigentümlichsten unterscheidendsten Trieb des Menschen“, nämlich aus dem „Kunst- und Bildungstrieb“ hervor. Anschließend nennt Hölderlin „Gärten“, „Felder“, „Handel“, „Schiffahrt“, „Städte“, „Staaten“, „Wissenschaft“, „Kunst“ und „Religion“ als Beispiele der menschlichen Kultur und Zivilisation, die aus dem „Kunst- und Bildungstrieb“ hervorgehen (A.a.O., Z. 10 ff.). Der Mensch hat Kultur und Zivilisation, weil er „es besser haben wollte, als er es vorfand“ (A.a.O., Z. 11f.). Der Mensch ist nie mit dem „Gegenwärtige[n]“ zufrieden (A.a.O., Z. 18.). Er will dem „ewigen Vollendungsgang der Natur“ folgen. Die Funktion des „Kunst- und Bildungstrieb[es]“ liegt darin, das menschliche „Leben zu fördern“, und den „Vollendungsgang der Natur“ zu „vervollkommen“. Der „Kunst- und Bildungstrieb“ steuert somit das Streben des Menschen nach Vervollkommnung.

In seiner *metrischen Fassung von Hyperion* singt Hölderlin über den ursprünglichen Trieb des Menschen wie folgt:

Der Trieb in uns, das Ungebildete
Zu bilden nach dem Göttlichen in uns,
Die mächtig widerstrebende Natur
Dem Geist, der in uns herrscht, zu unterwerfen [...]
(KAII, S. 210, Z. 61ff.)

Hölderlin zufolge besteht das Wesen des Bildungstriebes darin, „das Ungebildete / Zu bilden nach dem Göttlichen in uns“. Bei ihm ist es der Bildungstrieb, das vorgefundene „Ungebildete“ in den gebildeten und geordneten Zuständen überführen. Diese Überführung vom „Ungebildete[n]“ ins Gebildete findet nicht blind oder maßlos statt, sondern „nach dem Göttlichen in uns“. In der 3. und 4. Zeile schreibt er das Wort „das Ungebildete“ in die Formulierung „[d]ie mächtig widerstrebende Natur“ und „das

„Göttliche[] in uns“ in „de[n] Geist, der in uns herrscht“, um. In seinem Aufsatz *Grund zum Empedokles* charakterisiert Hölderlin Kunst und Mensch mit dem Adjektiv „organisch“ und Natur mit „aorgisch“. Er formuliert das Verhältnis zwischen dem „Organischen“ und dem „Aorgischen“ folgendermaßen:

Der organischere künstlichere Mensch ist die Blüte der Natur, die aorgischere Natur, wenn sie rein gefühlt wird, vom rein organisierten, rein in seiner Art gebildeten Menschen, gibt ihm das Gefühl der Vollendung.

(KA III, S. 428f.)

Hier muss man darauf achten, dass die beiden Begriffe „organisch“ und „aorgisch“ in dem komparativen Verhältnis eines Mehr oder Weniger zueinander stehen.³³⁰ Nach Hölderlins Auffassung behalten Mensch und Natur zwar ihre relative Selbstständigkeit, es gibt aber keine klare und absolute Grenze zwischen ihnen. Der „Mensch“, der als „Blüte der Natur“ bezeichnet wird, ist „organischer“ als „aorgischere Natur“. Die „Natur“ ist dagegen „aorgischer“ als der „organischere künstlichere Mensch“. Das „Organische“ und das „Aorgische“ stehen „in einem wechselseitigen, ihre Verschiedenheit wahren Abhängigkeitsverhältnis“.³³¹ Erst dadurch, dass der „rein organisierte[] [...] Mensch“ die „aorgischere Natur“ fühlt, kann diese jenem das „Gefühl der Vollendung“ geben.

In seinem 1953 veröffentlichten Aufsatz *Aorgisch* hat Hans Schwerte eine bemerkenswerte und einflussreiche Analyse des Hölderlinschen Begriffs des „Aorgischen“ vorgenommen.³³² Er stellt fest, dass Hölderlin das Adjektiv „aorgisch“ im Sinne des griechischen Wortes „ἀνοργος“ verwende, das Hölderlin selbst mit den deutschen Wörtern „unbegreiflich“ und „unbegrenzt“ wiedergebe. Das „Aorgische“ bezeichne nämlich die unbegreifbare und ungeformte Seite der Natur. Das „Aorgische“ stehe außerhalb des „organisierenden Prinzips des ‚Geistes‘, der ‚Kunst‘“.³³³ Hölderlins Begriff „aorgisch“ dürfe, so Schwerte, nicht mit „un- oder anorganisch“ gleichgesetzt werden, weil das „Aorgische“ als Gesamtheit der Natur

³³⁰ Vgl. Stefan Büttner: *Natur – Ein Grundwort Hölderlins*. In: HJb 26, 1988-1989, S. 224–247, hier S. 235.

³³¹ Ebd.

³³² Vgl. Hans Schwerte: *Aorgisch*. In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, Neue Folge, Bd. 3, hrsg. von Franz Rolf Schröder. Heidelberg 1953, S. 29–38. Schwertes vertuschte NS Vergangenheit ist nicht zu ignorieren, aber sein Aufsatz *Aorgisch* ist trotzdem so unentbehrlich für die Hölderlin-Forschung, dass er noch in der Bibliographie des 2002 veröffentlichten *Hölderlin-Handbuchs* aufgeführt wird.

³³³ Vgl. a. a. O., S. 30f.

sowohl das „Organische“ im heutigen Sinne als auch das „Unorganische“ umfasse.³³⁴ Wenn „aorgisch“ sich auf die Gesamtheit der Natur bezieht und mithin nicht Gegenbegriff zu „organisch“ ist, dann stehen das „Organische“ und das „Aorgische“ in keinem symmetrischen Gegensatz, sondern in einem asymmetrischen Verhältnis. Hölderlins Begriffspaar von „organisch“ und „aorgisch“ basiert somit auf einer asymmetrischen Naturauffassung, welche etwa der Goethe’schen Vorstellung eines harmonischen Verhältnisses von Natur und Mensch zuwiderläuft. Schwerte spricht deshalb Goethes Kritik an Schellings Begriff „anorgisch“ an³³⁵, der dem Hölderlinschen Begriff des Aorgischen sehr ähnlich ist. Goethe meint hier, dass die Hauptsilbe „org“ im Adjektiv „anorgisch“, wie sie in der Verwendung „orgische Feier“ (heute: orgiastische Feier) zu beobachten ist, einen Bezug zum ursprünglich griechischen Wort „ὄργια“ („Orgien“) oder im Deutschen zu dem davon abgeleiteten Adjektiv „orgisch“ habe. Auf Grund der Tatsache, dass das „Anorgische“ eine Nachbildung des griechischen Wortes „ἀνοργος“ ist, kritisiert Goethe Schellings Gegenüberstellung der Begriffe „organisch“ und „anorgisch“. Goethe behauptet, dass das „Anorgische“ nicht für die Negation des „Organischen“ genommen werden könnten und dass die beiden Begriffen „organisch“ und „anorgisch“ somit nicht im symmetrischen Gegensatz stünden. Diesbezüglich meint Schwerte, dass Goethes Auffassung des Begriffes „anorgisch“ eher für den Hölderlinschen Begriff „aorgisch“ gelte. Eben in dem asymmetrischen Gegensatz von „organisch“ und „aorgisch“ sehe Hölderlin, so Schwerte, die Mächte des Abgründigen, die Goethes klassischer Naturauffassung zufolge gebändigt werden sollten.³³⁶

Im *Grund zum Empedokles* definiert Hölderlin selber den Begriff des „Organischen“ nicht genau. Jedoch lässt sich ein Hinweis für die genauere Klärung des Begriffs in Hölderlins *Anmerkungen zum Oedipus* finden. Er führt dort das Wort „Empfindungssystem“ ein: „Das Gesetz, der Kalkul, die Art, wie, ein Empfindungssystem, der ganze Mensch, als unter dem Einflusse des Elements sich entwickelt, und Vorstellung und Empfindung und Räsonnement, in verschiedenen Sukzessionen, aber immer nach einer sichern Regel nacheinander hervorgehn, ist im Tragischen mehr Gleichgewicht, als reine Aufeinanderfolge.“ (KA III, S. 849f.) In dieser Erläuterung zum „Gesez“ oder „Kalkul“ der tragischen Darstellung wird der „ganze

³³⁴ Vgl. a. a. O., S. 31.

³³⁵ Im *Intelligenzblatt der Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung*. Nr. 51 vom 13. Mai 1805 ohne Überschrift publiziert.

³³⁶ Vgl. Schwerte: *Aorgisch*, S. 36f. Schwerte merkt aber auch an, dass Goethe selbst in seinen späteren Jahren die Frage nach dem „Aorgischen“, das er das „Dämonische“ nennt, (wieder) aufnimmt. Vgl. a. a. O., S. 37.

Mensch“ als „Empfindungssystem“ bezeichnet. Hölderlin zufolge „entwickelt“ sich das „Empfindungssystem“ in gleicher Weise, wie „Vorstellung und Empfindung und Rasonnement [...] nach einer sichern Regel nacheinander hervorgehn“. So dürfte mit dem „Empfindungssystem“ ein System von den menschlichen Vermögen, also „Vorstellung und Empfindung und Rasonnement“ gemeint sein.

Hölderlins Begriff des „Empfindungssystems“ steht in enger Beziehung zum im 18. Jahrhundert verbreiteten Begriff des „ganzen Menschen“. Der Begriff des „ganzen Menschen“ stellt sich im 18. Jahrhundert „in Opposition zu Vorstellungen, die den Menschen nur unter einer partiellen Hinsicht zur Kenntnis nehmen oder die unaufhebbare Geteiltheit des Menschen behaupten, dabei aber gleichzeitig den Anspruch erheben, über »den Menschen« zu reden oder gar von dem partiellen Zugang aus auf ihn als Gesamtheit wirken zu können.“³³⁷ Die Vertreter des „ganzen Menschen“ fordern „erstens die Vollständigkeit der Hinsichten, zweitens die grundsätzliche Bereitschaft, auch »niederer« Teilen und Fähigkeiten Funktion und Wert zuzumessen, endlich Konzeptionen über das Zusammenwirken der Teile und Fähigkeiten, meist auch über Sinn und Wert dieses Zusammenwirkens.“³³⁸

In der Aufklärung weist Christian Wolff darauf hin, dass der Mensch „zur lebendigen Erkenntnis“ nicht nur den Verstand als „Überzeugung a priori“, sondern auch die sinnliche Erfahrung als „Überzeugung a posteriori“ braucht³³⁹ und sogar die „Imaginatio“³⁴⁰. Somit ist die Dichtung bei Wolff „das Instrument der Integration des geteilten Menschen.“³⁴¹ Ihm zufolge stellt das Wohlgefallen oder die Lust die menschliche Vollkommenheit als Konsens aller Vermögen dar.³⁴² In seiner *Deutschen Poetik* verleiht er der „unschuldige[n] Lust“ der Dramatik und der Oper eine besondere Bedeutung.³⁴³ Der ganze Mensch manifestiert sich in der „mit Wohlgefallen, ja dauernder Freude erfahrene[n] Zusammenstimmung aller seiner Vermögen“.³⁴⁴

³³⁷ Ulrich Gaier: „... ein Empfindungssystem, der ganze Mensch“: Grundlagen von Hölderlins poetologischer Anthropologie im 18. Jahrhundert. In: *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. DFG-Symposion 1992, Hrsg. von Hans-Jürgen Schings. Stuttgart/Weimar 1994, S. 724-746, hier S. 726.

³³⁸ Ebd.

³³⁹ Vgl. Christian Wolff: *Philosophia practica universalis methodo scientifica pertractata pars posterior*. In: *Christian Wolff Gesammelte Werke (=WW)*. Hrsg. u. bearb. von Jean Ecole, J. E. Hofmann, M. Thomann, H. W. Arndt. Abt. II. Bd. 11, Hildesheim 1964ff., § 249. Zur Wolff'schen Konzeption der lebendigen Erkenntnis der Menschen vgl. Gaier a. a. O., S. 729.

³⁴⁰ Wolff a. a. O., § 301.

³⁴¹ Gaier: „... ein Empfindungssystem, der ganze Mensch“, S. 730.

³⁴² Vgl. Wolff: *Psychologia Empirica*. In: WW II 5, § 544, 550. Zu Wolffs Konzeption des „Wohlgefallens“ oder der „Lust“ vgl. Gaier ebd.

³⁴³ Vgl. Wolff: *Deutsche Poetik*. In: WW I 5, § 390. Vgl. auch Gaier ebd.

³⁴⁴ Gaier ebd.

In seiner Dissertation über das Gedicht erklärt der Wolff-Schüler Baumgarten den Begriff der Ästhetik zum erstenmal. Baumgartens Ansicht nach kann das Sinnliche (αισθητα) als Gegenstand der Philosophie genauso wie die Handlungen des Verstands (νοητα) untersucht werden.³⁴⁵ In seiner *Aesthetica* legt Baumgarten den „CHARAKTER DES GLÜCKLICHEN ÄSTHETIKERS (CHARACTEREM FELICUS AESTHETICI)“³⁴⁶ durch das Beispiel des musischen Menschen dar, der die Vollkommenheit schöner Gedanken, Ordnungen und Dinge genießt. Ihm zufolge ist zur Entfaltung des ästhetischen Charakters die „ANGEBORENE ÄSTHETISCHE ÄSTHETIK“³⁴⁷ und die „ASTHETISCHE ÜBUNG“³⁴⁸ erforderlich. Baumgarten fordert „Herrschaft, keine Tyrannei“ über das Sinnliche auszuüben.³⁴⁹ Die äußere Leitung des Sinnlichen durch die rationalistische Methode gerät in die „Tyrannei“ über das Sinnliche. Das Sinnliche muss, so Baumgarten, vielmehr als aus seinem inneren Prinzip begriffen werden, das sich vom Rationalen unterscheidet. Die ästhetische Qualität, die die sinnliche Erkenntnis erfasst, nennt Baumgarten Lebhaftigkeit oder Lebendigkeit: „Lebhaft nennen wir das, bei dem mehrere Bestandteile, entweder gleichzeitig oder aufeinanderfolgend, aufzufassen sind.“³⁵⁰ „Daher scheint mir zu Recht, daß erst diejenigen Gedanken lebhaft genannt werden können, in denen eine gewisse besondere Abwechslung und gleichsam eine unvermutete rasche Abfolge von sich wechselseitig bedrängenden Merkmalen angetroffen sind, aus deren ungewöhnlich weitläufigem Reichtum zu einem Teil jenes Schimmernde und jener Glanz der Überlegung aufsteigen mag, deren Ganzes gleichwohl faßlich und absolut klar sein muß.“³⁵¹ Die lebhaft ästhetische Vorstellung ist ein untrennbares „Ganzes“, das aus „mehrere[n] Bestandteile[n]“ besteht und das durch Vielheit, „Abwechslung“ und „rasche Abfolge“ bestimmt wird. Auf der Seite des ästhetisch erkennenden Subjekts ist der „CHARAKTER DES GLÜCKLICHEN ÄSTHETIKERS“ nichts anderes als lebhaft ästhetische „Übereinstimmung“ (Consensus)³⁵² seiner verschiedenen Vermögen.

³⁴⁵ „Schon die griechischen Philosophen und die Kirchenväter haben immer sorgfältig unterschieden zwischen den αισθητα und den νοητα [...] Es seien also die νοητα – das, was durch das höhere Vermögen erkannt werden kann – Gegenstand der Logik, die αισθητα dagegen seien Gegenstand der επιστημη αισθητικη oder ÄSTHETIK.“ (Alexander Gottlieb Baumgarten: *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus – Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes*. Hrsg. u. übers. von Heinz Paetzold. Hamburg 1983, § CXVI.

³⁴⁶ Baumgarten: *Ästhetik*. Lateinisch-deutsch. Hrsg. u. übers. von Dagmar Mirbach. Hamburg 2007, § 27.

³⁴⁷ A. a. O., § 28

³⁴⁸ A. a. O., § 47.

³⁴⁹ A. a. O., § 12.

³⁵⁰ Baumgarten: *Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes*. § CXII.

³⁵¹ Baumgarten: *Ästhetik*, § 619.

³⁵² A. a. O., § 47.

In seiner *Kritik der Urteilskraft* definiert Kant, dass das Schöne aus dem „Zustand eines freien Spiels der Erkenntnisvermögen“, und zwar „der Einbildungskraft und des Verstandes“ entsteht.³⁵³ Kant zufolge ist die „schöne Kunst“ die „Kunst des Genies“.³⁵⁴ Das Genie hat, so Kant, „die angeborene Gemütsanlage (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt.“³⁵⁵ Das Genie steht somit dem „Nachahmungsgeiste“³⁵⁶ entgegen. Während Lernen und Nachahmen zur „mechanischen Kunst“³⁵⁷ gehören, gilt die „Kunst des Genies“ für die „schöne Kunst“, weil das Genie imstande ist, „dasjenige, wozu sich keine bestimmte Regel geben läßt, hervorzubringen.“³⁵⁸ Die „Originalität“ ist mithin die „erste Eigenschaft“³⁵⁹ des Genies. Anders als das rationalistische Subjekt kann das Genie als ästhetisches Subjekt „den Gegenstand in seiner sinnlichen Individualität jenseits oder dieseits der Allgemeinbegriffe nur erfassen, weil e[s] *in sich* einen je individuellen, durch keine allgemeine Regel vorgegebenen, lebhaften Zusammenhang seiner Eindrücke herstellt.“³⁶⁰ Das Genie, also das ästhetische Subjekt, ist „das freie, die Wahrheit des je besonderen Gegenstands aus sich selbst hervorbringende, lebendige Individuum“³⁶¹ als untrennbares Ganzes.

In seinem Aufsatz *Landschaft* weist Joachim Ritter darauf hin, dass das ästhetische Subjekt das „Gegenspiel“ zu dem sachlich-rationalen Subjekt ist, das der Modernisierungsprozess der Gesellschaft ausbildet.³⁶² „[G]egen die dem metaphysischen Begriff entzogene Objektwelt“, die die „Naturwissenschaften“ und die „auf diese gegründeten technischen Nutzung und Ausbeutung“ hervorbrachten, übernimmt das ästhetische Subjekt die Funktion, „in »anschaulichen«, aus der Innerlichkeit entspringenden Bildern das Naturganze und den »harmonischen Einklang im Kosmos« zu vermitteln und ästhetisch für den Menschen gegenwärtig zu halten [...]“.³⁶³ Als ästhetisches Wesen vollzieht der Mensch eine lebendige und sinnhafte Vergegenwärtigung des „Naturganze“.

Hölderlins Begriff des „Empfindungssystems“ der menschlichen Vermögen „Vorstellung und Empfindung und Raisonement“ ist im traditionellen

³⁵³ Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*, § 9.

³⁵⁴ A. a. O., § 46.

³⁵⁵ Ebd.

³⁵⁶ A. a. O., § 47.

³⁵⁷ Ebd.

³⁵⁸ A. a. O., § 46.

³⁵⁹ Ebd.

³⁶⁰ Christoph Menke: *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*. Frankfurt a. M. 2008, S. 41.

³⁶¹ Ebd.

³⁶² Joachim Ritter: *Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft*. In: Ders.: *Subjektivität*. Frankfurt a. M. 1974, S. 141-163, hier S. 153.

³⁶³ Ebd.

vermögenspsychologischen Kontext zu verstehen, in dem Wolff und Baumgarten die menschliche Vollkommenheit und Natürlichkeit als „ästhetische Konsenserfahrung“ der verschiedenen Vermögen auffassten.³⁶⁴ Wenn bei Hölderlin das „Empfindungssystem“ als System von „Vorstellung und Empfindung und Raisonement“ bezeichnet wird, sollte allerdings der Umstand berücksichtigt werden, dass der Begriff der „Vorstellung“ im 18. Jahrhundert und somit auch bei Hölderlin, wie Gerhard Kurz feststellt, „Empfindung“ und „Vernunft“ umfasst.³⁶⁵ Dann dürfte der Begriff der „Vorstellung“ bei Hölderlin jene Begriffstrios „Vorstellung und Empfindung und Raisonement“ umfassen, so dass das „Empfindungssystem“ sich nicht zuletzt für ein System der „Vorstellung“ halten ließe. In seinen *Anmerkungen zur Antigone* weist Hölderlin darauf hin, dass die Philosophie nur „ein Vermögen der Seele“ (KA II, S. 913) behandelt. Er nennt „das bloße Zusammenhängen *der Glieder* dieses Einen Vermögens Logik“ (ebd.). Im Gegensatz zur Philosophie „behandelt die Poësie die verschiedenen Vermögen der Menschen, so daß die Darstellung dieser verschiedenen Vermögen ein Ganzes macht“ (ebd.). Hölderlins Ansicht nach ist es die ästhetische oder poetische Erfahrung, die den Menschen zum ganzen Menschen, also zum „Empfindungssystem“ der verschiedenen Vermögen erhebt.

Wenn auch Hölderlins im Zusammenhang mit dem griechischen Wort „ἀνοργος“ verstandener Begriff des „Aorgischen“ das „Organische“ übersteigt und ein unbegreifliches Rätsel bleibt, besagt dies nicht, dass das „Aorgische“ grundsätzlich menschenfeindlich wäre und auf den Menschen nur zerstörerisch wirkte. Darauf deutet Hölderlin in seiner Ode *Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter* (1801) hin. Jupiter ist der höchste der Olympischen Götter und verwaltet Ordnung und Gesetz. Beides beruht auf dem „Logos“. Insofern entspricht der von Jupiter verwaltete Bereich dem „Organischen“. Nachdem er seinen Vater Saturn vom göttlichen Thron stürzte, errichtet er die geordnete Welt der olympischen Götter. Sein Vater Saturn war der Gott des Goldenen Zeitalters, das der geordneten Welt der Olympischen vorherging. Im Goldenen Zeitalter herrschte dagegen der natürliche Zustand, in dem es noch keine „Ordnung“, keine Gesetze und keinen Logos gab. Der Bereich des Saturn reichte über den Bereich des Organischen hinaus und entspricht somit dem „Aorgischen“. Emil Staiger erwähnt den Mythos, nach dem Jupiter die anarchischen Titanen, „die Wilden“, die sich gegen die Ordnung aufgelehnt hatten, in den Abgrund stürzte, um eine Welt der Ordnung und des Rechts zu begründen, wodurch er aber gleichzeitig an dem „schuldlosen“ Saturn, dem

³⁶⁴ Gaier: „... ein Empfindungssystem, der ganze Mensch“, S. 732.

³⁶⁵ Kurz: *Poetische Logik. Zu Hölderlins „Anmerkungen“ zu „Ödipus“ und „Antigone“*. In: *Jenseits des Idealismus – Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804–1806). Neuzeit und Gegenwart*, Bd. 5, hrsg. von Christoph Jamme u. Otto Pöggeler. Bonn 1988, S. 83–102, hier S. 98.

Repräsentanten der lebendigen Natur und der Liebe, schuldig wurde.³⁶⁶ Durch die Vertreibung des Saturn und somit der lebendigen Natur wird Jupiters Gesetz leblos und ist nur noch Form. Der Hochmut der „Kunst“, die das Gesetz gibt, hat die lebendige Natur von der „Kunst“ getrennt. In der Ode heißt es, dass Jupiters „Bliz“ nur aus Saturns „Gewölke“ entstehen könne:

Denn, wie aus dem Gewölke dein Blitz, so kömmt
Von ihm, was dein ist, siehe! so zeugt von ihm,
Was du gebeutst, und aus Saturnus
Frieden ist jegliche Macht erwachsen.

(KA I, S. 298, Z. 17ff.)

In der zitierten Passage bezieht sich „dein Bliz“ darauf, was Jupiter „gebeut [...]“, und somit auf Jupiters „Ordnung und Gesetz“, d.h. auf den „Logos“, der „jegliche Macht“ hat. Dagegen gehört das „Gewölke“, aus dem Jupiters „Bliz [...] kömmt“, dem Vater Saturn, was auch an der vergleichenden Parallelisierung der Wendungen „aus dem Gewölke“ und „aus Saturnus Frieden“ zu erkennen ist. Insofern Saturn die „Natur“ repräsentiert, ist das „Gewölke“ im Zusammenhang mit der lebendigen Natur zu verstehen. Der „Logos“ kann nur aus der lebendigen Natur entstehen, während das dunkle „Gewölke“ der Nacht nur vom „Blitz“ des Logos erhellt werden kann. Somit ist das „Aorgische“ der Grund des „Organischen“.

Hölderlin meint, dass das „organische“ Kunstwerk auf dem Bildungstrieb basieren muss, der ebenfalls zum Bereich der Natur, also des „Aorgischen“ gehört und aus ihm hervorgeht. Im Brief an seinen Bruder klagt Hölderlin, dass die Zeitgenossen Künstler nicht mehr aus dem natürlichen Trieb arbeiten: „Man kann wohl sagen, jener ursprüngliche Trieb, der Trieb des Idealisierens oder Beförderns, Verarbeitens, Entwickelns, Vervollkommnens der Natur belebe jetzt die Menschen größtenteils in ihren Beschäftigungen nicht mehr, und was sie tun, das tun sie aus Gewohnheit, aus Nachahmung, aus Gehorsam gegen das Herkommen, aus der Not, in die sie ihre Vorväter hineingearbeitet und gekünstelt haben“ (KA III, B. 180, S. 336, Z. 27ff.). Hölderlins Ansicht nach „belebt“ der „ursprüngliche Trieb“ des „Vervollkommnens der Natur“ nicht mehr die „Beschäftigungen“ der zeitgenössischen Künstler. Ihm zufolge arbeiten sie eher nur „aus Gewohnheit, aus Nachahmung, aus Gehorsam gegen das Herkommen“. Hier

³⁶⁶ Emil Staiger: *Hölderlins Ode „Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter“*. In: Jochen Schmidt (Hrsg.): *Über Hölderlin*. Frankfurt a. M. 1970, S. 33–44, hier S. 37f.

spricht Hölderlin von dem blinden Gehorsam der deutschen Künstler gegenüber dem Kunstwerk des klassischen Altertums.

In der im selben Jahr entstandenen theoretischen Skizze *Der Gesichtspunkt, aus dem wir das Altertum anzusehen haben* behandelt Hölderlin gerade den Druck der Vorbildlichkeit des klassischen Altertums auf die zeitgenössische Kunst. In der Skizze weist er auf die Vorbildlichkeit des klassischen Altertums für seine Zeitgenossen:

Wir träumen von Bildung, Frömmigkeit p.p. und haben gar keine, sie ist angenommen – Wir träumen von Originalität und Selbständigkeit, wir glauben lauter Neues zu sagen, und alles dies ist doch Reaktion, gleichsam eine milde Rache gegen die Knechtschaft, womit wir uns verhalten haben gegen das Altertum.

(KA II, S. 507)

Hier kritisiert Hölderlin nicht nur die zeitgenössischen Deutschen, die sich der Vorbildlichkeit des Altertums unterordnen, sondern auch diejenigen, die, rebellierend gegen das Altertum, ihre Originalität allzu sehr überschätzen. Hölderlin zufolge rühren die beiden Einstellungen gegenüber dem „Altertum“ davon her, dass man in die „Knechtschaft“ des Altertums geraten ist.

Vor allem weist Hölderlin die Haltung zurück, die Kultur und die Kunstwerke des Altertums als „Positive[s]“ zu betrachten:

[E]s scheint wirklich fast keine andere Wahl offen zu sein, erdrückt zu werden von Angenommenem, und Positivem, oder, mit gewaltsamer Anmaßung, sich gegen alles erlernte, gegebene, positive, als lebendige Kraft entgegenzusetzen.

(Ebd.)

Hölderlin sieht die Ursache sowohl der einseitigen Verherrlichung als auch der Ablehnung des Altertums darin, dass die Kultur des Altertums „positiv“ betrachtet wird. In der appositionellen Formulierung lässt sich erkennen, dass das „Positive“ bei Hölderlin auch als das „erlernte“ und das „gegebene“ bezeichnet wird, das auf das historisch Vorgegebene und schon fest Geformte zu beziehen sein dürfte.³⁶⁷ Weder verherrlicht Hölderlin das historisch Vorgegebene und schon fest Geformte als absolutes Modell der Schönheit, noch rebelliert er dagegen, sondern er fragt danach, was das historisch Vorgegebene und schon fest Geformte hervorbringt. Im Aufsatz *Der Gesichtspunct...*

³⁶⁷ Zum Begriff des „Positiven“ bei Hölderlin vgl. Schmidts Kommentar zum Aufsatz *Der Gesichtspunct...* In: KA II, S. 1237.

spricht Hölderlin vom geschichtlichen Unterschied des „ursprünglichen Trieb[es]“:

Das schwerste dabei scheint, daß das Altertum ganz unserem ursprünglichen Triebe entgegensein scheint, der darauf geht, das Ungebildete zu bilden, das Ursprüngliche Natürliche zu vervollkommen [...]

(Ebd.)

Hier stellt Hölderlin fest, dass das „Altertum“ im Gegensatz zum „ursprünglichen Triebe“ seiner Zeitgenossen steht. Was Hölderlin an dieser Stelle unter dem Wort „Altertum“ versteht, das sind die für „positiv“ gehaltenen Kunstwerke des Altertums, genau genommen, die Kunstwerke des Altertums in der historisch vorgegebenen und fest geformten Gestalt. Es ist der „ursprüngliche[] Trieb[]“, der „das Ungebildete zu bilden, das Ursprüngliche Natürliche zu vervollkommen“ vermag. Seiner Ansicht nach ist das Kunstwerk nichts anderes als vom „ursprünglichen Triebe“ geformtes „Ursprüngliche[s] Natürliche[s]“. Infolgedessen hält es Hölderlin für unerlässlich, den „ursprünglichen Trieb[]“ zu betrachten, um das Kunstwerk wirklich zu verstehen.

Anschließend an die oben angeführte Stelle erwähnt Hölderlin den Stoff des Kunstwerks:

[...] so daß der zur Kunst geborene Mensch natürlicher weise und überall sich lieber mehr das Rohe, Ungelehrte, Kindliche, holt, als einen gebildeten Stoff, wo ihm, der bilden will, schon vorgearbeitet ist.

(Ebd.)

Hölderlin zufolge sollte sich der Künstler als Stoff seines Kunstwerks nicht das schon Gebildete und Vorgearbeitete, sondern das „Ungebildete“ holen. Hierzu konstatiert Beda Allemann mit Recht Hölderlins Einsicht, dass das Kunstwerk des Altertums keinen Rohstoff, der durch den „ursprünglichen Trieb[e]“ gebildet und vervollkommen werden soll, liefern und folglich nicht dem Schaffen des Kunstwerks dienen könne.³⁶⁸ Das Altertum „scheint“ dem ursprünglichen Trieb der modernen Menschen „entgegensein“. Der ursprüngliche Trieb des Altertums wirkt dann später derart fort, dass die antiken Kunstwerke für die Modernen auch „günstig“ (ebd.) sind, denn die Modernen können im Vergleich mit ihnen lernen, wie der moderne Bildungstrieb geformt werden soll.

Wichtig ist bei Hölderlin, dass der „Bildungstrieb“ nicht „blind“ wirken, sondern der

³⁶⁸ Vgl. Beda Allemann: *Hölderlin zwischen Antike und Moderne*. In: HJb 24, 1984-1985, S.29-62, hier S. 39.

Künstler sich der Herkunft und der Wirkungsrichtung des „Bildungstrieb[s]“ bewusst sein soll.

Es ist nämlich ein Unterschied ob jener Bildungstrieb blind wirkt, oder mit Bewußtseyn, ob er weiß, woraus er hervorgieng und wohin er strebt [...].

(A.a.O., S. 507f.)

Deshalb soll, wie Hölderlin meint, der Künstler, zu dem sich Hölderlin selber zählt, die „wesentlichsten Richtungen, die er vor und um uns nahm, [...] erkennen [...].“ (Ebd.) Hölderlins Ansicht nach soll der „Bildungstrieb“ den „wesentlichsten Richtungen“ folgen, in die das „Ungebildete“ oder das „Ursprüngliche Natürliche“ vervollkommnet werden kann. Dabei erkennt Hölderlin als Künstler die Herkunft des „Bildungstrieb[s]“ aus dem „gemeinschaftlichen ursprünglichen Grunde“:

[...] daß wir alles, was vor und um uns aus jenem Triebe hervorgegangen ist, betrachten als aus dem gemeinschaftlichen ursprünglichen Grunde hervorgegangen, woraus er mit seinen Produkten überall hervorgeht [...].

(A.a.O., S. 508.)

Die Wirkungsrichtungen des „Bildungstrieb[es]“ soll nicht willkürlich sein, weil dieser nicht „blind“ und orientierungslos „wirkt“, sondern dadurch, dass er einem Prinzip folgt. Denn auch im Prosa-Entwurf zur metrischen Fassung von *Hyperion* schreibt Hölderlin über den an einem „Urbild“ und dem „heiligen Geseze der Einheit“ orientierten „Trieb“, das „formlose“ und die „widerstrebende Materie“ zu „bilden“:

[...] 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.

(A.a.O., S. 206)

Wenn hier vom „Urbild, das wir in uns tragen“ und vom „heiligen Geseze der Einheit“ die Rede ist, schwingt darin die jüdisch-christliche Tradition der „Bildung“ mit, die darin besteht, das ursprüngliche Bild Gottes nachzuahmen. Zu beachten ist hierfür, dass es „wir“, d.h. die Künstler sind, die das „Urbild [...] tragen“. So liegt das „Urbild“ nicht im antiken Griechenland, sondern im Künstler selbst, dessen „Bildungstrieb“ in Deutschland das Kunstwerk „zu bilden“ hat – eben nach diesem „Urbilde“, das ebenso wie der Ursprung des „Bildungstrieb[s]“ im „gemeinschaftlichen ursprünglichen Grunde“ zu

finden ist.

Hölderlin konzipiert einen Bildungstrieb, der aus einem „gemeinschaftlichen ursprünglichen Grunde“ hervorkommt. Die ungebildete Natur als Stoff des Kunstwerks und ihr Entwicklungsweg sind, so Hölderlin, im „Grunde“ gleich, aber in jeder Gemeinschaft bzw. in jeder geschichtlichen Epoche verschieden. Infolgedessen soll sich jede Gemeinschaft bzw. jede geschichtliche Epoche in je eigener Akzentuierung ihren Entwicklungsweg erarbeiten. Mit dem Begriff des gemeinschaftlichen Bildungstriebes verliert die Kultur des klassischen Altertums ihren normativen Charakter. So wird die Maßgeblichkeit des klassischen Altertums gegenüber der Kultur des modernen Deutschlands relativiert.

3. Trieb, Hemmung, Vergeistigung

3.1. Die Aufwertung des „Triebes“ und der Sinnlichkeit im 18. Jahrhundert

Im Deutschland des späten 18. Jahrhunderts verwendete man den Begriff „Trieb“ als Schlüsselwort für die Erklärung des menschlichen Verhaltens und Handelns in den Bereichen von Naturforschung, Philosophie und Literatur. In seinem seinerzeit populären Werk *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe* (1762) betrachtete Hermann Samuel Reimarus das Wort „Trieb“ als Synonym für „Instinkt“³⁶⁹ oder „angeborene Fertigkeiten [...], welche aus den determinirten Naturkräften der Thiere entstehen.“³⁷⁰ Johann August Unzer verstand den „blinden Trieb“ als „stärkere ganz sinnliche Begierde, die aus dunklen sinnlichen Reizungen entsteht“.³⁷¹ In Zedlers Universal-Lexikon werden „Natur-Triebe“ als „Prima naturalia“ bezeichnet, die von Gott den Menschen gegeben wurden.³⁷² Gott will die Menschen „lieber durch Lust, als Schmerzen“ antreiben, damit „die Menschen nicht allein sollen erhalten werden, sondern auch unter sich vergenügt und ruhig leben [...] können.“³⁷³ Gott hat dem Menschen zur Erhaltung eines jeden (1) „Lust=Trieb zu essen, zu trincken, zu schlaffen“ gegeben, zur Erhaltung des menschlichen Geschlechts den (2) „Lust=Trieb Kinder zu zeugen, und Kinder zu lieben und zu erziehen“ sowie (3) „den Lust=Trieb Wahrheit zu erfinden, und sich unter einander zu lieben.“³⁷⁴ In seiner medizinischen Abhandlung *Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* behandelt Schiller den „Trieb der Erhaltung“ und den „Reiz der sinnlichen Lust“, die Mensch und Tier gleichermaßen besitzen würden, indem er Christian Garves Anmerkungen zu Adam Fergusons Moralphilosophie zitiert.³⁷⁵ Der Unterschied zwischen menschlichen und tierischen Trieben bestehe darin, dass jene vielfältiger und künstlicher als diese seien.³⁷⁶ Ihm zufolge ist der Körper „der erste Sporn

³⁶⁹ Hermann Samuel Reimarus: *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe*. Zweyte Ausgabe. Hamburg 1762, Vorbericht, unpag., [3]. Zitiert nach Enke, *Der „Trieb in uns, das Ungebildete zu bilden...“*, S. 105.

³⁷⁰ A. a. O., S. 5. Zitiert nach Enke a. a. O., S. 106.

³⁷¹ Johann August Unzer: *Erste Gründe einer Physiologie der eigentlichen thierischen Natur thierischer Körper*. Leipzig 1771, S. 97.

³⁷² Johann Heinrich Zedler: *Grosses vollständiges Universal-Lexikon*. Bd. 23, Leipzig/Halle 1740, Artikel: Natur-Triebe, Sp. 1225.

³⁷³ Ebd.

³⁷⁴ Ebd.

³⁷⁵ Friedrich Schiller: *Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen*. In: NA 20, S. 37-75, hier S. 52.

³⁷⁶ Ebd.

zur Thätigkeit“ und ist die Sinnlichkeit „die erste Leiter zur Vollkommenheit“.³⁷⁷

Erich Auerbach stellte die These auf, dass der Modernisierungsprozess den kulturell privilegierten Blick von der Vertikalen (immaterielle Transzendenz) in die Horizontale (materielle Wirklichkeit) verschoben habe.³⁷⁸ Daraufhin sei die Bedeutung der Sinnlichkeit aufgewertet werden. Die Aufwertung des Begriffes „Trieb“ entsteht daher aus der allgemeinen geistigen Atmosphäre des 18. Jahrhunderts, in der die Sinnlichkeit positiv bewertet wird, so dass der Begriff „Trieb“ als etwas auf die Sinnlichkeit Bezogenes und somit bejahend gebraucht werden kann.

In seinem Buch *Kraft* erklärt Christoph Menke ausführlich, wie „Sinnlichkeit“ und „Kraft“ neu bestimmt wurden, als die Ästhetik als selbstständige philosophische Disziplin im 18. Jahrhundert entstand. Er weist darauf hin, dass die Geschichte der Ästhetik mit Descartes Zweifel an der Möglichkeit der sicheren Theorie über das Schöne und die Sinnlichkeit einsetzt.³⁷⁹ In seinem Brief an Marin Mersenne schreibt Descartes: „Aber ganz allgemein bedeuten weder das Schöne noch das Angenehme etwas anderes als eine Beziehung unseres Urteils auf den Gegenstand; und weil die Urteile der Menschen so verschieden sind, kann man nur sagen, daß weder das Schöne noch das Angenehme irgendein bestimmtes Maß haben.“³⁸⁰ Descartes Ansicht nach ist das Schöne „das Unbestimmbare“, weil es „keinen Grund, keine Vernunft“ habe.³⁸¹ Das Schöne sei nur der Effekt der Sinnlichkeit, der keinen objektiven Gehalt habe.³⁸² Somit sei das Urteil des Schönen verschieden „nicht in Abhängigkeit von den Gegenständen, die beurteilt werden, sondern in Abhängigkeit von den Menschen, die urteilen.“³⁸³ Descartes hält nur den Verstand für erkenntnisfähig, weil „er zu handeln und daher »ganz mir [tout à moi]« zu gehören vermag“.³⁸⁴ Umgekehrt begründet er die Erkenntnisunfähigkeit der Sinnlichkeit darin, dass „das sinnliche Geschehen ich-los, kein Handeln ist.“³⁸⁵

Gegen Descartes argumentiert Leibniz, dass die sinnlichen Vorstellungen, die uns zunächst und zumeist nicht bewusst sind, nicht regellos und willkürlich, sondern aus dem „inneren Prinzip“ hervorgebracht werden.³⁸⁶ Leibniz‘ Ansicht nach verursachen die

³⁷⁷ A. a. O., S. 66.

³⁷⁸ Vgl. Erich Auerbach: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Bern/München 1977, S. 75.

³⁷⁹ Vgl. Menke: *Kraft*, S. 11.

³⁸⁰ Brief von Descartes an Mersenne, 18. 3. 1630. In: René Descartes: *Briefe 1629-1650*. Hrsg. von Max Vense. Köln/Krefeld 1997, S. 39f.

³⁸¹ Menke: *Kraft*, S. 11.

³⁸² Vgl. a. a. O., S. 12.

³⁸³ Ebd.

³⁸⁴ A. a. O., S. 15.

³⁸⁵ Ebd.

³⁸⁶ Vgl. a. a. O., S. 21

sinnlichen Vorstellungen die „Perzeptionen“, die „natürlichen Veränderungen der Monaden“, die „aus dem inneren Prinzip“ hervorgehen, „weil ein äußerer Grund in ihr Inneres nicht einströmen könnte“.³⁸⁷ Die Aktivität des „inneren Prinzips“, die in der Monade immer „den Übergang von einer Perzeption zur anderen“ bewirkt, nennt Leibniz „Strebung“: „Die Tätigkeit [*l'action*] des inneren Prinzips, die die Veränderung oder den Übergang von einer Perzeption zur anderen bewirkt, kann *Strebung* [*appetitus*] genannt werden. Es ist wahr, daß der *Appetitus* nicht immer ganz und gar zu der Perzeption gelangen kann, auf die er angelegt ist, aber er erlangt immer irgend etwas und dringt zu neuen Perzeptionen [*perceptions nouvelles*] vor.“³⁸⁸ Im Gegensatz zu Descartes beschränkt Leibniz das „innere Prinzip“ der Seele „nicht auf das Verstandesvermögen des Ich, [...] sondern faßt darunter auch strukturell nichtbewußte »Strebungen« oder »Kräfte«“.³⁸⁹

Dilthey weist darauf hin, dass die sinnlichen Vorstellungen bei Leibniz „innere Handlungen in der monadischen Einheit der Seele“³⁹⁰ bedeuten. Die sinnlichen Vorstellungen „entspringen daraus, daß die Seele Kraft ist, und die in dieser Kraft enthaltenen Strebungen (*conatus*), aus einem Zustand in einen anderen überzugehen, sind nun *Appetitionen*, sonach Willensvorgänge.“³⁹¹ Leibniz betrachtet, so Dilthey, die Hervorbringung jeder sinnlichen Vorstellung als Bewegung „aus einem Zustand in einen anderen“. Leibniz zufolge leitet der innere Antrieb die Bewegung der sinnlichen Vorstellungen: „Jede gegenwärtige Vorstellung zielt auf eine neue Vorstellung hin, wie jede Bewegung, die sie vorstellt, auf eine andere Bewegung hinzielt. Unmöglich aber kann die Seele klar und bestimmt ihre ganze Natur erkennen und wahrnehmen, wie jene unzähligen kleinen Vorstellungen [*petites perceptions*], die in ihr aufeinandergehäuft oder vielmehr zusammengedrängt sind, sich darin bilden: um das zu können, müßte sie das ganze Universum gänzlich kennen, das darin enthalten ist, d. h. ein Gott sein.“³⁹² Hier entwirft Leibniz eine neue Ästhetik, die die unbestimmten sinnlichen Vorstellungen als Ausdruck der Bewegung positiv bewertet, die nicht willkürlich, sondern aus dem inneren Drang hervorgebracht werde.

³⁸⁷ Gottfried Wilhelm Leibniz: *Principes de la philosophie ou Monadologie – Die Prinzipien der Philosophie oder die Monadologie*. § 11. In: Ders.: *Philosophische Schriften* (=LS). Bd. 1, Hrsg. von Hans Heinz Holz. Darmstadt 1965, S. 439-483, hier S. 443.

³⁸⁸ A. a. O., § 15, S. 445

³⁸⁹ Menke: *Kraft*, S. 22

³⁹⁰ Wilhelm Dilthey: *Die drei Epochen der modernen Ästhetik und ihre heutige Aufgabe*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. VI, Leipzig/Berlin 1938, S. 242-287, hier S. 248.

³⁹¹ Ebd.

³⁹² Leibniz: *Essais de Théodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal – Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels*. § 403. In: LS II, S. 245-247.

In seinem luziden Text *Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen* (1684) weist Leibniz darauf hin, dass die sinnlichen Vorstellungen von „Farben, Gerüchen, Geschmackempfindungen“³⁹³ auch „klar“ sein können. Er unterscheidet die „klare“ Vorstellung von der „deutlichen“ Vorstellung. Er nennt eine Vorstellung als „klar“, wenn man den Gegenstand „auf Grund des einfachen Zeugnisses der Sinne, nicht jedoch auf Grund aussagbarer Kennzeichen“³⁹⁴ als denselben erkennen kann. An der „klaren“ Vorstellung fehlt aber noch ein „deutlicher Begriff“, von dem „wir eine Nominaldefinition besitzen, die nichts anderes als die Aufzählung der zureichenden Kennzeichen ist.“³⁹⁵ Leibniz zufolge ist diejenige Vorstellung „klar“, die zwar „den Bedürfnissen des täglichen Lebens genügt und ihnen angepaßt ist – die uns die erste Orientierung in unserer sinnlichen Umwelt ermöglicht“³⁹⁶, aber die noch nicht begrifflich definiert werden kann. Die sinnliche Vorstellung ist somit „zu gleicher Zeit klar und verworren“.³⁹⁷ Leibniz‘ Lehre von der sinnlichen Vorstellung bereitet den Ausgangspunkt und den Rahmen für Baumgartens Ästhetik vor.³⁹⁸

Baumgarten begründete in der Mitte des 18. Jahrhunderts, wie oben schon angedeutet, eine Theorie einer eigenständigen sinnlichen Erkenntnisweise. Baumgartens Ansicht nach entstammt die sinnliche Vorstellung einer vom Verstand unterschiedenen Quelle, dem „analogon rationis“. Der Terminus „analogon rationis“ bezeichnet eine vernunftähnliche Fähigkeit, die die anschaulich differenzierte, aber begrifflich undifferenzierte Fülle „vergegenwärtigt (repraesentare)“, während der Verstand zum diskursiv verfahrenen und klar und deutlich erkennenden Denken fähig ist.³⁹⁹ Zur vernunftähnlichen Erkenntnis, dem „analogon rationis“, gehören zwei Fähigkeiten, zum einen die auf der Einbildungskraft beruhende Dichtungskraft und zum anderen die Fähigkeit zum „ästhetischen Urteil (iudicium sensitivum)“.⁴⁰⁰ Bei Baumgarten ist die Schönheit eine vom „Geschmack (gestus)“ wahrnehmbare „Vollkommenheit (perfectio)“,

³⁹³ Leibniz: *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis – Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen*. In: LS I, S. 33.

³⁹⁴ Ebd.

³⁹⁵ A. a. O., S. 35.

³⁹⁶ Ernst Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung*. In: Ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 15, Text u. Anm. bearb. von Claus Rosenkranz Hamburg 2003, S. 357. Die undefinierbarkeit der „klaren“ Vorstellung erklärt Leibniz mit dem Beispiel, dass wir einem Blinden nicht erklären können, was rot ist. Vgl. Leibniz a. a. O., S. 33.

³⁹⁷ Leibniz: *Nouveaux essais sur l'entendement humain – Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. In: LS III, S. 455.

³⁹⁸ Zur Bedeutung von Leibniz' Erkenntnislehre für Baumgartens Ästhetik vgl. Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung*, S. 357; Menke: *Kraft*, S. 26ff.; Ursula Franke: *Kunst als Erkenntnis. Die Rolle der Sinnlichkeit in der Ästhetik des Alexander Gottlieb Baumgarten*. Wiesbaden, 1972, S. 44ff.

³⁹⁹ Baumgarten: *Metaphysica*. Hildesheim 1963, § 640. Zum Begriff „analogon rationis“ vgl. Franke a. a. O., S. 51f.

⁴⁰⁰ Vgl. Franke a. a. O., S. 52.

die vom ästhetischen Urteil beurteilt wird.⁴⁰¹ „Perfectio phaenomenon, s. gustui latius dicto observabilis, est pulcritudo, imperfectio phaenomenon, seu gustui latius dicto observabilis, est deformitas.“⁴⁰² Hier lässt sich ein subjektives Verständnis der Schönheit erkennen, da das ästhetische Urteil über „Vollkommenheit (perfectio)“ und „Unvollkommenheit (imperfectio)“ eben im subjektiven und empirischen „Geschmack (gustus)“ liegt.

Baumgarten zufolge ist das „Subjekt“ in der Lage, die größeren oder kleineren „Kräfte“ zu verwirklichen.⁴⁰³ „Kräfte zu haben macht etwas zu jemandem, zu einem »Subjekt«.“⁴⁰⁴ Bei der sinnlichen und ästhetischen Tätigkeit verwirklicht das Subjekt größere oder kleinere „Kräfte“. Diese „Kraft“ kann im doppelten Sinn des Könnens verstanden werden, also als „ein Etwas-ausführen- und ein Sich-führen-Können“.⁴⁰⁵

Das Vermögen des Verstands, also die „Absonderung [abstractio]“ kann das Sinnliche nicht in seiner Sinnanzheit, also als „Individuum“, sondern nur „in der logischen Wahrheit“ fassen.⁴⁰⁶ Baumgartens Ansicht nach muss nicht nur die „logische Wahrheit“, sondern es müssen die „mehreren Bestandteile“ am sinnlichen Gegenstand „lebhaft“ aufgefasst werden: „Lebhaft nennen wir das, bei dem mehrere Bestandteile, entweder gleichzeitig oder aufeinanderfolgend, aufzufassen sind.“⁴⁰⁷ „Daher scheint mit zu Recht, daß erst diejenigen Gedanken lebhaft genannt werden können, in denen eine gewisse besondere Abwechslung und gleichsam eine unvermutete rasche Abfolge von sich wechselseitig bedrängenden Merkmalen angetroffen wird, aus deren ungewöhnlich weitläufigem Reichtum zu einem Teil jenes Schimmernde und jener Glanz der

⁴⁰¹ Vgl. a. a. O., S. 60.

⁴⁰² Baumgarten: *Metaphysica*, § 662.

⁴⁰³ „Leicht ist dasjenige, zu dessen Verwirklichung geringe Kräfte [vires] notwendig sind; wodurch größere Kräfte erforderlich sind, ist schwer. Also ist dasjenige für ein bestimmtes Subjekt [CERTO SUBIECTO] leicht, zu dessen Verwirklichung ein geringer Anteil an Kräften, durch die jenes Subjekt stark ist, erfordert wird; und schwer ist für ein bestimmtes Subjekt alles, zu dessen Verwirklichung ein großer Anteil an Kräften, deren jene Substanz mächtig ist, erfordert wird.“ (A. a. O., § 527)

⁴⁰⁴ Menke: *Kraft*, S. 33.

⁴⁰⁵ A. a. O., S. 34.

⁴⁰⁶ „Indem so die allgemeinen Gegenstände der menschlichen Lehren und Wissenschaften entstanden sind, erwächst damit zugleich in den Gemütern wissenschaftlich Gebildeter eine durchaus vollkommene, oft schöne und auch im engeren Sinne logische Wahrheit. Doch schon fragt man sich, ob die metaphysische Wahrheit einem solchen Allgemeinen so entsprechen mag, wie sie dem Individuum entspricht, das unter demselben enthalten ist? Ich meine in der Tat, daß es den Philosophen nunmehr im höchsten Maße offenkundig sein kann, daß in der Vorstellung und in der logischen Wahrheit nur mit einem Verlust an vieler und großer materialer Vollkommenheit zurechtzubringen war, was auch immer ihnen an formaler Vollkommenheit innewohnt. Denn was ist die Absonderung [abstractio], wenn nicht ein Verlust? Ebenso brächtest du aus einem Marmor von unregelmäßiger Form keine Marmorkugel heraus, wenn nicht durch wenigstens soviel Einbuße an Material, in welchem Maße sie der höhere Wert der Rundheit verlangen wird.“ (Baumgarten: *Ästhetik*, § 560)

⁴⁰⁷ Baumgarten: *Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes*, § CXII.

Überlegung aufsteigen mag, deren Ganzes gleichwohl faßlich und absolut klar sein muß.“⁴⁰⁸ Die Lebendigkeit der ästhetisch lebhaften Vorstellung entsteht, wenn „eine gewisse besondere Abwechslung“ und „eine unvermutete rasche Abfolge von sich wechselseitig bedrängenden Merkmalen“ erfasst wird. Die Vielheit und Abwechslung wird aber nicht chaotisch, sondern „faßlich und absolut klar“ als „Ganzes“ empfunden.

Baumgartens Konzept des ästhetischen Vermögens besteht somit darin, dass man „*in sich* einen je individuellen, durch keine allgemeine Regel vorgegebenen, lebhaften Zusammenhang seiner Eindrücke [vom Gegenstand, (K.O.)] herstellt.“⁴⁰⁹ Anderes als das rationalistische Ich ist das ästhetische Subjekt „das freie, die Wahrheit des je besonderen Gegenstands aus sich selbst hervorbringende, lebendige Individuum.“⁴¹⁰

3.2. Gnoseologie des Dunklen im 18. Jahrhundert und Hölderlin

Mit der Aufwertung der Begriffe wie Sinnlichkeit und Kraft erschien „das gnoseologisch Dunkle“ um die Mitte des 18. Jahrhunderts „als Grenze, als fruchtbares Chaos, als anthropologisches Datum“. ⁴¹¹ In seinem Werk *Psychologica Empirica* lenkt Baumgartens Lehrer Christian Wolff seine Aufmerksamkeit auf das Dunkle der Erkenntnis. Ihm zufolge besteht die menschliche Seele aus Licht (*lumen animae*)⁴¹² und Finsternis (*tenebrae*)⁴¹³ Dabei betrachtet er aber die Schatten nur als Mangel an Licht (*defectus, privatio*)⁴¹⁴. Für Wolff ist der Bereich des Dunklen unnennbar und amorph und somit der Erkenntnis unzugänglich. „Die Linie zwischen *cognitio obscura* und *cognitio clara* ist die Peripherie einer Erkenntnislehre, die dazu tendiert, den Bereich des Nicht-Analysierbaren zu reduzieren.“⁴¹⁵

Wolffs mangelnde Erkenntnis des Dunklen wurde aber von Johann George Sulzer kritisiert.⁴¹⁶ Sulzers Ansicht nach betrachtete Wolff das Dunkle nur als Randgebiet der

⁴⁰⁸ Baumgarten: *Ästhetik*, § 619.

⁴⁰⁹ Menke: *Kraft*, S. 41.

⁴¹⁰ Ebd.

⁴¹¹ Hans Adler: *Fundus Animae – der Grund der Seele. Zur Gnoseologie des Dunklen in der Aufklärung*. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. Hrsg. von Richard Brinkmann, Gerhart von Graevenitz und Walter Haug. 62. Jahrgang, Bd. LXII, 1988, S. 197-220, hier S, 207.

⁴¹² Wolff: *Psychologia empirica*. In: WW II. V, § 204.

⁴¹³ A. a. O., § 36.

⁴¹⁴ Ebd.

⁴¹⁵ Adler: *Fundus Animae*, S, 202.

⁴¹⁶ „Insonderheit möchten wir sie [=die Philosophen (K.O.)] erinnern, die genaueste Aufmerksamkeit auf die dunkeln Gegenden der Seele (wenn man so reden kann) zu richten; wo sie durch sehr undeutliche und dunkle Begriffe handelt. Wolf [sic] hat die Wirkungen des Verstandes beym

Erkenntnislehre. Im Gegensatz zu Wolff wollte Sulzer „des Dunklen mit einem Instrumentarium habhaft werden, das nur im Bereich des Klaren greift und unterhalb dieses Bereichs stumpf ist.“⁴¹⁷

In der ersten Auflage seiner *Metaphysica* führt der Wolff-Schüler Baumgarten den Begriff *Fundus Animae* (Grund der Seele) als Bereich des Dunklen ein.⁴¹⁸ Baumgarten misst dem Grund der Seele mit seinen dunklen Vorstellungen eine große Bedeutung zu. In seinem Aufsatz über die Poesie definiert Baumgarten das Gedicht als eine „vollkommene sinnliche Rede“⁴¹⁹ und unterscheidet somit die poetische Rede von der philosophischen. Er bestimmt aber „die sinnliche Dimension des Gedichts“ nicht als den Bereich dunkler, sondern „klarer und verworrener Vorstellungen“⁴²⁰, die nicht durch die „analytische[] Abstraktion“⁴²¹ der Philosophie, sondern durch die „konkretisierende[] Synthese“⁴²² der Poesie als lebendiges Ganzes dargestellt werden. Baumgarten misst der Sinnlichkeit eine vernunftähnliche Fähigkeit bei und konzipiert somit die Ästhetik als „Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis“.⁴²³

Herder kritisiert aber die „*Aesthetik nach Baumgartenscher Manier*“⁴²⁴, weil er eine Konfusion in Baumgartens Begriff der „sinnlichen Erkenntnis“ sieht:

So wie das Denken nicht das Iste am Menschen ist: so auch nicht die schöne *Erkenntnis* der Anfang der Ästhetik. Der Mensch, das Tier, *empfindet* erst; *dunkel sich selbst*; denn lebhaft sich selbst; und Lust und Schmerz dunkel in sich; denn *Lust und Schmerz* klar außer sich; und jetzt *erkennt* er erst. Eben so auch die subjektive Ordnung des Schönen zu untersuchen. Aber es ist dies ein Auswuchs der falschen philosophischen Wurzel: Das Wesen der Seele ist das Erkenntnisvermögen; folglich muß das Iste bei dem Schönen sein es ist ein *Gedanke*: Wird dieser Satz offenbar vorgetragen so ist er falsch: vide infra; und fange ich um die Schönheit zu untersuchen; von der Schönheit des

deutlichen Denken und Urtheilen fürtrefflich beschrieben. Wenn man auf eben diese Weise das Betragen der Seele bey der undeutlichen Erkenntnis und bey den schnellen Urtheilen, welche aus der anschauenden Erkenntnis folgen, bey allerley Arten der Fälle genau aus einander setze, so würde dieser Theil der Philosophie noch sehr erweitert werden.“ (Johann George Sulzer: *Kurzer Begriff aller Wißenschaften und andern Theile der Gelehrsamkeit, worin jeder nach seinem Inhalt, Nutzen und Vollkommenheit kürzlich beschrieben wird*, zweyte ganz veränderte und vermehrte Auflage. 1759, § 206, S. 159. Zitiert nach Adler a. a. O., S. 203.

⁴¹⁷ Adler a. a. O., S. 203.

⁴¹⁸ „Sunt in anima perceptiones obscurae [...]. Harum complexus FVNDVS ANIMAE dicitur.“ (Baumgarten: *Metaphysica*, § 511.)

⁴¹⁹ Baumgarten: *Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes*, § 9.

⁴²⁰ Adler: *Fundus Animae*, S. 203.

⁴²¹ A. a. O., S. 205.

⁴²² Ebd.

⁴²³ Baumgarten: *Ästhetik*, § 1.

⁴²⁴ Herder: *Begründung einer Ästhetik in der Auseinandersetzung mit Alexander Gottlieb Baumgarten*. In: FHA 1, S. 651-694, hier S. 692.

Gedankens an: so doppelt falsch: da diese erst begegnen, die letzte den Beschluß machen soll.⁴²⁵

Herder meint hier, dass Baumgarten Grund und Folge der Ästhetik verwechselt. Herder zufolge ist das „Denken“, also die „schöne Erkenntnis“, nicht „der Anfang der Ästhetik“. Das Lebewesen „empfindet erst“. Am Anfang ist die Empfindung noch „dunkel“, weil sie „lebhaft“ ist. Die „schöne Erkenntnis“ kommt erst später. Mit ihrer Untersuchung der Schönheit beginnt sie „auf einer Ebene, bei einer Klasse von Operationen und einem Typ von Vermögen, die erst später kommen, nicht »das Iste« sind.“⁴²⁶ Wie der „Geschmack“ ist die „schöne Erkenntnis“ nicht „Grundkraft, allgemeine Grundkraft der Seele“, sondern nur „ein habituelles Anwenden unsres Urteils auf Gegenstände der Schönheit“.⁴²⁷ Für Herder muss die Ästhetik nie eine „*Aesthetik nach Baumgartenscher Manier*“⁴²⁸, sondern „was ihr Name sagt [...]: *Aesthetik*, eine Lehre des Gefühls“⁴²⁹, also eine Lehre des „verborgensten Grund[s] der Seele“ sein: „Da im verborgensten Grunde der Seele die mächtigsten Triebfedern liegen, von denen die bekannteren getrieben werden: so wäre es eine vergebne Arbeit, von diesem Mitteldinge an; an beide Enden zu kommen; hier grabe also der Aesthetiker.“⁴³⁰ Somit konzipiert Herder eine Ästhetik „als Genealogie, als Erkundung von Herkunft und Entstehung“⁴³¹ im Nietzsche’schen Sinne.

In seiner Genealogie der Seele geht Herder auf den „verborgensten Grund[] der Seele“ zurück, der hinter dem Subjekt des Menschen steht. Herder zufolge hat dieser „Grund“ der menschlichen Seele eine „ästhetische Natur“⁴³². Die Natur des Menschen ist, so Herder, „[ä]sthetisch“, weil sie keine Erkenntnis, sondern „Gefühl“ ist. Herders Ansicht nach ist sie weder begrifflich-klar noch sinnlich-wirr, sondern „dunkel“. Er nennt sie einen „dunklen Abgrund der menschlichen Seele“:

Die menschliche Seele liegt vor ihm, ihrem *sinnlichen*, d. i. ihrem wirksamsten und lebendigsten Teil nach, wie ein ungeheures Weltmeer, das auch selbst bei seiner stillen Zeit voll Fluten scheint, die an die Wolken reichen: da stelle ich dich, o Philosoph des Gefühls, wie auf einen hohen Fels mitten unter die Wellen. Nun siehe in den dunklen Abgrund der menschlichen Seele hinunter, wo die Empfindungen des Tieres zu den Empfindungen eines Menschen werden, und sich gleichsam

⁴²⁵ A. a. O., S. 670.

⁴²⁶ Menke: *Kraft*, S. 48.

⁴²⁷ Herder: *Kritische Wälder. Oder Betrachtungen über die Wissenschaft und Kunst des Schönen. Viertes Wäldchen über Riedels Theorie der schönen Künste*. In: FHA 2, S. 247-442, hier S. 282.

⁴²⁸ Herder: *Begründung einer Ästhetik*. In: FHA 1, S. 692.

⁴²⁹ A. a. O., S. 665.

⁴³⁰ A. a. O., S. 671.

⁴³¹ Menke: *Kraft*, S. 48.

⁴³² Herder: *Kritische Wälder. Viertes Wäldchen*. In: FHA 2, S. 282.

von fern mit der Seele mischen: siehe herab in den Abgrund *dunkler* Gedanken, aus welchem sich nachher Triebe und Affekten, und Lust und Unlust heben. Setze das Gefühl der Schönheit an seine Stelle zwischen den Engel und das Tier, zwischen die Vollkommenheit des Unendlichen und zwischen die Sinnenlust des Viehes, als eine Pflanze betrachtet.⁴³³

Der Grund der menschlichen Seele ist für Herder „dunkel und *deshalb* das stärkste anthropologische Datum. Vom Grunde der Seele aus bestimmt sich der Mensch und auf ihn hin ‘gravitieren’ alle seine Tätigkeiten.“⁴³⁴ Es ist somit die Aufgabe der Ästhetik, den dunklen Grund der Seele zu erschließen. Schon in seinem Aufsatz mit dem Titel *Versuch über das Sein* argumentiert der junge Herder, dass das „Sein“ zwar nicht beweisbar, aber „als Ausgangspunkt aller Erfahrung und philosophischer Reflexion unzergliederlich und dem Subjekt nur in der sinnlichen Erfahrung der eigenen Existenz gegeben“⁴³⁵ ist: „Der Begriff des Seins[:] wer kann sich einen sinnlichern Begriff denken, ein einfacheres Wort ausfinden, einen Begriff erdenken, dem er nicht zu Grund lege [...]“⁴³⁶ Herder zufolge ist die Existenz Erfahrung begrifflich nicht beweisbar. Sie ist zwar sinnlich und dunkel, aber ein „Mittelpunkt aller Gewißheit“⁴³⁷. Herder meint, dass die „Erste Logik“ des Grunds der Seele „kein szientifisches Objekt“⁴³⁸ hat, deswegen ist sie nicht mit der „szientifische[n]“ Logik beweisbar, sondern „nur erfahrbar, aber umso gewisser“.⁴³⁹ In seiner Überlegung zum haptischen Sinn konzipiert Herder eine „Ontologie aus dem Sinn des Gefühls“⁴⁴⁰: „daß oft die abstraktesten Begriffe die Fühlideen sind. Die erste *Ontologie* des Gefühls: von Seyn, Außer uns seyn, Raum, Zeit, Kraft, Körper u. s. w.“⁴⁴¹ Descartes’ Formel „Cogito ergo sum“ stellt Herder die Formel „Ich fühle mich! Ich bin!“⁴⁴² gegenüber.

Wie Herders Begriff des „Seins“ ist Hölderlins Begriff des „Seins“ insofern ein gnoseologisch dunkler Ausgangspunkt aller Erfahrung und Reflexion des Menschen, als es begrifflich nicht beweisbar, sondern „nur erfahrbar, aber umso gewisser“ ist. In seinem auf das Jahr 1795 zu datierenden Text *Urteil und Sein* sieht Hölderlin den Einheitsgrund

⁴³³ Herder: *Begründung einer Ästhetik*. In: FHA 1, S. 685.

⁴³⁴ Adler: *Fundus Animae*, S. 213.

⁴³⁵ A. a. O., S. 212.

⁴³⁶ Herder: *Versuch über das Sein*. In: FHA 1, S. 9-21, S. 12.

⁴³⁷ A. a. O., S. 19.

⁴³⁸ Herder: *Begründung einer Ästhetik*. In: FHA 1, S. 667.

⁴³⁹ Vgl. Adler: *Fundus Animae*, S. 216.

⁴⁴⁰ Hans Dietrich Irmscher: *Johann Gottfried Herder. Deutsche Dichter des 18. Jahrhunderts. Ihr Leben und Werk*. Hrsg. von Benno von Wiese 1977, S. 528.

⁴⁴¹ Herder: *Studien und Entwürfe zur Plastik*. In: Ders.: *Herders sämtliche Werke* (=SW). Hrsg. von Bernhard Suphan. Berlin 1967-1968, Bd. VIII, S. 88-S.115, hier S. 104.

⁴⁴² A. a. O., S. 96.

des Menschen nicht in seiner Ichheit, sondern im Sein als dunklem Bereich des Menschen. Hölderlin zufolge ist der „Urteil“ die „Ur-Teilung“ schlechthin, also „der Akt, kraft dessen Subjekt und Objekt voneinander unterschieden und doch aufeinander bezogen sind. Denn vermittelt von Urteilen nimmt ein Subjekt auf ein Objekt Bezug.“⁴⁴³ Das Bewusstsein entsteht eben in dieser „Ur-Teilung“:

Urteil. ist im höchsten und strengsten Sinne die ursprüngliche Trennung des in der intellektualen Anschauung innigst vereinigten Objekts und Subjekts, diejenige Trennung, wodurch erst Objekt und Subjekt möglich wird, die Ur-Teilung.

(KA II, S. 502)

Hölderlins Auffassung nach stellt der Satz „Ich bin Ich“ das Selbstbewusstsein des Ichs, also das Wissen der Ich-Identität aus. Als „Urteil“ spaltet der Satz „Ich bin Ich“ das Ich ins Subjekt-Ich und ins Objekt-Ich. Das Selbstbewusstsein ist somit „einzig als Korrelat von Objektbewußtsein zu denken, - somit niemals als der gesuchte Einheitsgrund *über* allem Gegensatz“:⁴⁴⁴

Wenn Ich sage: Ich bin Ich, so ist das Subjekt (Ich) und das Objekt (Ich) nicht so vereinigt, daß gar keine Trennung vorgenommen werden kann, ohne, das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll, zu verletzen; im Gegenteil das Ich ist nur durch diese Trennung des Ichs vom Ich möglich.

(A.a.O., S. 503)

Hölderlin nimmt hier eine Ureinigkeit als Identitätsgrund vor Bewusstsein und Ichheit an und nennt sie das „Sein“. Das „Sein“ ist für ihn „höchste Gewißheit, aber nicht Gegenstand einer deskriptiven Erkenntnis“⁴⁴⁵:

Sein – drückt die Verbindung des Subjekts und Objekts aus.

(A.a.O., S. 502)

Hölderlins Begriff des Seins dürfte seinem Begriff des „Aorgischen“ entsprechen. Wie ich oben erwähnte, verwendet Hölderlin das Wort „aorgisch“ im Sinne des griechischen Wortes „ἀνοργος“, also „unbegreiflich“ und „unbegrenzt“. Er bezeichnet mit dem Wort

⁴⁴³ Dieter Henrich: *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*. Stuttgart 1992, S. 687.

⁴⁴⁴ Henrich: *Hegel und Hölderlin*. In: Ders.: *Hegel im Kontext*. Frankfurt a. M. 1971, S. 9-40, hier S. 21.

⁴⁴⁵ Ebd.

des „Aorgischen“ die mit dem Verstand unbegreifbare und ungeformte Seite der Natur. Das „Aorgische“ stehe aber nicht im Gegensatz zum „Organischen“. In seiner Ode *Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter* erscheint der „schuldlose“ Saturn als Repräsentant der lebendigen und aorgischen Natur. Hölderlin zufolge könne Jupiters Kunst oder Logos nur aus Saturns aorgischer Natur entstehen:

Denn, wie aus dem Gewölke dein Blitz, so kömmt

Von ihm, was dein ist, siehe! so zeugt von ihm,

Was du gebeutst, und aus Saturnus

Frieden ist jegliche Macht erwachsen.

(KA I, S. 298, Z. 17ff.)

Der helle Blitz des Logos, so Hölderlin, sei auf das dunkle „Gewölk[]“ des „Aorgischen“ angewiesen. Seiner Ansicht nach ist der helle Logos von dessen dunklem und aorgischem Grund untrennbar. Durch die Vertreibung des dunklen Bereichs des „Aorgischen“ würde somit der Logos in den leeren und leblosen Formalismus geraten.

Herders und Hölderlins Aufwertung des Dunklen lässt sich als nicht als „Obskurantismus“, sondern als „eine historische Form der Philosophie- und Wissenschaftskritik“⁴⁴⁶ interpretieren. Adler erklärt in seiner Interpretation, dass Herder versuche, „Wissenschaft human auszurichten“,⁴⁴⁷ indem er durch „die Aufwertung der gnoseologisch aufs Ganze gehenden aistesis“⁴⁴⁸ an dem reduktionistischen Rationalismus der Wissenschaft kritisiere.⁴⁴⁹ Auch in Hölderlins Brief an den Bruder vom 21. August 1794 kann man eine Philosophie- und Wissenschaftskritik finden. Hier spricht er von der „stockfinstern Aufklärung“, die „so manche heilige Pflicht mit dem Namen Vorurteil schändet“ (KA III, B 87, S. 151, Z. 9ff.). Hier benutzt er „ein Attribut, mit dem in der Aufklärung das Mittelalter belegt wurde.“⁴⁵⁰ Hölderlins Aufklärungskritik ist jedoch „keine Abwendung von der Aufklärung, sondern deren Aufhebung: ihre kritische Anerkennung und Bewahrung und ihre Überbietung.“⁴⁵¹ Hölderlin versteht die wesentlichen Leistungen der Aufklärung. Er nennt Kant den „Moses unserer Nation, der sie aus der ägyptischen Erschlaffung in die freie einsame

⁴⁴⁶ Adler: *Fundus Animae*, S. 219.

⁴⁴⁷ Ebd.

⁴⁴⁸ Ebd.

⁴⁴⁹ Ebd.

⁴⁵⁰ Kurz: *Höhere Aufklärung. Aufklärung und Aufklärungskritik bei Hölderlin*. In: *Idealismus und Aufklärung. Kontinuität und Kritik der Aufklärung in Philosophie und Poesie um 1800*. Bd. 14, Hrsg. von Christoph Jamme u. Gerhard Kurz. Stuttgart 1988. S. 259-282, hier S. 272.

⁴⁵¹ Ebd.

Wüste seiner Spekulation führt“ (KA III, B. 173, S. 331, Z. 7). In seiner *Hymne an die Menschheit* verherrlicht Hölderlin die aufklärerische Idee der Autonomie des Menschen und lehnt somit die Vorstellung des transzendenten Gottes ab, welche die Heteronomie des Menschen verursacht: „Schon fühlen an der Freiheit Fahnen / Sich Jünglinge, wie Götter, gut und groß“ (KA I, S. 126, V. 25f.) ; „Er hat sein Element gefunden, / Das Götterglück, sich eig'ner Kraft zu freu'n“ (a. a. O., S. 127, V. 65f.) ; „Zum Herrscher ist der Gott in uns geweiht“ (A. a. O., V. 80).

An der Aufklärung kritisiert Hölderlin den einseitigen reduktionistischen Rationalismus, also „den Anspruch auf Herrschaft über die Natur, über das eigene Selbst und über andere“.⁴⁵² Am Anfang seines Prosa-Entwurfs zur metrischen Fassung von *Hyperion* reflektiert das lyrische Ich kritisch über sich selbst in den vergangenen Tagen, dass es sich „ungerecht und tyrannisch gegen die Natur gemacht“ (KA II, S. 205) hat. Es führte „oft de[n] Kampf[] den die Vernunft mit dem Unvernünftigen kämpft“ (ebd.). Und es „achtete der Hülfe nicht, womit die Natur dem großen Geschäfte der Bildung entgegenkömmt, denn ich wollte allein arbeiten, ich nahm die Bereitwilligkeit, womit sie der Vernunft die Hände bietet, nicht an, denn ich wollte sie beherrschen“ (ebd.). Dieser ehemalige Anspruch des lyrischen Ichs auf Herrschaft über die Natur lässt sich mit Jupiters hochmütiger Vertreibung des Saturn vergleichen. Hölderlin ist der Ansicht, dass die echte Aufklärung auf dem dunklen und aorgischen Bereich der lebendigen Natur basieren müsse, damit sie nicht in den einseitigen und leeren Rationalismus gerate.

In seinem Fragment *Über Religion* nennt Hölderlin die Aufklärung, die auch den dunklen Bereich der lebendigen Natur in sich einschließen kann, die „höhere Aufklärung“ (A. a. O., S. 565). Mit dem Komparativ „höher“ zielt Hölderlin auf die Korrektur und Verbesserung der bisherigen Idee der Aufklärung:

Und dies ist eben die höhere Aufklärung die uns größtenteils abgeht. Jene zarteren und unendlichere Verhältnisse müssen also aus dem Geiste betrachtet werden, der in der Sphäre herrscht, in der sie stattfinden.

(KA II, S. 565)

Hier meint Hölderlin, dass die „höhere Aufklärung [...] uns größtenteils abgeht“. Die höhere Aufklärung entstehe aus dem „Bewußtsein von den Grenzen des Verstandes“.⁴⁵³ Die Verstand sei nur imstande, den „mechanischen *Zusammenhang*“ (KA III, S. 562) der Welt mit „eisernen Begriffen“ (a. a. O., S. 564) zu erklären. Der Mensch, so Hölderlin,

⁴⁵² A. a. O., S. 273.

⁴⁵³ Kurz ebd.

stehe aber nicht in den „mechanischen“, sondern in den „zarteren und unendlichen Verhältnisse[n]“ (a. a. O., S. 565), die nicht auf den bloßen Rationalismus zurückgeführt werden könnten. Die „zarteren und unendlichen Verhältnisse“ würden die beiden Bereiche Jupiters und Saturns, also des hellen Logos und der dunklen, lebendigen Natur umfassen. Hölderlin nennt den immanenten Zusammenhang der „zarteren und unendlichen Verhältnisse“ den „Geist“. In diesem Fragment setzt er einen „Geist“ mit einem „Gott“ (a. a. O., S. 565) gleich. Die „zarteren und unendlichen Verhältnisse“ werden somit auch mit dem Adjektiv „religiös“ (a. a. O., S. 567) bezeichnet. Am Ende des Fragments weist Hölderlin darauf hin, dass die unendlichen und religiösen Verhältnisse „ihrem Wesen nach poetisch“ (a. a. O., S. 568) seien. Somit könnten sie nur „in dichterischen Vorstellungen“ (ebd.) als Einheit von Verstand und Sinnlichkeit dargestellt werden. Die „höhere Aufklärung“, die auf der dunklen und lebendigen Natur basiere, sei somit von der Dichtung untrennbar.

3.3. Herders Auffassung über die Kräfte von „Anziehung und Zurückstoßung“

In der Anthropologie der deutschen Aufklärung wurde der Begriff der „Kraft“ als „Inbegriff der menschlichen Seelentätigkeit“⁴⁵⁴ häufig verwendet. Der Begriff der „Kraft“ in der Psychologie des 18. Jahrhunderts stand immer noch in der Tradition von Aristoteles' Werk *De anima*, in dem das einzelne Seelenvermögen als „dynamis“ und die aktuelle Tätigkeit des Seelenvermögen als „energeia“ verstanden wird.⁴⁵⁵ Aristoteles zufolge vereinen sich die verschiedenen Erkenntniskräfte, indem das höhere Vermögen das niedrigere enthält.⁴⁵⁶ Dabei wird Kraft als unbestimmte Einheit aller seelischen Tätigkeiten angesehen. In der seit dem 16. Jahrhundert rezipierten antiken Atomistik wurde die Kraft als Druck oder Stoß eines Körpers auf den anderen betrachtet.⁴⁵⁷ Mit der Rezeption der antiken Atomistik wurde diese materialistische Konzeption der Kraft auch auf den Bereich der lebenden Organismen übertragen.⁴⁵⁸ Für den Kraftbegriff im 18. Jahrhundert war die Annahme wichtig, dass die Seele des Menschen aus Denken, Gefühl

⁴⁵⁴ Ulrike Zeuch: ›Kraft‹ als Inbegriff menschlicher Seelentätigkeit in der Anthropologie der Spätaufklärung (Herder und Moritz). In: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*. Hrsg. von Wilfried Barner, Christine Lubkoll, Ernst Osterkampff u. Ulrich Ott. 43. Jahrgang. Stuttgart 1999, S. 99-122, hier S. 99.

⁴⁵⁵ Vgl. ebd. Zum Begriff der „dynamis“ vgl. Aristoteles: *De anima*. Über die Seele. Nach der Übers. von Willy Theiler, bearb. von Horst Seidl. In: *Philosophische Schriften in 6 Bdn.* Bd. 6, Hamburg 1995, 412a 9-11, zur „energeia“ 414a, 4-14.

⁴⁵⁶ Vgl. Aristoteles a. a. O., 414a 4-14.

⁴⁵⁷ Vgl. Zeuch: ›Kraft‹ als Inbegriff menschlicher Seelentätigkeit, S. 100.

⁴⁵⁸ Vgl. ebd.

und Willen bestehe.⁴⁵⁹ Diese Einteilung der Seele wurde fortan zur psychologischen Grundtatsache. In der Spätaufklärung bestand es ein Konsens darüber, dass die unbestimmte Kraft nicht mit Bewusstsein gleichgesetzt werden kann.⁴⁶⁰ „Die Kraft der Seele“, so Georg Friedrich Meier, kann „zwar lebhaft fühlen“, doch „sie kan die Ursache derselben durch die Erfahrung nicht unterscheiden und mit einem Bewußtseyen fühlen“⁴⁶¹. Daraus zog Meier die für die Spätaufklärung typische Schlussfolgerung: „Es irren also alle diejenigen, welche zum Sitze der Seele die Erkenntniß-Kraft derselben annehmen.“⁴⁶² In der Spätaufklärung verlagerte sich die Einheit stiftende seelische Instanz „vom Denken als bewußter Kraft zum Gefühl als unbewußter Kraft“.⁴⁶³

Herder zufolge seien alle Sinne „Gefühlsarten *einer* Seele“.⁴⁶⁴ Sie würden „aus Einer Grundkraft der Seele, sich Vorstellungen zu verschaffen [...]“ entstehen.⁴⁶⁵ Als „der erste und wahre sensus communis der Menschheit“⁴⁶⁶ liege ein Gefühl allen Sinnen zugrunde und gebe allen den Sensationen ein „inniges, starkes und unaussprechliches Band“.⁴⁶⁷ In allen seinen Modifikationen könne das Subjekt sich mit seinem Gefühl identisch fühlen: „so verschieden dieser Beitrag verschiedner Sinne zum Denken und Empfinden sein möge: in unserm innern Menschen Alles zusammenfließe und Eins werde.“⁴⁶⁸ Herders Ansicht nach sei die Seele „das Reich aller geistigen Kräfte des Menschen“.⁴⁶⁹

Schon im Reiz herrsche ein seelisches Gesetz der „Anziehung und Ausbreitung“.⁴⁷⁰ In der Zusammenziehung und Ausbreitung der „gereizte[n] Fäserchen“⁴⁷¹, dem Herzschlag und dem Ein- und Ausatmen⁴⁷² lasse sich eine Bewegung des Reizes wie „Ebbe und Flut“⁴⁷³ bemerken. Unter dem Begriff des Reizes meint Herder Affekte wie Liebe, Hass, Zorn und Schmerz.⁴⁷⁴ Während sich die Faser bei Liebe oder Freude ausbreite, ziehe sie sich bei Hass, Zorn und Schmerz zusammen.⁴⁷⁵ Herder zufolge stehe der Mensch auf

⁴⁵⁹ Vgl. a. a. O., S. 102.

⁴⁶⁰ Vgl. ebd.

⁴⁶¹ Georg Friedrich Meier: *Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt*. Frankfurt a. M. 1971, S. 41.

⁴⁶² A.a.O., S. 42.

⁴⁶³ Zeuch: ›Kraft‹ als Inbegriff menschlicher Seelentätigkeit, S. 105.

⁴⁶⁴ Herder: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. In: FHA 1, S. 695-810, hier S. 746.

⁴⁶⁵ Herder: *Kritische Wälder. Viertes Wäldchen*. In: FHA 2, S 280.

⁴⁶⁶ A. a. O., S. 252.

⁴⁶⁷ Herder: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. In: FHA 1, S. 744.

⁴⁶⁸ Herder: *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*. In: FHA 4, S. 349.

⁴⁶⁹ Zeuch: ›Kraft‹ als Inbegriff menschlicher Seelentätigkeit, S. 107.

⁴⁷⁰ Herder: *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*. In: FHA 4, S.334.

⁴⁷¹ A. a. O., S. 331.

⁴⁷² Vgl. a. a. O., S. 332.

⁴⁷³ A. a. O., S. 333.

⁴⁷⁴ Vgl. ebd.

⁴⁷⁵ Vgl. ebd.

dem wogenden Weltmeer des Reizes wie „auf einem Abgrunde von Unendlichkeit“.⁴⁷⁶ Er vergleicht die durch die Wahrnehmungen bewirkten Empfindungen mit einem auf und ab wogenden „Meer zuströmender Sinnlichkeit“⁴⁷⁷ oder mit einem „zusammengeflossne[n] Ocean von Gestalten und Bildern und Tönen und Bewegungen“.⁴⁷⁸ Seiner Ansicht nach seien Empfinden und Erkennen „im Grunde Einerlei“.⁴⁷⁹ Ihm zufolge sei das Erkennen nichts anderes als „tiefes Gefühl der Wahrheit“⁴⁸⁰. Bei Ihm seien auch Erkennen und Wollen „*Eine Energie* der Seele“⁴⁸¹. Sie sind aber in der Richtung des Gefühls unterschieden. Das Wollen ist die Ausbreitung von sich und das Erkennen die Zurückziehung in sich.⁴⁸²

Herders Auffassung nach entstehe das ganze Universum aus der Wechselwirkung der Kräfte von „*Anziehung und Zurückstoßung*“⁴⁸³. Sein Denkschema ist Empedokles entlehnt, der das Universum durch die Polarität von Liebe und Hass gedacht hat: „Man sahe, daß diese *beiden* Kräfte, die in der geistigen Welt das sind was in der körperlichen *Anziehung und Zurückstoßung* sein möchten, zur Erhaltung und Festhaltung des Weltalls gehören; und ich glaube, es war *Empedokles*, der gar *Haß* und *Liebe* zu Bildern der Schöpfung machte: »durch *Haß*, sagte er, würden die Dinge getrennt und jedes *Einzelne* bliebe was es ist; durch *Liebe* würden sie *verbunden* und *gesellen* sich zu einander«⁴⁸⁴.

Herder fand noch einen anderen Vorläufer in Newton, der das Kraftverhältnis zwischen Anziehung und Zurückstoßung mit einer genauen mathematischen Gesetzlichkeit formuliert hatte.

In seinem Aufsatz *Liebe und Selbstheit* weist Herder darauf hin, dass „der Schöpfer“ durch die Zurückstoßungskraft „eben so sehr für den festen Bestand einzelner Wesen gesorgt hat, wie er durch Liebe und Sehnsucht“, also durch die Anziehungskraft „für die *Vereinigung* und das *milde Beisammensein* mehrerer Geschöpfe sorgte“⁴⁸⁵. Herders Auffassung nach stellt Freundschaft eine gute Balance zwischen den Kräften von Anziehung und Zurückstoßung dar. Der Aufsatz *Liebe und Selbstheit* erschien in *Der Teutsche Merkur* im Jahr 1781 als Folge seiner intensiven Beschäftigung mit den Schriften des niederländischen Philosophen Franz Hemsterhuis. In seiner Schrift *Lettre*

⁴⁷⁶ A. a. O., S. 345.

⁴⁷⁷ A. a. O., S. 356.

⁴⁷⁸ Herder: *Kritische Wälder. Viertes Wäldchen*. In: FHA 2, S. 408.

⁴⁷⁹ Herder: *Übers Erkennen und Empfinden in der Menschlichen Seele* (1774). In: FHA 4, S. 1090-1127, hier S. 1108.

⁴⁸⁰ Herder: *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*. In: FHA 4, S. 359.

⁴⁸¹ A. a. O., S. 360.

⁴⁸² Vgl. ebd.

⁴⁸³ Herder: *Liebe und Selbstheit*. In: FHA 4, S. 405-424, hier S. 407.

⁴⁸⁴ A. a. O., S. 407f.

⁴⁸⁵ Herder: *Liebe und Selbstheit*. In: FHA 4, S. 407.

sur les désirs sah Hemsterhuis im „désir“ das Streben nach einer vollkommenen und intimen Vereinigung mit dem gewünschten Objekt: „le désir de l’âme est une tendance vers l’union parfaite et intime avec l’essence de l’objet désiré [...]“⁴⁸⁶. Hemsterhuis’ Ansicht nach sind die begehrten Gegenstände je nach ihrer Intensität der Anziehungskraft verschieden: „Pour les objets que l’âme peut désirer, ils sont ou homogènes ou hétérogènes à son essence; et la vivacité des désirs, ou plutôt le degré de la force attractive, se mesurera constamment par le degré d’homogénéité de la chose désirée, et ce degré d’homogénéité consiste, dans le degré de possibilité de la parfaite union.“⁴⁸⁷ So „entsteht eine Stufenreihe von den materiellen Dingen bis zum höchsten Wesen“⁴⁸⁸: „Par exemple, on aimera moins une belle statue que son ami, son ami que sa maîtresse, et sa maîtresse que l’Être-Suprême. C’est par là que la religion fait de plus grands enthousiastes que l’amour, l’amour que l’amitié, et l’amitié que ce désir pour des choses purement matérielles.“⁴⁸⁹ Hier lässt sich eine Konzeption erkennen, dass „jedes menschliche Verhalten als eine Form des ‚désir‘ betrachtet wird.“⁴⁹⁰ Herder übersetzt den Aufsatz von Hemsterhuis und lobt seine Auffassung im Folgenden: „Vielleicht hat seit Plato über die Natur des Verlangens in der menschlichen Seele niemand so reich und fein gedacht als unser Autor“.⁴⁹¹ Hemsterhuis formuliert seinen Begriff des „désir“ unter Einfluss von Plato, der „ἐρως“ als eine Stufenleiter des menschlichen Verhaltens vom körperlichen bis zum höchsten Geistigen beschreibt.

Während Hemsterhuis zufolge das Wesen der Seele darin liegt, nach der vollkommenen Einigung mit der/dem Geliebten zu streben, ist Herder der Auffassung, dass die völlige Hingabe, also das ekstatische Aufgehen in der/dem Geliebten das Selbst des Liebenden und somit die Liebe selbst vernichtet:

Wir sind *einzelne Wesen*, und müssen es sein, wenn wir nicht den *Grund* alles Genuses, unser eigen *Bewußtsein*, über dem Genuß aufgeben, und *uns selbst* verlieren wollen, um uns in einem andern Wesen, das doch nie wir selbst sind, wiederzufinden. Selbst wenn ich mich, wie es der Mystizismus will, in Gott verlöre, und ich verlöre mich in ihm ohne weiteres Gefühl und Bewußtsein *meiner*: so genösse ich nicht mehr [...].⁴⁹²

⁴⁸⁶ Frans Hemsterhuis: *Lettre sur les désirs*. In: Ders.: *OEUVRES PHILOSOPHIQUES*. I. Edité par L. S. P. Meyboom. Hildesheim/New York 1972, S. 49-72, hier S. 56.

⁴⁸⁷ Hemsterhuis a.a.O., S. 54.

⁴⁸⁸ Kunio Kozi: *Das Bedürfnis der Philosophie. Ein Überblick über die Entwicklung des Begriffskomplexes „Bedürfnis“, „Trieb“, „Streben“ und „Begierde“ bei Hegel. Hegel-Studien. Beiheft 30*. Hrsg. von Friedhelm Nicolini u. Otto Pöggeler. Bonn 1988, S. 44.

⁴⁸⁹ Hemsterhuis: *Lettre sur les désirs*, S. 56.

⁴⁹⁰ Kozi: *Das Bedürfnis der Philosophie*, S. 44..

⁴⁹¹ *Der Teutsche Merkur*. 1781. 4. Vierteljahr. S. 98.

⁴⁹² Herder: *Liebe und Selbstheit*. In: *FHA* 4, S. 419.

Herders Ansicht nach zerstört die allzu starke ekstatische Liebe das Bewusstsein des Liebenden und kann somit den „Genuß“ der Vereinigung nicht bewahren. Ihm zufolge wird der „Genuß“ dauerhaft sein, wenn er geistig ist: „Je geistiger der Genuß ist, desto *daurender* ist er, desto mehr ist auch sein Gegenstand *außer uns und daurend* [...]“⁴⁹³ Nicht in der starken ekstatischen, sondern in der milderen Liebe, also in der Freundschaft, so Herder, kann der „Genuß“ dauerhaft werden:

Das Bild der Alten von der *Freundschaft*, »*die beiden in einander geschlungenen Hände*« scheint mir das beste Sinnbild ihrer Vereinigung, ihres Zweckes und Genusses zu sein [...]. Ein geselliger Mensch ist leicht- und wohlgestimmt, er stimmt sich selbst leicht zu jeder Gesellschaft, und so stimmt sich auch diese leicht zu ihm. Er drückt niemand mit seinem Dasein, er verengt keinen; uns so ist jedermann gern um ihn [...]. *Freundschaft* – welch ein anderes, heiliges Band ist diese! Es knüpft Herzen und Hände zu *Einem gemeinschaftlichen Zweck* zusammen [...].“⁴⁹⁴

Im Vergleich zur ekstatischen Liebe verbindet die Freundschaft als mildere Liebe die Menschen „zu *Einem gemeinschaftlichen Zweck*“. Die Freundschaft taugt zum gemeinschaftlichen Leben, da sie „*Aufschluß* und *Teilung* der Herzen, innige *Freude* an einander, gemeinschaftliches *Leid* miteinander, *Rat*, *Trost*, *Bemühung*, *Hilfe* für einander“⁴⁹⁵ gibt. Während die Liebe das Selbst des Liebenden und des Geliebten „mit durchdringenden freßenden Flammen“⁴⁹⁶ zerstört und die beiden am Ende „wie ein Häufchen Asche“⁴⁹⁷ liegen, stellt die „Glut der Freundschaft“⁴⁹⁸ die „erquickende Menschenwärme“⁴⁹⁹ dar, die die Selbstheit und Individualität der beiden schonen. Herder zufolge wäre die Liebe als „reine himmlische Flamme für uns auf Erden meistens zu fein“⁵⁰⁰. Deswegen „kleidete“ die Natur die reine Flamme „in irdische sinnliche Reize“⁵⁰¹. Die starke ekstatische Liebe muss somit zur milderen Freundschaft werden, um die freie Individualität des Liebenden und des Geliebten zu erhalten und somit den Genuss der Liebe erträglich und dauerhaft zu machen. Herder zufolge ist das Symbol der Freundschaft das „Bild der Alten“, also „*die beiden in einander geschlungenen Hände*“:

⁴⁹³ A. a. O., S. 409.

⁴⁹⁴ A. a. O., S. 411.

⁴⁹⁵ A. a. O., S. 412.

⁴⁹⁶ A. a. O., S. 413.

⁴⁹⁷ Ebd.

⁴⁹⁸ Ebd.

⁴⁹⁹ Ebd.

⁵⁰⁰ A. a. O., S. 414.

⁵⁰¹ Ebd.

„Die Schöpfung kennt nichts Edlers als zwei freiwillig- und unauflöslich zusammengeschlungene Hände, zwei freiwillig Einsgewordne Herzen und Leben. Gleichviel ob diese beiden Hände männlich oder weiblich oder beiderlei Geschlechts sind [...]“⁵⁰²

Auch bei Hölderlin findet sich die Herder'sche Konzeption der Freundschaft. In seiner *Hymne an die Freundschaft* betrachtet Hölderlin die Freundschaft nicht als Einheit, sondern als „Vereinigung [...] / Wo in seiner Siegesfeier / Götterlust der Geist genießt, / Süßer, heiliger und freier / Seel' in Seele sich ergießt [...]“ (KA I, S. 141, V. 96ff.) Hölderlin zufolge vereinigen sich die zwei Seelen „Süßer, heiliger und freier“ in der Freundschaft. Zwar genießen die zwei Freunde die süße und heilige Liebe, verlieren aber nie ihre freie Individualität.

Im Roman *Hyperion* formuliert Hyperion als Sprachrohr von Hölderlin den geschichtsphilosophischen Bildungsprozess von der Liebe zur Freundschaft folgendermaßen: „Die Liebe gebar Jahrtausende voll lebendiger Menschen; die Freundschaft wird sie wiedergebären. Von Kinderharmonie sind einst die Völker ausgegangen, die Harmonie der Geister wird der Anfang einer neuen Weltgeschichte sein.“ (KA II, S. 73) Hyperions Ansicht nach gibt es zwei harmonische Idealzustände in der Weltgeschichte. Der eine ist die „Kinderharmonie“ der Liebe, also der naive und unbewusste Naturzustand. Der andere ist die „Harmonie der Geister“ der Freundschaft, also der bewusste und geistige Zustand. Hyperion zufolge liegt die Bildung der Menschen darin, von der „Kinderharmonie“ der Liebe zur „Harmonie der Geister“ der Freundschaft fortzuschreiten. Diesen geschichtlichen Bildungsweg drückt Hyperion mit der folgenden Formel lakonisch aus: „Ideal wird, was Natur war.“ (Ebd.)

3.4. Fichtes Konzeption des Strebens und Hölderlin

Im 5. Paragraph seiner *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* bedenkt Fichte neu seine Lehre des absoluten Ich als Voraussetzung der Erfahrung und aller ihrer Inhalte, indem er eine praktische Philosophie aus dem Begriff des Strebens aufbaut. Dabei sagt er, dass die Selbst-Behauptung des Ich die Begrenzung voraussetze: „das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich.“⁵⁰³ Die Selbst-Behauptung ohne Begrenzung „läugnet dogmatisch alle Realität außer uns“.⁵⁰⁴ Durch diese Begrenzung wird das absolute Ich

⁵⁰² A. a. O., S. 412.

⁵⁰³ Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. In: GA I, 2, S. 173-451, hier S. 385.

⁵⁰⁴ A. a. O., S. 414.

ein endliches Ich. Daher kann sich die menschliche Freiheit nur in ihrer Beschränkung realisieren. Die Intention von Fichtes allgemeiner praktischer Philosophie liegt darin, „die Bedingungen des Erkennens als Bedingungen mentaler Akte in ihrem Bezug zur äußeren Sinnenwert aufzuweisen, während in der theoretischen Wissenschaftslehre die bloß intelligiblen Bedingungen des Erkennens Gegenstand der Untersuchung sind.“⁵⁰⁵ Für Fichtes praktische Philosophie ist der Begriff des Strebens „sowohl Grundlage des Erkennens in Bezug auf sinnliche Gegenstände als auch Grundlage des Sittlichen“⁵⁰⁶. Vor dem 5. Paragraph hat Fichte das Verhältnis zwischen dem absoluten und endlichen Ich nicht näher expliziert. Die behauptete Einheit und faktische Differenz vom unendlichen und endlichen Ich ist als zu lösendes Problem widersprüchlich.⁵⁰⁷ Zur Lösung des Konflikts unterscheidet Fichte die verschiedene Intentionalität der Tätigkeiten des absoluten Ich und des endlichen Ich „durch quasi geometrische Richtungsangaben“⁵⁰⁸. Das Sich-Setzen des absoluten Ich sei „eine Tätigkeit, die reflexiv auf das Subjekt der Tätigkeit zurückverweist“, während das Gegenstand-Setzen des endlichen Ich die Tätigkeit darstellt, „die, ausgehend vom Subjekt der Tätigkeit, sich auf ein außer dem Subjekt Liegendes richtet, um dort eine Hemmung, einen Widerstand, zu erfahren“.⁵⁰⁹ Das Verhältnis zwischen den verschiedenen Tätigkeiten des Ich nennt Fichte „das geforderte Kausalitätsverhältnis“⁵¹⁰, weil es nur in der Unendlichkeit, also in der Forderung zu erreichen sei. Fichtes Ansicht nach ist die Identität ein Ideal. Sie ist „keine Bestimmung, sondern bloß eine Tendenz zur Bestimmung“⁵¹¹. Diese Tendenz nennt Fichte ein „Streben“: „die reine in sich selbst zurückgehende Thätigkeit des Ich ist *in Beziehung auf ein mögliches Objekt ein Streben*; und zwar, laut obigem Beweise, *ein unendliches Streben*. Dieses unendliche Streben ist in's unendliche hinaus die *Bedingung der Möglichkeit alles Objekts*: kein Streben, kein Objekt.“⁵¹²

Fichte erwähnt dann die Notwendigkeit der Selbstdifferenzierung des absoluten Ichs: „Demnach müßte schon ursprünglich im Ich selbst eine Verschiedenheit seyn, wenn jemals eine darein kommen sollte; und zwar müßte diese Verschiedenheit im absoluten Ich, als solchem gegründet seyn“⁵¹³. Die aus dem Subjekt hinausgehende Tätigkeit kann nur in der auf das Subjekt zurückgehenden Tätigkeit gegründet werden. Im Verlauf der

⁵⁰⁵ Violetta L. Waibel: *Hölderlin und Fichte 1794-1800*. Paderborn 2000, S. 53.

⁵⁰⁶ Ebd.

⁵⁰⁷ Vgl. Ebd.

⁵⁰⁸ A. a. O., S. 56.

⁵⁰⁹ Ebd.

⁵¹⁰ Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. In: GAI. 2, S. 395.

⁵¹¹ Waibel: *Hölderlin und Fichte*, S. 57.

⁵¹² Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. In: GAI. 2, S. 397.

⁵¹³ A. a. O., S. 405.

weiteren Argumentation der Selbstdifferenzierung des absoluten Ich formuliert Fichte überraschenderweise die aus dem Subjekt hinausgehende Tätigkeit als die dem Ich eigene und die nach innen reflexiv zurückgehende Tätigkeit als die dem Ich fremdartige.⁵¹⁴ Durch diese Richtungsbestimmung weist Fichte auf „die Möglichkeit eines im Ich gelegenen Fremdartigen“⁵¹⁵. Hier meint Fichte die Wechselwirkung zwischen den zentripetal- und zentrifugalen Richtungen des Ich. Ihm zufolge „tritt die zentrifugale Richtung des Ich genau dann als Forderung hervor, die Unendlichkeit auszufüllen, wenn das Ich durch den Anstoß in die zentripetale Richtung gebracht wird.“⁵¹⁶ Die nach innen reflexiv zurückgehende Richtung ist fremdartig, weil sie „aus ihm selbst unableitbar ist und nur durch den Anstoß in diese Richtung gebracht wird.“⁵¹⁷

Violetta Waibel stellt die erstaunliche These auf, dass Fichtes Umformulierung des absoluten Ich sich Hölderlins Kritik verdankt. Bei der ersten Lektüre der *Wissenschaftslehre* in Waltershausen hatte Hölderlin „ihn [=Fichte (K.O.)] sehr im Verdacht des Dogmatismus“ (KA II, B. 95, S. 176, Z. 12f.). In seinem Brief an Hegel vom 26. Januar 1795 stellt Hölderlin die schon in Waltershausen skizzierte Kritik an Fichtes Theorie vor:

Fichtens spekulative Blätter – Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre – auch seine gedruckten Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten werden Dich sehr interessieren. Anfangs hatt’ ich ihn sehr im Verdacht des Dogmatismus; er scheint, wenn ich mutmaßen darf auch wirklich auf dem Scheidewege gestanden zu sein, oder noch zu stehn – er möchte über das Faktum des Bewußtseins in der *Theorie* hinaus, das zeigen sehr viele seiner Äußerungen, und das ist eben so gewiß, und noch auffallender transzendent, als wenn die bisherigen Metaphysiker über das Dasein der Welt hinaus wollten – sein absolutes Ich (=Spinozas Substanz) enthält alle Realität; es ist alles, u. außer ihm ist nichts; es gibt also für dieses abs. Ich kein Objekt, denn sonst wäre nicht alle Realität in ihm; ein Bewußtsein ohne Objekt ist aber nicht denkbar, und wenn ich selbst dieses Objekt bin, so bin ich als solches notwendig beschränkt, sollte es auch nur in der Zeit sein, also nicht absolut; also ist in dem absoluten Ich kein Bewußtsein denkbar, als absolutes Ich hab ich kein Bewußtsein, und insofern ich kein Bewußtsein habe, insofern bin ich (für mich) nichts, also das absolute Ich ist (für mich) Nichts.

So schrieb ich noch in Waltershausen, als ich seine ersten Blätter las, unmittelbar nach der Lektüre des Spinoza, meine Gedanken nieder [...].

(A.a.O., Z. 9ff.)

⁵¹⁴ A. a. O., S. 406. Vgl dazu Waibel: *Hölderlin und Fichte*, S. 62.

⁵¹⁵ Waibel ebd.

⁵¹⁶ A. a. O., S. 63.

⁵¹⁷ Ebd.

In Waltershausen schrieb Hölderlin seine Kritik an Fichte also „unmittelbar nach der Lektüre des Spinoza“. Hier setzt Hölderlin Fichtes Absolutes Ich mit Spinozas Substanz gleich. Fichte selber übt aber Kritik an Spinoza im Paragraph 1 der *Wissenschaftslehre*. Zwischen Hölderlins Fichte-Kritik und Fichtes Spinoza-Kritik lässt sich eine bemerkenswerte Parallele beobachten. Im Paragraph 1 betont Fichte den Unterschied zwischen dem absoluten Ich und Spinozas Substanz:

Das Ich ist nach ihm [=Spinoza (K.O.)] zwar *für* das Ich – Ich aber er fragt, was es für etwas ausser dem Ich seyn würde. Ein solches ›ausser dem Ich‹ wäre gleichfalls ein Ich, von welchem das gesetzte Ich (z. B. *mein* Ich) und alle mögliche sezbare Ich Modificationen wären. Er trennt das *reine*, und das *empirische* Bewußtseyn. Das erstere setzt er in Gott, der seiner sich nie bewußt wird, da das reine Bewußtseyn nie zum Bewußtseyn gelangt; das letzte in die besondern Modificationen der Gottheit. So aufgestellt ist sein System völlig consequent, und unwiderlegbar, weil er in einem Felde sich befindet, auf welches die Vernunft ihm nicht weiter folgen kann; aber es ist grundlos; denn was berechtigte ihn denn, über das im empirischen Bewußtseyn gegebene reine Bewußtseyn hinaus zu gehen? Was ihn auf sein System trieb, läßt sich wohl aufzeigen: nemlich das nothwendige Streben, die höchste Einheit in der menschlichen Erkenntniß hervorzubringen. Diese Einheit ist in seinem System; und der Fehler ist bloß darin, daß er aus theoretischen Vernunftgründen zu schließen glaubte, wo er doch bloß durch ein praktisches Bedürfniß getrieben wurde: daß er etwas wirklich gegebenes aufzustellen glaubte, da er doch bloß ein vorgestektes, aber nie zu erreichendes Ideal aufstellte. Seine höchste Einheit, werden wir in der Wissenschaftslehre wieder finden; aber nicht als etwas, das *ist*, sondern als etwas, das durch uns hervorgebracht werden *soll*, aber nicht *kann*. — Ich bemerke noch, daß man, wenn man das *Ich bin* überschreitet, notwendig auf den Spinozismus kommen muß!⁵¹⁸

Fichte wirft hier Spinoza vor, dass er den Satz „Ich bin“ zu Unrecht überschritten habe. Er spricht Spinozas Substanz eine Geltung nicht theoretisch zu, sondern nur als Idee in praktischer Hinsicht: „und der Fehler ist bloß darin, daß er aus theoretischen Vernunftgründen zu schließen glaubte, wo er doch bloß durch ein praktisches Bedürfniß getrieben wurde“⁵¹⁹. Aber im Paragraph 1 der *Wissenschaftslehre* erörtert Fichte noch nicht, „ob und wie das absolute Ich für die praktische Philosophie relevant werden würde [...]“⁵²⁰

⁵¹⁸ Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. In: GA I. 2, S. 263f.

⁵¹⁹ A. a. O., S. 264.

⁵²⁰ Waibel: *Hölderlin und Fichte*, S. 31.

Trotz Fichtes Kritik an Spinoza weist Hölderlin auf die Identität zwischen Fichtes absolutem Ich und Spinozas Substanz hin. Hölderlins Ansicht nach „enthält“ Fichtes „absolutes Ich [...] alle Realität; es ist alles, u. außer ihm ist nichts [...].“ (KA II, S. B. 95, S. 176, Z. 19ff.) Fichte grenzt sich aber gegen Spinozas Substanz ab mit der gleichen Logik wie Hölderlin: „Er trennt das *reine*, und das *empirische* Bewußtseyn. Das erstere setzt er in Gott, der seiner sich nie bewußt wird, da das reine Bewußtseyn nie zum Bewußtseyn gelangt; das letzte in die besondern Modificationen der Gottheit. [...] aber es [=Spinozas System (K.O.)] ist grundlos; denn was berechtigte ihn denn, über das im empirischen Bewußtseyn gegebene reine Bewußtseyn hinaus zu gehen?“⁵²¹

Der Begriff des absoluten Ich erscheint zum ersten Mal im Paragraph 3 in der *Wissenschaftslehre*

Das absolute Ich des ersten Grundsatzes ist nicht *etwas*; es hat kein Prädikat, und kann keins haben), es ist schlechthin, *was* es ist, und dies läßt sich nicht weiter erklären. Jetzt vermittelt dieses Begriffs [=der Teilbarkeit (K.O.)] ist im Bewußtseyn *alle* Realität; und von dieser kommt dem Nicht-Ich diejenige zu, die dem Ich nicht zukommt, und umgekehrt. Beide sind etwas; das Nicht-Ich dasjenige, was das Ich nicht ist, und umgekehrt. Dem absoluten Ich entgegengesetzt, (welchem es aber nur insofern es vorgestellt wird, nicht in sofern es an sich ist, entgegengesetzt werden kann, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird) ist das Nicht-Ich *schlechthin Nichts*; dem einschränkbaren Ich entgegengesetzt ist es eine *negative Größe*.⁵²²

Hier weist Fichte darauf hin, dass das Bewusstsein „*alle* Realität“ mittels des Begriffs der „Teilbarkeit“ enthält. Das Nicht-Ich als „*schlechthin Nichts*“, d. h. als „absolut leere Menge“⁵²³ sei dem absoluten Ich entgegengesetzt. Somit „wird implizit dem absoluten Ich als dem Entgegengesetzten des Nicht-Ich ein Totalitätsquantum, nämlich alle Realität zu umfassen, zugesprochen.“⁵²⁴ Diese Konzeption des absoluten Ich macht die Voraussetzung für Hölderlins Kritik an Fichte aus, nämlich dass Fichtes absolutes Ich mit Spinozas Substanz identisch sei, die alle Realität in sich enthält. Für Hölderlin ist Fichte „noch auffallender transzendent, als wenn die bisherigen Metaphysiker über das Dasein der Welt hinaus wollten [...]“ (KA II, B. 95, S. 176, Z. 17ff.).

In seinem Brief an Hegel sagt Hölderlin, dass das Ich nur dann sinnvoll wird, wenn dem Ich Objekte gegeben werden und somit dem Ich ein Bewusstsein zugeschrieben wird. Hölderlins Ansicht nach sei ein Bewusstsein ohne Objekt undenkbar. Objekte müssen

⁵²¹ Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. In: GA I. 2, S. 263.

⁵²² A. a. O., S. 271.

⁵²³ Waibel: *Hölderlin und Fichte*, S. 33.

⁵²⁴ Ebd.

jedem Ich notwendig gegeben werden. Das Ich sei nicht absolut, sondern sei immer schon beschränkt: „ein Bewußtsein ohne Objekt ist aber nicht denkbar, und wenn ich selbst dieses Objekt bin, so bin ich als solches notwendig beschränkt, sollte es auch nur in der Zeit sein, also nicht absolut [...]“ (A.a.O., Z. 22ff.). Für Fichte ist das absolute Ich ein reines Bewusstsein, das sich seiner selbst nie bewusst sein könne. Gegen Fichte argumentiert Hölderlin, dass das Ich vor dem Selbstbewusstsein nicht existiert. Das Ich kann nicht alle Realität umfassen. Hölderlin zufolge liegt die Realität des Bewusstseins „nicht nur im Ich, sondern auch im Objekt“. ⁵²⁵ Somit ist sei absolute Ich ohne Selbstbewusstsein „Nichts“: „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“ (KA II, B. 95, S. 176, Z. 25ff.).

Fichtes Auffassung nach sind ein reines und ein empirisches Bewusstsein im absoluten Ich verbunden. In der oben angeführten Stelle projiziert Fichte seinen Begriff des absoluten Ich auf Spinozas Substanzbegriff und zieht einen Vergleich zwischen seiner und Spinozas Theorie in Bezug auf die Relation von absolutem und endlichem Ich. ⁵²⁶ Fichte tadelt Spinoza dafür, dass er ein reines und ein empirisches Bewusstsein trenne. Bei Spinoza, so meint Fichte, repräsentiere Gott als Substanz das reine Bewusstsein, das „seiner sich nie bewußt wird“ ⁵²⁷, während das empirische Bewusstsein, das sich seiner bewusst ist, in den „Modificationen der Gottheit“ ⁵²⁸, also in den endlichen Subjekten zu suchen sei. Fichtes Ansicht nach liege der Unterschied zwischen seinem Begriff des absoluten Ich und Spinozas Begriff der Substanz darin, dass das absolute Ich beides vom reinen und empirischen Bewusstsein umfasse, während Spinozas Substanz nur ein reines Bewusstsein repräsentiere.

Fichte meint, dass kein Gegenstand dem absoluten Ich gegeben werden könne, „weil es sonst nicht mehr ein an Bestimmungen gänzlich leerer Begriff wäre“. ⁵²⁹ Nur die Identität von Setzen und Sein macht den Inhalt des absoluten Ich aus. Die Identität von Setzen und Sein nennt Fichte auch Tathandlung. Im absoluten Ich sieht Fichte „die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit von Bewußtsein“. ⁵³⁰ Als Grund des Bewusstseins stellt das absolute Ich die reine Tätigkeit oder Spontaneität des Ich dar.

Fichtes Formulierung „*Ich bin schlechthin, d. i. Ich bin schlechthin, weil ich bin; und*

⁵²⁵ A. a. O., S. 39.

⁵²⁶ Vgl. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. In: GA I. 2, S. 263.

⁵²⁷ Ebd.

⁵²⁸ Ebd.

⁵²⁹ Waibel: *Hölderlin und Fichte*, S. 40.

⁵³⁰ Ebd.

*ich bin schlechthin, was ich bin; beides für das Ich*⁵³¹ stellt die Unbedingtheit der Ich-Form dar. Der unbedingte Gehalt der Ich-Form entspricht „den beiden Funktionen des Ich, reine Tätigkeit einerseits, andererseits reine Gewißheit von Wissen zu sein, die beide spontan hervortreten und daher nach Fichte ihren Grund nur in sich selbst, nicht aber in einem anderen haben.“⁵³² Fichtes Auffassung nach muss das Ich als „absolutes Subjekt“ jeweils für sich sein: „*Dasjenige, dessen Seyn (Wesen) blos darin besteht, daß es sich selbst als seyend, setzt, ist das Ich, als absolutes Subjekt. So wie es sich setzt, ist es; und so wie es ist, setzt es sich; und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin, und nothwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich.*“⁵³³ Fichte behauptet hier, dass etwas, was für sich nicht sei, kein Ich sein könne. Das Ich sei immer Bewusstsein, sei es rein oder empirisch. Der entscheidende Punkt von Fichtes Argument liegt darin, dass „wenn ein Ich für ein anderes ist, dieses andere selbst ein Ich, wenn auch ein höherstufiges sein muß, denn ein Ich kann nur für ein Ich Ich sein.“⁵³⁴

In seiner Kritik an Fichte weist Hölderlin darauf hin, dass das Fürsichsein des absoluten Ich nicht denkbar sei, weil es alle Realität umfasse und somit ihm keine Objekte gegeben sein könnten. Ihm zufolge könne die Einheit von absolutem und endlichem Ich nicht theoretisch bestätigt werden. Für ihn sei das absolute Ich nichts für das endliche Ich. Er legitimiert das absolute Ich lediglich als eine praktische Idee, also als ein Sollen: „ein Bewußtsein ohne Objekt ist aber nicht denkbar, und wenn ich selbst dieses Objekt bin, so bin ich als solches notwendig beschränkt, sollte es auch nur in der Zeit sein, also nicht absolut“ (KA II, B. 95, S. 176, Z. 22ff.). An dieser Stelle ist zu erkennen, dass Hölderlin dem Begriff des absoluten Ich eine Geltung nur als praktische Idee einräumt, an die der Mensch sich nur unendlich annähern kann.⁵³⁵ Hölderlins Ansicht nach gerät das absolute Ich unter dem theoretischen Gesichtspunkt notwendig in den Dogmatismus.

Es ist wahrscheinlich, dass Fichte vor Weihnachten 1794 mit dem Paragraphen 5 den praktischen Teil der *Wissenschaftslehre* zum Abschluss gebracht hat. Aus dem Zeitpunkt des Abschlusses von Fichtes Arbeit vermutet Waibel Hölderlins möglichen Einfluss auf den Paragraph 5 der *Wissenschaftslehre*.⁵³⁶ Fichte hielt im Wintersemester 1794/95 Montag bis Freitag täglich nachmittags Vorlesungen.⁵³⁷ Außerdem veranstaltete er am

⁵³¹ Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. In: GAI. 2, S. 260.

⁵³² Waibel: *Hölderlin und Fichte*, S. 43.

⁵³³ Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. In: GAI. 2, S. 259f.

⁵³⁴ Waibel: *Hölderlin und Fichte*, S. 45.

⁵³⁵ Vgl. a. a. O., S. 45f.

⁵³⁶ A. a. O., S. 50.

⁵³⁷ Im Wintersemester 1794/95 las Fichte nachmittags von 3 – 4 Uhr „philosophiam transscendentalem theoreticam“, von 5 – 6 Uhr „philosophiam transscendentalem practicam“ und von 6 – 7 Uhr „Logica[m] et Metaphysica[m]“ nach den *Philosophischen Aphorismen* Ernst Platners von 1793. Vgl. dazu Waibel: *Hölderlin und Fichte*, S. 19.

Samstagnachmittag ein philosophisches Conversatorium in seinem Haus.⁵³⁸ In seinem Brief an Neuffer aus Jena im November 1794 lobt Hölderlin mit Begeisterung die „Tiefe und Energie“ von Fichtes Geist⁵³⁹ und berichtet, dass er regelmäßig Fichtes Vorlesungen besuchte und darüber hinaus zuweilen Gelegenheiten zu Gesprächen mit Fichte hatte: „Fichte ist jetzt die Seele von Jena. Und gottlob! daß ers ist. Einen Mann von solcher Tiefe und Energie des Geistes kenn’ ich sonst nicht. In den entlegensten Gebieten des menschlichen Wissens die Prinzipien dieses Wissens, und mit ihnen die des Rechts aufzusuchen und zu bestimmen, und mit gleicher Kraft des Geistes die entlegensten kühnsten Folgerungen aus diesen Prinzipien zu denken, und trotz der Gewalt der Finsternis sie zu schreiben und vorzutragen, mit einem Feuer und einer Bestimmtheit, deren Vereinigung mir Armen ohne dies Beispiel vielleicht ein unauflösliches Problem geschienen hätte, - dies, lieber Neuffer! ist doch gewiß viel, und ist gewiß nicht zu viel gesagt von diesem Manne. Ich hör’ ihn alle Tage. Sprech’ ihn zuweilen“ (KA III, B. 90, S. 159, Z. 32ff.). Die Gelegenheiten zu Gesprächen mit Fichte musste samstags das philosophische Conversatorium in Fichtes Haus bieten. In seinem Brief an seine Mutter vom 16. Januar 1795 schrieb Hölderlin, dass er nach einer kurzen Unterbrechung ab Ende Dezember seit Mitte Januar „neben dem *Fichtischen Hause*“ wohne (KA III, B. 93, S. 170, Z. 19). Diese räumliche Nähe dürfte Hölderlin häufige Kontakte mit Fichte ermöglicht haben.

Beim gemeinsamen Gespräch mit Fichte könnte Hölderlin seine Auffassung geäußert haben, dass Fichtes absolutes Ich in theoretischer Hinsicht dogmatisch sei. Über die direkten Gespräche hinaus könnte es auch ein gelegentlicher Briefwechsel zwischen Hölderlin und Fichte gegeben haben. Es ist nur bekannt, dass Fichte am 2. Juni 1796 einen Brief an Hölderlin nach Frankfurt schickte.⁵⁴⁰ Eine nahe persönliche Beziehung zwischen Fichte und Hölderlin ist aus der Tatsache zu schließen, dass Fichte ein Jahr nach Hölderlins Weggang aus Jena von Hölderlins Aufenthalt in Frankfurt wusste und ihm schrieb. So gesehen, ist es wahrscheinlich, dass Hölderlins Kritik am absoluten Ich in den weiteren Gang der *Wissenschaftslehre* eingegriffen und Fichte einen Anlass zur Ausarbeitung des praktischen Teils im Paragraph 5 gegeben haben dürfte.

Gegen Ende seiner *Wissenschaftslehre* formuliert Fichte den Drehpunkt seiner Lehre, dass das Ich zwar die Urquelle der Erfahrung sei, aber gleichzeitig die Begrenzung

⁵³⁸ Vgl. ebd.

⁵³⁹ In seinem Brief an Schelling berichtet Hegel Fichtes großen Einfluß auf Hölderlin: „Hölderlin schreibt mir zuweilen aus Jena [...]; er hört Fichte’n und spricht mit Begeisterung von ihm als einem Titanen, der für die Menschheit kämpfe und dessen Wirkungskreis gewiß nicht innerhalb der Wände des Auditoriums bleiben werde.“ (KA III, LD 14, S. 622, Z. 19ff.)

⁵⁴⁰ Vgl. GA III, 3, S. 20. Fichtes Brief an Hölderlin, der in einen Brief an Ebel eingeschlossen war, ist nicht erhalten. Vgl. Waibel: *Hölderlin und Fichte*, S. 21.

voraussetze. Wenn man nur vom ersteren ausgeht, wird man notwendig zum Dogmatiker. Aber andererseits kann man die menschliche Freiheit nicht gewahr werden, wenn man nur die Begrenzung voraussetzt. Fichte zufolge ist es „das Geschäft der schaffenden Einbildungskraft“, jede dieser extremen Auffassungen zu vermeiden und „zwischen den beiden entgegengesetzten Bestimmungen“ zu „schweben“: „[M]an sollte weder auf das Eine allein, noch auf das Andre allein, sondern auf beides zugleich reflektieren; zwischen den beiden entgegengesetzten Bestimmungen dieser Idee mitten inne schweben. Dies ist nun das Geschäft der *schaffenden Einbildungskraft*“.⁵⁴¹

Die Aktivität des Ich liegt im unendlichen Fortschritt und Streben. Das unendliche Streben des Ich kann aber nur erklärt werden, „indem man anerkennt, daß das Selbst, ›bestimmt‹ durch seine Grenzen, wesentlich frei ist, und daß die Grenzen selbst Produkte seiner Freiheit sind.“⁵⁴² Fichtes Auffassung nach liegt das „Geschäft der schaffenden Einbildungskraft“ darin, die Dualität zwischen dem unendlichen Fortschritt und dessen Begrenzung durch das „mitten inne [S]chweben“ zu vermitteln. Die Einbildungskraft ist für Fichte „ein Vermögen, das zwischen Bestimmung, und Nicht-Bestimmung, zwischen Endlichem, und Unendlichem in der Mitte schwebt [...]“.⁵⁴³ Das Schweben der Einbildungskraft ist somit der „Widerstreit des anschauenden Subjekts, das einerseits durch einen Affektionsmechanismus eine Bestimmung durch das Nicht-Ich in der Zeit erfährt, andererseits aber seinem Wesen nach nichts als Freiheit und Spontaneität ist.“⁵⁴⁴ Die Erfahrung des Widerstands oder der Bestimmug führt zur Reflexion. Die produktive Einbildungskraft „vereinigt die projektive Tätigkeit mit ihrem reflektierten Leiden, um das Anschauen zu bilden.“⁵⁴⁵ Das Anschauen ist nichts anderes als Schweben der Einbildungskraft zwischen widerstreitenden Richtungen. Die Einbildungskraft erhält den Menschen „in der Einheit seiner passiven Empfänglichkeit und seiner radikalen Freiheit“⁵⁴⁶, also in der Kontinuität von Sollen und Spontaneität. Bei Fichte gründet somit die Freiheit des Menschen „nicht in dem emanativen Sich-Setzen eines absoluten Ich und der daraus entspringenden ethischen Authonomie [...], sondern, wie beim Schiller des Spieltriebs, in einer ursprünglichen einigenden Tätigkeit der Einbildungskraft.“⁵⁴⁷

⁵⁴¹ Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. In: GAI. 2, S. 414f.

⁵⁴² Jeffrey Barnouw: »Der Trieb, bestimmt zu werden«. *Hölderlin, Schiller und Schelling als Antwort auf Fichte*. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. Hrsg. von Richard Brinkmann u. Hugo Huhn. 46. Jahrgang, Bd. XLVI, 1972, S. 248-293, hier S. 262.

⁵⁴³ Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. In: GAI. 2, S. 360.

⁵⁴⁴ Waibels Artikel *Kant, Fichte, Schelling.*: In: *Hölderlin-Handbuch*, S. 90-106, hier S. 100.

⁵⁴⁵ Barnouw: »Der Trieb, bestimmt zu werden«, S. 263.

⁵⁴⁶ A. a. O., S. 264.

⁵⁴⁷ A. a. O., S. 265.

3.5. Triblehre in Hölderlins *Hyperion*

Fichtes und Herders Triblehren übten auf Hölderlin einen starken Einfluss aus. In der metrischen Fassung von *Hyperion* (1794-95) formuliert Hölderlin, dass der Mensch zwei antagonistische Triebe besitze, nämlich den Trieb, „[u]nendlich fortzuschreiten, uns zu läutern, / Uns zu veredeln, zu befreien“ zum einen und den Trieb, „beschränkt zu werden, zu empfangen“ zum anderen:

[...] Wie sollten wir den Trieb
Unendlich fortzuschreiten, uns zu läutern,
Uns zu veredeln, zu befreien, verleugnen?
Das wäre tierisch. Doch wir sollten auch
Des Triebes, beschränkt zu werden, zu empfangen,
Nicht stolz uns überheben. Denn es wäre
Nicht menschlich, und wir töteten uns selbst.
Den Widerstreit der Triebe, deren keiner
Entbehrlich ist, vereinigt die Liebe.
(KA II. S. 213, V. 146ff.)

Der Trieb, „[u]nendlich fortzuschreiten, uns zu läutern“, bedeutet das sehnsüchtige und grenzenlose Verlangen nach dem Höchsten und Unendlichen über die Schranken und Fesseln der irdischen Existenz hinaus. Im Gegensatz dazu ist der Trieb, „beschränkt zu werden, zu empfangen“, das Bestreben, das Maß und die Fesseln des irdischen Wesens zu bewahren.⁵⁴⁸ Hölderlin nannte die Vereinigung zwischen den beiden Grundtrieben die „Liebe“. Wenn das „Göttliche“, also der Trieb, „[u]nendlich fortzuschreiten, uns zu läutern“, vom Trieb, „beschränkt zu werden, zu empfangen“ nicht gehemmt werde, könne es sowohl die Anderen als auch sich selbst nicht „fühlen“. Dies ist, so Hölderlin, nichts anderes als „Tod“:

[...] denn würd in uns
Das Göttliche von keinem Widerstande
Beschränkt, - wir fühlten uns und andre nicht.
Sich aber nicht zu fühlen, ist der Tod,

⁵⁴⁸ Das räumliche Modell der Triblehre wird bei Fichte umgekehrt. Bei ihm erscheint der Trieb, bestimmt zu werden, als zentrifugal und der Trieb, unendlich fortzuschreiten, als zentripetal. Vgl. Barnouw: »Der Trieb, bestimmt zu werden«, S. 170.

Von nichts zu wissen, und vernichtet sein
Ist Eins für uns. [...]
(A.a.O., V. 141ff.)

Hölderlins Ansicht nach strebe die Liebe, die „[d]en Widerstreit der Triebe [...] vereinigt“ (a.a.O., V. 153f.), „unendlich“ nach „[d]em Höchsten und dem Besten“:

Dem Höchsten und dem Besten ringt unendlich
Die Liebe nach, und wandelt kühn und Frei
Durch Flammen und durch Fluten ihre Bahn.
(A. a. O., V. 162ff.)

In seinem Prosa-Entwurf zur metrischen Fassung zu *Hyperion* erklärt Hölderlin den Grund des unendlichen Strebens der Liebe nach „[d]em Höchsten und dem Besten“ wie folgt: „denn ihr Vater ist der Überfluß, sie verleugnet aber auch ihre Mutter die Dürftigkeit nicht; sie hofft auf Beistand. So zu lieben ist menschlich“ (A. a. O., S. 208.). An dieser Stelle ist eine Verwandtschaft mit Platos Konzeption von Eros zu erkennen.

In seinem Brief an Neuffer im Juli 1793 schrieb Hölderlin, wie er sich für Platos *Symposion* begeisterte:

„[W]enn ich trunken vom Sokratischen Becher, und sokratischer geselliger Freundschaft am Gastmahle den begeisterten Jünglingen lauschte, wie sie der heiligen Liebe huldigen mit süßer feuriger Rede, und der Schäker Aristophanes drunter hineinwitzelt, und endlich der Meister, der göttliche Sokrates selbst mit seiner himmlischen Weisheit sie alle lehrt, was Liebe sei – da Freund meines Herzens, bin ich dann freilich so verzagt, und meine manchmal, ich müßte doch einen Funken der süßen Flamme, die in solchen Augenblicken mich wärmt, u. erleuchtet, meinem Werkchen, in dem ich wirklich lebe u. webe, meinem Hyperion mitteilen können, und sonst auch noch zur Freude der Menschen zuweilen etwas an's Licht bringen.“
(KA III, B. 61, S. 102f, Z. 25ff.)

In Platos *Symposion* berichtet Sokrates von einer Rede über den Eros, die er früher von der Priesterlehrerin Diotima gehört hat. Eros, so meint Diotima, sei weder gut noch schön, doch sei er auch weder hässlich noch schlecht. Er sei ein Zwischenwesen, ein Dämon zwischen Göttern und Menschen.⁵⁴⁹ Er sei auf das Schöne einerseits gerichtet, weil es ihm innewohne. Sein Begehren zeige aber andererseits einen Mangel an Schönerem. Er sei

⁵⁴⁹ Vgl. Plato: *Symposion*, 202b.

dem Schönen behaftet, aber er selbst sei doch nicht schön.⁵⁵⁰ Eros als ein Dämon sei ein Vermittler zwischen Göttern und Menschen, weil jeder Umgang und jedes Gespräch der Götter mit den Menschen durch Dämonen übermittelt werde. Auf solche Weise verbinde er die menschliche und die göttliche Sphäre.⁵⁵¹ Diotima führt die Ambiguität des Eros auf seine Abstammung zurück. Eros habe zum Vater den Gott des Reichtums Poros, zur Mutter die Göttin der Armut Penia. Er wolle geben (Reichtum) und wolle empfangen (Armut). Er sehne sich somit nach dem Höchsten, ohne es erreichen zu können.⁵⁵²

Diotima spricht dann vom Aufstieg der Seele zur Schau des Schönen selbst. Am Anblick eines bestimmten schönen Körpers entzünde sich der Eros. Trotz aller Begeisterung begreife er dann, dass die Schönheit bei allen Körpern zu finden sei. Als Liebhaber aller schönen Körper beginne er, allzu leidenschaftliche Liebe zu einem bestimmten Körper für gering zu halten. Danach halte er die geistige Schönheit für wertvoller als die körperliche Schönheit:

Das ist nämlich die richtige Art, an die Dinge der Liebe heranzugehen oder sich von einem anderen (dorthin) führen zu lassen, beginnend mit dem vielfältigen Schönen hier, um jenes Schönen willen immer weiter emporzusteigen wie auf einer Leiter: von einem schönen Körper zu zweien und von zweien zu allen schönen Körpern und von den schönen Körpern zu den schönen Tätigkeiten und von den Tätigkeiten zu den Kenntnissen, um schließlich zu jener Kenntnis zu gelangen, welche die Kenntnis keines anderen als jenes Schönen selbst ist, damit er am Ende einsieht, was das Schöne selbst ist.“

(211b-c)

Die „Liebe“ wurde bei Hölderlin zu einem geschichtlichen Prinzip erhöht. In der Vorrede des *Fragments von Hyperion* erklärte Hölderlin, dass es zwei ideale harmonische Zustände des menschlichen Daseins gebe:

Es gibt zwei Ideale unseres Daseins: einen Zustand der höchsten Einfachheit, wo unsre Bedürfnisse mit sich selbst, und mit unsern Kräften, und mit allem, womit wir in Verbindung stehen, durch die *bloße Organisation der Natur*, ohne unser Zutun, gegenseitig zusammenstimmen, und einen Zustand der höchsten Bildung, wo dasselbe statt finden würde bei unendlich vervielfältigten und verstärkten Bedürfnissen und Kräften, *durch die Organisation, die wir uns selbst zu geben im Stande sind.*“

(KA II, S. 177.)

⁵⁵⁰ Vgl. a. a. O., 204a.

⁵⁵¹ Vgl. a. a. O., 202d.

⁵⁵² Vgl. a. a. O., 203b-e.

Hölderlins Bildungsmodell variiert hier die von Rousseau eingeführte und von Kant und Schiller übernommene Geschichtskonzeption.⁵⁵³ Nach Rousseau habe mit dem Verlust des Naturzustands die Entfremdung des Menschen angefangen. Die Entfremdung müsse aber in einer zweiten Natur, also in der neuen produzierten Einheit, aufgehoben werden. In seinem Aufsatz *Über das Gesetz der Freiheit*, der im gleichen Jahr wie das *Fragment von Hyperion* entstand, deutet Hölderlin die Rousseausche Konzeption Kantisch um und setzte einem unschuldigen und gesetzlosen „Naturzustand der Einbildungskraft“ ein „Gesetz der Freiheit“ als Gesetzgebung durch den Verstand entgegen (KA II. S. 496).⁵⁵⁴ In dem „Naturzustand der Einbildungskraft“ hänge die „Einheit der Mannigfaltigen“ von „Naturursachen“ ab und ist somit „zufällig“ (ebd.). Das „Gesetz der Freiheit“ gebe der regellosen Natur einen „festen Zustand“, der „von uns“ abhängt (A. a. O., S. 496f.).

3. 6. Die Konzeption der Bildung als exzentrische Bahn

In der Vorrede zu *Fragment von Hyperion* werden die beiden idealen Zustände als „regulative Ideen“ im Kantischen Sinne betrachtet, die nur komparativ bestimmt werden.⁵⁵⁵ Die beiden Zustände seien die Vereinigungsphase des menschlichen Daseins mit der Natur innerhalb des Verlaufs des Lebens. Der zweite Zustand der „Organisation“ sei der Idealzustand der „höchsten Bildung“. Er solle durch „menschliche Praxis“ hergestellt werden, indem er „durch die Erfahrungen der Trennungen, Entzweigungen und Widersprüche des Weges“ angereichert werde.⁵⁵⁶ Im durch die menschliche Praxis erreichten Zustand der zweiten „Organisation“ würden die „Bedürfnisse[] und Kräfte[]“ des Menschen unendlich „vervielfältigt[] und verstärkt[]“.

Kant benutzt den Terminus der „Organisation“ in seiner *Kritik der Urteilskraft*. Hier betrachtet er ein „organisiertes Produkt der Natur“ als „Zweck und wechselseitig auch Mittel“.⁵⁵⁷ Dieses Produkt könne als „organisiertes und sich organisierendes Wesen ein Naturzweck“ genannt werden.⁵⁵⁸ Das Prinzip der „inneren Zweckmäßigkeit in organisierten Wesen“ sei „zwar seiner Veranlassung nach von Erfahrung abzuleiten“,

⁵⁵³ Vgl. dazu Kurz: *Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin*. Stuttgart 1975, S. 49f.

⁵⁵⁴ Vgl. ebd.; Johann Kreuzers Einleitung zu Hölderlin: *Theoretische Schriften*. Hrsg. von Johann Kreuzer. Hamburg 1988, S. XII.

⁵⁵⁵ Vgl. dazu Kurz: *Mittelbarkeit und Vereinigung*, S. 50.

⁵⁵⁶ Ebd.

⁵⁵⁷ Kant: *Kritik der Urteilskraft*, § 66, B. 296.

⁵⁵⁸ A. a. O., § 65, B. 292.

„muß [aber] irgend ein Prinzip a priori, wenn es gleich bloß regulativ wäre [...] zum Grund haben.“⁵⁵⁹ Der Begriff „Naturzweck“ als regulativer Begriff führe „die Vernunft in eine ganz andere Ordnung der Dinge als die eines bloßen Mechanismus der Natur [...]“.⁵⁶⁰ Der Terminus der „Organisation“ wurde auch durch die Systemtheorie der *Architektonik* Johann Heinrich Lamberts und der lebenstheologischen Naturphilosophie Friedrich Christoph Oetingers entwickelt und spielte eine zentrale Funktion in Herders Schrift *Gott. Einige Gespräche*.⁵⁶¹ In ihrer Systemtheorie wurde der Pantheismus Spinozas durch die zeitgenössischen Erkenntnisse der Naturwissenschaft, also durch die Newtonsche Erklärung der den Kosmos durchflutenden Kräfte angereichert.⁵⁶² In *Gott. Einige Gespräche* weist Herder darauf hin, dass sich die „Macht der Gottheit“ im „Wesen jeder Organisation“ einschränke und nach den „ewigen Gesetzen“ unwandelbar wirke.⁵⁶³ Dabei betrachtet Herder als drei Aspekte von Gottheit die neuplatonische Trias von „Beharrung, Hervorgehen und Rückkehr“, also „ihr Dasein an und für sich, ihr Hervorgehen in die Beschränkungen der Welt und jeder kleinsten Organisation, ihre Rückwendung zu sich selbst als dem andern ihrer selbst“.⁵⁶⁴ In der Vorrede zum *Fragment von Hyperion* dürfte Hölderlin die beiden Organisationsbegriffe von Herder und Kant übernommen haben.

Hölderlin zufolge laufe „die exzentrische Bahn“ zwischen diesen zwei „Ideale[n] unseres Daseins“:

Die exzentrische Bahn, die der Mensch, im Allgemeinen und Einzelnen, vom einen Punkte (der mehr oder weniger reinen Einfalt) zum andern (der mehr oder weniger vollendeten Bildung) durchläuft, scheint sich, *nach ihren wesentlichen Richtungen*, immer gleich zu sein.

(KA II, S. 177)

Wie gesagt, funktioniert der ideale Zustand der „höchsten Bildung“ bei Hölderlin als regulative Idee, nach der man unendlich streben muss, die aber nie wirklich erreicht werden kann. Man muss somit immer ohne vollkommene Harmonisierung seines Wesens auf der „exzentrische[n] Bahn“ zwischen den zwei Polen laufen. Der Begriff der „exzentrischen Bahn“ stellt also das menschliche Leben dar, das immer Sehnsucht nach idealer Harmonisierung des Daseins empfindet.

⁵⁵⁹ A. a. O., § 66, B. 296.

⁵⁶⁰ A. a. O., B. 297.

⁵⁶¹ Vgl. dazu Gaier: *Hölderlin. Eine Einführung*. Tübingen/Basel 1993, S. 91ff.

⁵⁶² Vgl. a. a. O., S. 91.

⁵⁶³ Vgl. Herder: *Gott. Einige Gespräche*. In: FHA 2, S. 766.

⁵⁶⁴ Vgl. Gaier: *Hölderlin*, S. 93.

Wolfgang Schadewaldt weist darauf hin, dass das Adjektiv „exzentrisch“ hier im astronomischen Sinne gebraucht sei.⁵⁶⁵ Schadewaldt zufolge stamme das Wort „exzentrisch“ ursprünglich von dem griechischen Astronom Hipparch, der, „um gewissen Ungleichförmigkeiten des jährlichen Sonnenumlaufs gerecht zu werden, die Erde nicht im genauen Zentrum der kreisförmigen Sonnenbahn beließ, sondern ihr ihren Platz außerhalb des Zentrums, ἐκ κέντρον, gegen die Peripherie verschoben, anwies.“⁵⁶⁶ Dieser Gedanke wirkte im kosmischen System in Europa Jahrhunderte hindurch fort. Auch die kopernikanische heliozentrische Theorie stellte die Sonne nicht genau in die Mitte, sondern außerhalb des Zentrums, also exzentrisch.⁵⁶⁷ Mit Hilfe der Beobachtung der Marsbahn von Tycho Brahe stellte Johannes Kepler rechnerisch sein erstes Gesetz fest, dass die Planetenbahn „eine vollkommene Ellipse“ sei, „in deren einem Brennpunkt die Sonne steht“,⁵⁶⁸ die somit ihren Platz exzentrisch habe.

Hölderlins Begriff der exzentrischen Bahn geht auf Kepler zurück. Kepler kam in Weil der Stadt in Württemberg am 27. Dezember im Jahr 1571, also ca. 200 Jahre vor Hölderlin zur Welt.⁵⁶⁹ Wie Hölderlin besuchte er die evangelische Klosterschule in Maulbronn und dann studierte er im Tübinger Stift.⁵⁷⁰ In Tübingen hatte Hölderlin lebendiges Interesse „nicht nur für den bestirnten Himmel, sondern die wissenschaftliche Astronomie“. ⁵⁷¹ Dies lässt sich aus seinem Brief an Neuffer vom 28. November 1791 erkennen: „Sonst hab‘ ich [...] in hellen Nächten mich an Orion und Sirius, und dem Götterpaar Kastor und Pollux geweidet, das ists all! Im Ernst, Lieber! ich ärgre mich, daß ich nicht bald auf die Astronomie geraten bin. Diesen Winter soll’s mein angelegentlichstes sein“ (KA III, B. 48, S. 85, Z. 34ff.). Hölderlins Interesse für die Astronomie dürfte von Christoph Friedrich Pfeiderer erweckt worden sein, der im Jahr 1781 als Professor der Mathematik und Physik von der Tübinger Universität berufen wurde.⁵⁷² Pfeiderer befasste sich besonders mit analytischer Geometrie und verehrte die griechischen Mathematiker.⁵⁷³ In seinem Gedicht *Kepler* von 1789 verherrlicht Hölderlin den großen Astronomen. Am Anfang dieses Widmungsgedichts wird die Laufbahn des menschlichen „Geist[es]“ mit der der Sterne folgendermaßen gleichgesetzt:

⁵⁶⁵ Wolfgang Schadewaldt: *Das Bild der exzentrischen Bahn bei Hölderlin*. In: HJb 6, 1952, S. 1-16, hier S. 2.

⁵⁶⁶ Ebd.

⁵⁶⁷ Vgl. ebd.

⁵⁶⁸ Machthild Lemcke: *Johannes Kepler*. Hamburg 1995, S. 70.

⁵⁶⁹ Lemcke: *Johannes Kepler*, S. 11. Hölderlin wurde am 20. März 1770 in Lauffen am Neckar in Württemberg geboren.

⁵⁷⁰ Vgl. a. a. O., S. 20ff.

⁵⁷¹ Schadewaldt: *Das Bild der exzentrischen Bahn bei Hölderlin*, S. 3.

⁵⁷² Walter Betzendörfer: *Hölderlins Studienjahre im Tübinger Stift*. Heilbronn 1922, S. 42f.

⁵⁷³ Vgl. a. a. O., S. 43.

Unter den Sternen ergethet sich
Mein Geist, die Gefilde des Uranus
Überhin schwebt er und sinnt; einsam ist
Und gewagt, ehernen Tritt heischet die Bahn.

Wandle mit Kraft, wie der Held, einher!
Erhebe die Miene! Doch nicht zu Stolz!
(KA I, S. 72, Z. 1ff.)

Der Ausdruck „Unter den Sternen“ meint, dem „Kraftfeld“ und der „Bedeutsamkeit“ der Sternen zu unterstehen.⁵⁷⁴ Somit bedeutet die Wendung „Unter den Sternen ergethet sich / Mein Geist“, dass die Bahn des Geistes dem Gesetz der Planetenbewegung von Kepler folge.

Im Hintergrund der astronomischen Entdeckung von Kepler, die Planetenbahn sei eine vollkommene Ellipse, lässt sich der Wandel von der geometrischen zur dynamischen Kosmologie erkennen. In seiner Abhandlung *De Magnete* von 1600 entdeckte William Gilbert (1544-1603), dass die Erde ein großer Magnet sei. Gilbert zufolge rotiere die Erde von sich selbst mit der magnetischen Kraft. Gilberts Lehre des Erdmagnetismus wurde von Kepler auch auf den Bereich der Sonne ausgedehnt. Kepler meint, dass „die Sonne auf der Ebene ihres Äquators eine magnetische Kraft ausstrahlt, die (gleich dem Licht) mit dem Quadrat der Entfernung abnimmt und die Planeten auf ihrer Bahn quasi herumreißt.“⁵⁷⁵ Kepler betrachtet somit die Sonne „als Mittelpunkt der Planetenbewegung“ und stellt „die Planeten in einen dynamischen Funktionszusammenhang mit der Sonne“.⁵⁷⁶ Aus der Voraussetzung, dass „die Geschwindigkeit der Planeten umgekehrt proportional zur Sonnendistanz sei, das heißt, die Geschwindigkeit der Planeten ist um so größer, je kleiner der Abstand zur Sonne und umgekehrt“⁵⁷⁷, entwickelte Kepler sein sogenanntes zweites Gesetz, dass die Verbindungslinie zwischen dem Planeten und der Sonne in gleichen Zeiten gleich große Flächen überstreiche. Die Dynamisierung der Kosmologie ließ Kepler die seit Jahrtausenden apriorisch geglaubte Vorstellung der Kreisform der Planetenbahn als Sinnbild der Vollkommenheit verlassen und ließ ihn auch von der damit verbundenen

⁵⁷⁴ Alexander Honold: *Hölderlins Kalender. Astronomie und Revolution um 1800*. Berlin 2005, S. 18.

⁵⁷⁵ Vgl. Lemcke: *Johannes Kepler*, S. 65.

⁵⁷⁶ Ebd.

⁵⁷⁷ A. a. O., S. 68.

Vorstellung der konstanten Geschwindigkeit der Planeten auf ihrer Bahn abweichen.

In seinen *Ideen zur Philosophie der Menschheit* fängt Herder seine „Philosophie der Geschichte des menschlichen Geschlechts“ mit dem „Himmel“ an.⁵⁷⁸ Ihm zufolge liege der Grund darin, dass „unser Wohnplatz, die Erde, nichts durch sich selbst ist, sondern von himmlischen, durch unser ganzes Weltall sich erstreckenden Kräften ihre Beschaffenheit und Gestalt, ihr Vermögen zur Organisation und Erhaltung der Geschöpfe empfängt“⁵⁷⁹. „Die Erde“, so Herder, sei „mit unsichtbaren, ewigen Banden [...] an ihren Mittelpunkt, die Sonne gebunden, von der sie Licht, Wärme, Leben und Gedeihen erhält.“⁵⁸⁰ Herder nennt die Namen „Copernikus, Kepler, Newton, Hugen und Kant“ als Wissenschaftler, welche „die einfachen, ewigen und vollkommenen Gesetze“ festgestellt hätten.⁵⁸¹ Im zweiten Kapitel des ersten Buches des ersten Teils erscheint der Ausdruck der „eccentrischen bahn“ wie folgt:

Die Erde hat zwei Planeten, den Merkur und die Venus unter sich; den Mars (und wenn vielleicht über ihm noch einer versteckt ist) den Jupiter, Saturn, Uranus über sich; und was für andre noch da sein mögen, bis sich der regelmäßige Wirkungskreis der Sonne verliert und die eccentriche Bahn des letzten Planeten in die wilde Ellipse der Kometenbahnen hinüberspringet. Sie ist also ein Mittelgeschöpf, so wie der Stelle nach, so auch an Größe, an Verhältnis und Dauer ihres Umschwungs um sich und ihres Umlaufs um die Sonne.⁵⁸²

Es wird angenommen, dass Hölderlin Herders *Ideen* als für ihn wichtiges Werk schon im Tübinger Stift studierte.⁵⁸³ Im Brief an Neuffer vom 19. Januar 1795 nennt Hölderlin Herder als „Verf. der Geschichte der Menschheit“ (KA III, B 94, S, 174). So gesehen, dürfte Herders Werk *Ideen* für Hölderlin einer der wichtigsten Ursprünge des astronomischen Begriffs der exzentrischen Bahn sein.

In seiner Habilitationsschrift *Hölderlins Kalender* weist Alexander Honold darauf hin, dass Hölderlin „Arkadien und Elysium“ als „[...] Flieh- und [...] Ziehpunkt der exzentrischen Bahn [...] aus der geschichtsphilosophischen Temporalachse in eine Ellipsengeometrie überführt“ hat⁵⁸⁴ Ihm zufolge funktionierten die zwei Pole „nicht mehr als epochale Situation“ als Anfang und Ende der Geschichte, „sondern als

⁵⁷⁸ Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. In: FHA 6, S. 21.

⁵⁷⁹ Ebd.

⁵⁸⁰ Ebd.

⁵⁸¹ Ebd.

⁵⁸² A. a. O., S. 24.

⁵⁸³ Gaier: *Hölderlin*, S. 71.

⁵⁸⁴ Honold: *Hölderlins Kalender*, S. 73.

koexistente, bipolare Brennpunkte“.⁵⁸⁵ Honolds Interpretation ist überzeugend, weil Hölderlins Begriff der exzentrischen Bahn aus Keplers Astronomie stammt, wie wir sahen. Die Planeten laufen auf ihrer Bahn nicht einmalig und linear aus einem Ausgangspunkt zu einem Endpunkt, sondern kreisen immer wiederkehrend. Die prästabilisierte Kreisbahn, auf der die Planeten mit konstanter Geschwindigkeit kreisen, symbolisiert die Vollkommenheit des göttlichen Wesens. Im Vergleich dazu steht die exzentrische Ellipsenbahn für die instabile Irrbahn des sterblichen Menschen, auf der sich die Erde immer unterschiedlich schnell zwischen den zwei Extremen bewegt, also am langsamsten am sonnenfernsten Punkt (Aphel) und am schnellsten am sonnennächsten Punkt (Perihel). Als zwei Brennpunkte der exzentrischen Ellipsenbahn sind die zwei idealen Zustände der Bildung der Menschen, nämlich ein „Zustand der höchsten Einfalt“ und ein „Zustand der höchsten Bildung“ aufzufassen. Sie funktionieren als regulative Idee der Bildung, nach der man unendlich streben muss, die aber nie wirklich erreicht werden kann. Mal sich der Idee nähernd, mal sich von ihr entfernend, irrt der Mensch auf der exzentrischen Bahn der Bildung.

Auch in der Vorrede der vorletzten Fassung von *Hyperion* taucht der Begriff der „exzentrischen Bahn“ wie folgt auf:

Wir durchlaufen alle eine exzentrische Bahn, und es ist kein anderer Weg möglich von der Kindheit zur Vollendung. (KA II, S, 256)

Hier wird der Begriff der „exzentrischen Bahn“ in analogem Sinne wie im *Fragment von Hyperion* gebraucht. Hölderlins Ansicht nach seien die Menschen einst in der „Kindheit“ als einer „selige[n] Einheit“ mit der Natur, also im „friedlichen $\text{Ev } \kappa\alpha\iota \text{ Παν}$ der Welt“ gewesen. (Ebd.) Der Formel „ $\text{Ev } \kappa\alpha\iota \text{ Παν}$ “ („Eines und Alles“) ist ein Schlüsselbegriff des zeitgenössischen spinozistischen Pantheismus.⁵⁸⁶ Nachdem sich die Menschen von der „selige[n] Einheit“ der Natur losgerissen hätten, hätten sie sich „mit der Natur zu vereinigen Einem unendlichen Ganzen“ gestrebt. (A. a. O., S. 256) Hölderlin ist der Ansicht, dass die vollkommene Vereinigung des Menschen mit der Natur in der Wirklichkeit nie erreicht werden könne:

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 der unbestimmten nur in unendlicher Annäherung. (Ebd.)

⁵⁸⁵ Ebd.

⁵⁸⁶ Vgl. Schmidts Kommentar zur vorletzten Fassung von *Hyperion*. In: KA II, S. 1085.

In seinem Kommentar weist Schmidt darauf hin, dass die „bestimmte Linie“ hier die „Asymptote“ meine, die sich der „Hyperbel“, also der „unbestimmten“ Linie „nur unendlich annähern kann, d. h. sie im Endlichen nie erreicht“.⁵⁸⁷ Wie im *Fragment von Hyperion* funktioniert auch hier der ideale Zustand des Menschen, nämlich die Vereinigung mit Natur als regulative Idee, die nur unendlich angenähert werden kann, aber die wirklich nie erreicht werden kann.

In seinen *Briefen zur Beförderung der Humanität* stellt Herder die Geschichte des Menschen als Kreislauf wie folgt dar: „Das menschliche Geschlecht besteht nur in einzelnen Menschen. [...] der einzelne Mensch wächst, kulminiert und geht rückwärts. Ein anderer tritt an seine Stelle, wächst, kulminiert und geht rückwärts. Er nimmt, was er etwa erworben hatte, ins Grab; der andere hat neue Mühe im Erwerben, und eben den Ausgang.“⁵⁸⁸ Herder zufolge wiederhole der Mensch sein Leben in der Geschichte wie ein Kreislauf, indem er „wächst, kulminiert und rückwärts geht“. Hölderlin verfolgte die seit 1793 halbjährig erschienenen *Briefe zur Beförderung der Humanität*.⁵⁸⁹ Somit dürfte Herders Konzeption der zyklischen Wiederholungsstruktur der Geschichte Hölderlin stark beeinflusst haben.

So gesehen entspricht das Sommer-Solstitium, der sonnennächste Punkt dem nächsten Punkt, zum Ideal der menschlichen Bildung in Hölderlins Konzeption der exzentrischen Bahn.⁵⁹⁰ Wie die Erde jährlich den Sonnennächstenpunkt erreicht, nähert sich auch der Mensch dem idealen Zustand der Bildung zyklisch und wiederkehrend in seiner Laufbahn.

Kepler betrachtet sowohl die Sonne als auch die Erde als „riesigen runden Magnet“.⁵⁹¹ Ihm zufolge bestehe die exzentrische Ellipsenbahn aus der Wechselwirkung der magnetischen Kräfte zwischen der Sonne und dem Planeten.⁵⁹² Mit Kepler begann die Entwicklung des modernen Kraftbegriffs in der Mechanik. Keplers „phänomenologisch-kinematische“ Schlussfolgerung aus „sichtbaren Bewegungsänderung auf die Existenz und Größe der unsichtbaren Kraft“ hatte einen großen Einfluss auf die

⁵⁸⁷ Vgl. Schmidts Kommentar zur vorletzten Fassung von *Hyperion*. A. a. O., S. 1086.

⁵⁸⁸ Herder: *Briefe zur Beförderung der Humanität*. In: FHA 7, S. 121.

⁵⁸⁹ Gaier: *Rousseau, Schiller, Herder, Heinse*. In: *Hölderlin-Handbuch*, S. 72-89, hier S. 83.

⁵⁹⁰ In seiner Abhandlung sieht Kenji Ihara eine strukturelle Analogie zwischen der Konzeption der „exzentrischen Bahn“ von Hölderlin und der „ewigen Wiederkehr“ von Nietzsche an. Ihm zufolge zeige der Sonnennächstenpunkt auf der exzentrischen Bahn den „großen Mittag“ in Nietzsches *Also sprach Zarathustra*. Vgl. Kenji Ihara: *«Exzentrische Bahn» und <Triade> bei Friedrich Hölderlin*. In: *Waseda Blätter*. Vol. 4. Hrsg. von der germanistischen Gesellschaft der Universität Waseda. Tokyo 1997, S. 3-18, hier S. 9.

⁵⁹¹ Arthur Koestler: *The Watershed. A Biography of Johannes Kepler*. New York 1960, S. 138.

⁵⁹² A. a. O., S. 138f.

Erforschungsmethode der Kraft im Bereich der Physik.⁵⁹³ Unter Keplers Einfluss formulierte Newton sein Kraftgesetz, dass „die Änderung der Bewegung (Impuls) der einwirkenden Kraft proportional ist und nach der Richtung derselben geschieht.“⁵⁹⁴ Erst bei Newton wurde die Mechanik zur Wissenschaft von der Kraft, die die Bewegungen hervorbringen. Bei Galilei und Kepler hatte das Naturgesetz der Kraft seine konkrete Anwendung „nur an einzelnen Naturerscheinungen, am Phänomen des freien Falls und am Phänomen der Planetenbewegung“⁵⁹⁵. Erst Newton übertrug das strenge Naturgesetz der Kraft „auf das Ganze“ und machte „das Universum als solches den exakten Begriffen der mathematischen Erkenntnis zugänglich und durch sie adäquat erfaßbar“⁵⁹⁶. Also kam es bei Newton auf die Feststellung „des kosmischen Grundgesetzes“⁵⁹⁷ an. Newtons Auffassung der Kraft setzte ontologisch und methodologisch jede physikalische Erkenntnis über Kant bis in das 19. Jahrhundert voraus und wurde auch auf die psychischen Prozesse übertragen.⁵⁹⁸

Newton hat diese Kräfte nicht der Erklärung der physikalischen Welt vorbehalten, sondern auch auf die moralische Welt übertragen⁵⁹⁹, weil das Naturgesetz der Planetenbahn nicht aus mechanischen Ursachen, sondern „aus dem Rathschlusse und der Herrschaft eines alles einsehenden und allmächtigen Wesens“⁶⁰⁰ hervorgehen könne. In seinem Werk *Anlage zur Architectonic* von 1771 wendet Johann Heinrich Lambert Newtonsche Kräfte zum Erklärungsmodell der „moralischen Dinge“⁶⁰¹ an.

Im 18. Jahrhundert führten viele Wissenschaftler „alle überhaupt vorkommenden physikalischen Phänomene auf die Wirkung anziehender und abstoßender Zentralkräfte“⁶⁰² bei der universellen Gravitationslehre Newtons zurück. „Als guter Newtonianer“ versuchte Kant in seiner 1755 veröffentlichten *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* „die Struktur des Planeten- und Weltsystems

⁵⁹³ Vgl. Friedrich Kaulbach: Artikel: Kraft. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 4, Sp. 1178.

⁵⁹⁴ Ebd.

⁵⁹⁵ Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung*, S. 43.

⁵⁹⁶ Ebd.

⁵⁹⁷ Ebd.

⁵⁹⁸ Vgl. ebd.; Zeuch: ›Kraft‹ als Inbegriff menschlicher Seelentätigkeit, S. 100; Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung*., S. 44.

⁵⁹⁹ Kurz: *Mittelbarkeit und Vereinigung*, S. 24.

⁶⁰⁰ *Sir Isaac Newton's mathematische Principien der Naturlehre*. Ed. J. Ph. Wolfers. Leipzig 1932, S. 508. Zitiert nach Kurz ebd.

⁶⁰¹ Johann Heinrich Lambert: *Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Ersten und des Einfachen in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß*. Bd. 2, Riga 1771, Par. 423ff. Zitiert nach Kurz a. a. O., S. 24.

⁶⁰² Hans-Joachim Waschkies: *Physik und Physikotheologie des jungen Kant. Die Vorgeschichte seiner Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels*. Amsterdam 1987, S. 379.

allein mithilfe des dualen Schemas von Attraktion und Repulsion herzuleiten.“⁶⁰³ In seiner Kosmologie habe er „keine andren Kräfte als Anziehungs- und Zurückstoßungskräfte zur Entwicklung der großen Ordnung der Natur angewandt“⁶⁰⁴.

3. 7. Kraft, Trieb, Hemmung

Bei Hölderlin funktioniert die Polarität der Anziehungskraft und Zurückstoßungskraft als ein durchgängiges Muster seines gesamten Werkes. Kants *Theorie des Himmels* dürfte eine der wichtigsten direkten Quellen für Hölderlins Kenntnisse über den Begriff der exzentrischen Bahn und Newtonsche Mechanik gewesen sein.⁶⁰⁵ In seinem Roman *Hyperion* stellt Hölderlin die Wechselwirkung zwischen der Anziehungskraft und der Zurückstoßungskraft häufig als die zwischen dem Trieb und dessen Hemmung dar. Ihm zufolge entstehe Kunst und Religion aus der Wechselwirkung zwischen dem Trieb und dessen Hemmung:

Das gibt das süße, schwärmerische Gefühl der Kraft, daß sie nicht ausströmt, wie sie will, das eben macht die schönen Träume von Unsterblichkeit und all' die holden und die kolossalischen Phantome, die den Menschen tausendfach entzücken, das schafft dem Menschen sein Elysium und seine Götter, daß seines Lebens Linie nicht gerade ausgeht, daß er nicht hinfährt, wie ein Pfeil, und eine fremde Macht dem Fliehenden in den Weg sich wirft.

(KA II, S. 49f.)

Hier wird der Begriff der „Kraft“ als Inbegriff der menschlichen Seelentätigkeit verwendet, wie es in der Anthropologie im 18. Jahrhundert häufig war. Hier stellt Hölderlin die Hemmung der Kraft mit der metaphorischen Wendung dar, „daß sie nicht ausströmt, wie sie will“, „daß seines Lebens Linie nicht gerade ausgeht“ und „daß er nicht hinfährt, wie ein Pfeil und eine fremde Macht dem Fliehenden in den Weg sich wirft“. Die Formulierungen „das süße, schwärmerische Gefühl der Kraft“, „die schönen Träume von Unsterblichkeit“ und „all' die holden und die kolossalischen Phantome“ sind als Metaphern der illusionären Schönheit der Kunst, die den „Menschen tausendfach

⁶⁰³ Honold: *Hölderlins Kalender*, S. 62.

⁶⁰⁴ Kant: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*. In: Ders.: *Kants gesammelte Schriften* (=Aka). Hrsg. von Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften. Berlin 1910ff. Bd. I., S. 215-368, hier S. 234.

⁶⁰⁵ Vgl. Honold: *Hölderlins Kalender*, S. 61; Strack: *Ästhetik und Freiheit. Hölderlins Idee von Schönheit, Sittlichkeit und Geschichte in der Frühzeit*. Tübingen 1976, S. 188.

entzücken“, zu verstehen, während „Elysium“ und „Götter“ für die Religion stehen. Hölderlins Ansicht nach bringe die Hemmung des Triebes nach der Unendlichkeit, also die Brechung der Unmittelbarkeit, Kunst und Religion, hervor. Um seinen Trieb nicht nur für die Anderen, sondern auch für sich selbst fühlbar zu machen, soll ihn der Künstler nicht in der gestaltlosen Unmittelbarkeit, sondern in der objektiven Form darstellen, die nichts anderes als Widerstand gegen die Unmittelbarkeit ist. In *Hyperions Jugend* beschreibt Hölderlin die Religion folgendermaßen: „Es ist die Schranke der Endlichkeit, worauf der Glaube sich gründet [...]“. Ihm zufolge basiere die Religion auf dem Gefühl der Endlichkeit des Menschen, nämlich auf der Hemmung des überheblichen Triebes des Ich nach Unendlichkeit.

In *Hyperion* sagt Hölderlin, dass der Widerstand gegen den Trieb den „Geist“ hervorbringt:

Des Herzens Woge schäumte nicht so schön empor, und würde Geist, wenn nicht der alte stumme Fels, das Schicksal, ihr entgegenstände.

(KA II, S. 50.)

Die Metapher „des Herzens Woge“ stellt die Dynamik des Triebes im Herz des Menschen als Woge des Meeres dar. Die Metapher des „alte[n] stumme[n] Fels“ versinnbildlicht dagegen den harten, schroffen und starren Widerstand gegen den Trieb des Ich. Die Metapher des „alte[n] stumme[n] Fels“ entstammt dem Bildfeld des Erhabenen.⁶⁰⁶ In der *Kritik der Urteilskraft* nennt Kant den gigantischen Fels als Beispiel des Erhabenen: „Kühne, überhangende, gleichsam drohende Felsen, [...] Vulkane in ihrer ganzen zerstörenden Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung, [...] ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses u. dgl. machen unser Vermögen zu widerstehen in Vergleichung mit ihrer Macht zur unbedeutenden Kleinigkeit.“⁶⁰⁷ In der antiken Literatur war die „Härte und Unbeweglichkeit des Fels“ negativ ein Bild von „Sturheit und Dummheit“ oder positiv ein Bild von „Standhaftigkeit und Ausdauer, dies freilich allein im festgeprägten Bild des Fels im Ansturm von Wind und Wellen.“⁶⁰⁸ Im Anschluss an die stoische Tradition wurde „das Bild des Felsens (Klippe) in Wind und Wellen“ als „Sinnbild [...] der Beständigkeit und Standhaftigkeit (constantia, fermezza)“ verwendet,

⁶⁰⁶ Vgl. dazu Kurz: *Die Schönheit, der Geist und der alte stumme Fels. Überlegungen zu einer Passage von Hölderlins „Hyperion“*. In: *Resonanzen. Festschrift für Hans Joachim Kreuzer zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von Sabine Doering, Waltraud Maierhofer und Peter Philipp Riedl. Würzburg 2000, S. 211-227, hier S. 223.

⁶⁰⁷ Vgl. Kant: *Kritik der Urteilskraft*, § 28.

⁶⁰⁸ Art. „Fels“. In: *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte*. Hrsg. von Otto Schmitt u. a., Bd. VII, München 1981, Sp. 1210-1226, hier Sp. 1210.

„welche Unglück (Schicksal) und Anfechtung mit ruhiger Festigkeit trägt“. ⁶⁰⁹ In der antiken Mythologie ist das Bild vom Fels metonymisch auch mit Tod oder Katastrophen verbunden, wie die Felsen der Sirenen, das Felsentor zur Unterwelt oder die Versteinerung von Niobe. ⁶¹⁰

In seiner Formulierung des „alte[n] stumme[n] Fels“ hebt Hölderlin vor allem die Stummheit des Felsens hervor. Die Stummheit hängt eng mit der Erhabenheit zusammen. ⁶¹¹ In Winkelmanns Formulierung von der „edle[n] Einheit und stille[n] Größe“ ist die Ästhetik des Erhabenen mit der des Schönen verbunden. ⁶¹² In Hölderlins Roman *Hyperion* wird Diotimas Schönheit als „stille Seele“ (KA II, S. 68) oder „die liebende Schweigende“ (KA II, S. 65) bezeichnet. Nach der Erfahrung des Schicksals, also nach der Trennung mit Hyperion, geht Diotima vom Schönen in die erhabene Sphäre über:

Diotima war von nun an wunderbar verändert.

Mit Freude hatt' ich gesehn, wie seit unserer Liebe das verschwiegne Leben aufgegangen war in Blicken und lieblichen Worten und ihre genialische Ruhe war mir oft in glänzender Begeisterung entgegengekommen.

Aber wie so fremd wird uns die schöne Seele, wenn sie nach dem ersten Aufblühn, nach dem Morgen ihres Laufs hinauf zur Mittagshöhe muß! Man kannte fast das selige Kind nicht mehr, so erhaben und so leidend war sie geworden.“

(KA II, S. 110.)

Indem sie ihr Schicksal als „alte[n] stumme[n] Fels“ annimmt, verändert sich ihre selbstgenügsame Schönheit zur geistigen Erhabenheit. Im Streit zwischen dem Trieb des Ich und dem harten, schroffen und starren Widerstand schäumt „Des Herzens Woge“ wie flüchtige und zärtliche Gischt empor und so entstand der Geist.

Um 1800 wurde der Begriff des „Geistes“ zum „regierenden Fundamentalbegriff“ ⁶¹³. In der *Kritik der Urteilskraft* bezeichnet Kant den Geist als „belebende[s] Prinzip im Gemüte“:

Geist, in ästhetischer Bedeutung, heißt das belebende Prinzip im Gemüte. Dasjenige aber, wodurch dieses Prinzip die Seele belebt, der Stoff, den es dazu anwendet, ist das, was die Gemütskräfte

⁶⁰⁹ A. a. O., Sp. 1214.

⁶¹⁰ Vgl. Kurz: *Die Schönheit, der Geist und der alte stumme Fels*, S. 224.

⁶¹¹ Vgl. ebd.

⁶¹² Vgl. ebd.

⁶¹³ Art. Geist. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 3, Sp. 182.

zweckmäßig in Schwung versetzt, d. i. in ein solches Spiel, welches sich von selbst erhält und selbst die Kräfte dazu stärkt.⁶¹⁴

Der Begriff der „Gemütskräfte“ bedeutet hier die Einbildungskraft und den Verstand. Kants Ansicht nach belebt der Geist die Seele, indem er die Einbildungskraft und den Verstand in „Schwung“, also in eines freies „Spiel“ versetzt. Um 1800 meinte man allgemein, dass der Geist das Intellektuelle und das Ästhetische im Gemüt vereine.

Gerhard Kurz weist darauf hin, dass der Geist als „Spiritus“ auch das „alte Wort für Alkohol“ wie Weingeist ist, der „durch Gärung entsteht“.⁶¹⁵ Am Ende seiner *Phänomenologie des Geistes* versinnbildlicht Hegel seinen Begriff des „absoluten Geistes“ mit einem Zitat aus Schillers Gedicht *Die Freundschaft* folgendermaßen:

aus dem Kelche dieses Geisterreiches
schäumt ihm seine Unendlichkeit.⁶¹⁶

Hier wird der „Geist“ offensichtlich im Sinne von „Spiritus“, nämlich von Alkohol imaginiert. Der Geist belebt und begeistert die Welt, wie er aus dem „Kelche“ empor „schäumt“. Die Schwaben Schiller, Hegel und Hölderlin konnten Geist als „Geischt“ aussprechen. Aus der Assonanz Gischt-Geist dürfte sich die Vorstellung des Geistes durch den Schaum herleiten.⁶¹⁷

An die Vorstellung der Vergeistigung als „Emporschäumen“ ist die mythologische Vorstellung der Geburt der Göttin Aphrodite aus dem Schäumen des Meeres gebunden. Hesiods *Theogonie* zufolge werde die Göttin „Aphrodite“ von Götter und Menschen genannt, „weil sie dem Schaum [=griechisch: aphros (K.O.)] entwuchs.“⁶¹⁸ In der *Theogonie* berichtet Hesiod, dass, nachdem Kronos das Geschlechtsteil seines Vaters Uranos abgeschnitten und ins Meer geschleudert habe, sich Schaum um das

⁶¹⁴ Kant: *Kritik der Urteilskraft*, § 49.

⁶¹⁵ Kurz: *Die Schönheit, der Geist und der alte stumme Fels*, S. 225.

⁶¹⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. In: Ders.: *Werke in 20 Bänden* (=HGW). Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845, neu edierte Ausgabe. Red. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. Bd. 3, Frankfurt a. M. 1986, S. 591. Vgl. auch Schillers Gedicht *Die Freundschaft*. In: NA 1, S. 110f., hier S. 111, V. 59f. „Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches / Schäumt ihm – die Unendlichkeit.“

⁶¹⁷ Zur schwäbischen Aussprache „Geischt“ und zur Assonanz „Gischt-Geischt“ vgl. Kurz: *Die Schönheit, der Geist und der alte stumme Fels*, S. 216.

⁶¹⁸ Hesiod: *Theogonie*. Griechisch / Deutsch. Übers. u. hrsg. von Otto Schönberger. Stuttgart 2011, S. 19, V. 195ff. Seit seiner Studienzeit war Hölderlin mit Hesiods Werken vertraut. In seinen Magisterspecimina behandelt Hölderlin das Thema *Parallele zwischen Salomons Sprüchwörtern und Hesiods Werken und Tagen*. KA II, S. 460-472

Geschlechtsteil sammelte und dieses sich in eine Göttin verwandle:

Das Geschlecht, aber, das er erst mit dem Stahl abschnitt und dann vom Land ins wogende Meer warf, trieb lange Zeit in den Wogen, und rings entstand weißer Schaum aus dem unsterblichen Fleisch; darin aber wuchs ein Mädchen. Zuerst trieb es zum hochheiligen Kythera hin, von dort dann kam es zum meerumflossenen Kypros. Heraus aber stieg die hehre, herrliche Göttin, und ringsum sproßte frisches Grün unter ihren schlanken Füßen.⁶¹⁹

In diesem Mythos kann die Kastration des Geschlechtsteils als Brechung und Hemmung des natürlichen Bedürfnisses interpretiert werden. Aphrodite, also die Verkörperung von Schönheit, erschien erst dadurch, dass das natürliche Bedürfnis gebrochen wird, also die „freie volle Kraft“ des Menschen in die „Schranken“ verwiesen wird. In seinem Prosa-Entwurf zur metrischen Fassung zu *Hyperion* stellte Hölderlin die Geburt von Aphrodite folgendermaßen dar:

Als unser ursprünglich unendliches Wesen zum erstenmale leidend ward und die freie volle Kraft die ersten Schranken empfand, als die Armut mit dem Überflusse sich paarte, da ward die Liebe. Fragst du, wann das war? Plato sagt: Am Tage da Aphrodite geboren ward. Also da, als die schöne Welt für uns anfing, da wir zum Bewußtsein kamen, da wurden wir endlich.“
(KA II, 207f.)

Erst als der Trieb nach der Unendlichkeit als „freie volle Kraft“ den Widerstand empfand, also als wir unsere Endlichkeit zu spüren bekamen, gewannen wir erst damit unser Bewusstsein. Erst indem wir unser Bewusstsein gewinnen, erscheinen uns Aphrodite und Eros. Aphrodite als Schönheit und Eros als Liebe schäumen aus dem Meer des Streits zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, zwischen Unmöglichkeit und Möglichkeit empor. Erst so wird die Welt vergeistigt und begeistert.

Hölderlins Ansicht nach sei die Liebe oder die Schönheit nichts anderes als das widersprüchliche Gefühl von Unendlichkeit und Endlichkeit, Annäherung und Entfernung, „Lust und Trauer“. Die „exzentrische Bahn“ der Bildung stellte Hölderlin darum durch die Mythen von Eros und von Aphrodite dar.

Hölderlin verband Platos Eros-Lehre mit dem Mythos von der Entstehung von Aphrodite. Die Entstehung von Aphrodite weist eine Parallele zur Ehe der Göttin der „Armut“ Penia mit dem Gott des „Überflusses“ Poros auf. Eros als Kind von Poros und Penia schwebt somit immer zwischen Mangel und Überfluss, Leere und Fülle,

⁶¹⁹ A. a. O., S. 17, V. 188ff.

Sterblichem und Göttlichem.

Diese mythologische Vorstellung von der Geburt der Aphrodite hängt eng mit Hölderlins Trieblehre zusammen. Also entspricht die „freie volle Kraft“ dem „Trieb, [u]nendlich fortzuschreiten“ und die „Schraken“ entsprechen dem „Trieb, beschränkt zu werden“. Wenn die „freie volle Kraft“, also der „Trieb, [u]nendlich fortzuschreiten“ durch die „Schraken“, nämlich den Gegentrieb, „beschränkt zu werden“ gehemmt wird, gewinnt so ein Bewusstsein der Endlichkeit.

In der Vorrede des Fragments von *Hyperion* zitiert Hölderlin die Grabschrift von Ignaz von Loyola: „non coerceri maximo, contineri tamen a minimo (von Größten unbewungen, vom Kleinsten befangen)“. (KA, II, S. 177) In diese Sentenz liest Hölderlin „die Aufgabe eines solchen Menschenlebens“ hinein, „das sich in der Vereinigung seiner entgegengesetzten Lebenstendenzen vollendet.“⁶²⁰ Hölderlin meint aber, dass diese Vereinigung nicht konfliktlos geschehen könne.⁶²¹ Seiner Ansicht nach könne diese Sentenz „eben so die alles begehrende, alles unterjochende gefährliche Seite des Menschen, [...] den höchsten und schönsten ihm erreichbaren Zustand bezeichnen.“ (KA II, S. 177) Ihm zufolge liege es in „seine[m] freie[n] Wille[n]“, über den gefährlichen oder harmonischen Zustand der beiden Trieben zu entscheiden: „In welchem Sinne sie für jeden gelten soll, muß sein freier Wille entscheiden.“ (Ebd.) Man kann das so auffassen, dass der „freie[] Wille“ hier mit dem Eros im platonischen Sinne identisch ist. Als „freier Wille“ versucht Eros jeweils ein harmonisches Gleichgewicht zwischen den beiden entgegengesetzten Tendenzen hervorzubringen. Wie wir sahen, betrachtet Hölderlin die Bildungsbahn des Menschen nicht als einmaligen und linearen Weg vom einem Ausgangspunkt zu einem Endpunkt in der Geschichte. Seiner Konzeption nach nähere sich der Mensch dem idealen Zustand der Bildung, also dem harmonischen Gleichgewicht zwischen den Trieben zyklisch und wiederkehrend in seiner exzentrischen Laufbahn, wie die Erde jährlich den Sonnennächstenpunkt erreiche. Daraus lässt sich folgern, dass das Ziel der Bildung des Menschen bei Hölderlin nicht darin liegt, einen vom Streben befreiten zeitlosen Zustand zu erreichen, sondern nur im ständigen Vereinigungsakt selbst zwischen den Trieben, nämlich in der Liebe selbst.

⁶²⁰ Henrich: *Hegel und Hölderlin*, S. 17.

⁶²¹ Vgl. ebd.

4. Bildung als Strom

4.1. Hölderlins Konzeption des „Stromgeistes“

Im geowissenschaftlichen Diskurs des 18. Jahrhunderts wurde die Erde häufig als dynamischer Schauplatz betrachtet, der sich permanent verändert und sich aufbaut.⁶²² Entgegen dem fixistischen Weltbild vertraten die Geologen wie Georg Christian Füchsel (1722-1733) oder Charles Lyell (1797-1885) den Aktualismus. Als „wichtigste Grundlage zur Interpretation aller geolog. Geschehnisse“⁶²³ geht die aktualistische Theorie „von der stetigen Gültigkeit der physikalischen, chem. und biolog. Gesetze aus und folgert, dass die geolog. Prozesse der Vergangenheit in vergleichbarer Weise wie heute abgelaufen sind“⁶²⁴ und „dass [somit] ein permanenter geologischer Wandel stattfand und weiterhin stattfindet“.⁶²⁵ Sie versuchten, die „verändernde Kraft“⁶²⁶ als Veränderungs- und Verwandlungspotential der Erde zu erforschen.

In seinen vielen Gedichten schildert Hölderlin die sich stets verändernde und sich aufbauende Erdoberfläche. Bei der Darstellung der Dynamik der sich permanent verwandelnden Erde verwendet Hölderlin häufig die Bau-Metapher⁶²⁷. In seinem fragmentarisch im Homburger Folioheft überlieferten Gedicht *Heimath* skizziert er mit der Bau-Metapher die sich aufbauenden Berge: „Wenn aber die Himmlischen haben / Gebaut, still ist es / Auf Erden, und wohlgestalt stehn / Die betroffenen Berge. [...]“ (MA I, S. 399) und die Küstendynamik: „Wie Meeresküsten, wenn zu baun / Anfangen die Himmlischen und herein / Schifft unaufhaltsam, eine Pracht, das Werk / Der Woogen, eins ums andere, und die Erde / Sich rüstet aus, [...]“ (A.a.O., S. 416). In seinem Hymne *Der Rhein* stellt er die Flussdynamik des Rheins dar: „[...] wenn er das Land baut / Der Vater Rhein.“ (A. a. O., S. 344, V. 87f.) Hölderlins dynamisches Verständnis für die Geographie wird somit von dem des Aktualismus stark beeinflusst.⁶²⁸

⁶²² Vgl. Erika Schellenberger-Diederich: *Geopoetik. Studien zur Metaphorik des Gesteins in der Lyrik von Hölderlin*. Bielefeld 2006, S. 50ff.; Honold: „Der scheint aber fast / Rückwärts zu gehen“. *Zur kulturgeographischen Bedeutung der 'Ister'-Hymne*. In: HJb 32, 2000-2001, S. 175-197, hier S. 176f.

⁶²³ Artikel: Aktualismus. In: *Brockhaus Enzyklopädie*. 21., völlig neu bearbeitete Aufl. Bd. 1. Leipzig / Mannheim 2006, S. 81.

⁶²⁴ Ebd.

⁶²⁵ Vgl. Schellenberger-Diederich: *Geopoetik*, S. 52.

⁶²⁶ Georg Christian Füchsel: *Entwurf zu der aeltesten Erd- und Menschengeschichte, nebst einem Versuch, den Ursprung der Sprache zu finden*. Frankfurt / Leipzig 1773, § 159, S. 118f. Zitiert nach Schellenberger-Diederich a. a. O., S. 51.

⁶²⁷ Vgl. Schellenberger-Diederich a. a. O., S. 58f.

⁶²⁸ Schellenberger-Diederich weist darauf hin, dass der Naturforscher Ebel Hölderlins geognostisch-geologisches Verständnis beeinflusst haben muss. Ebels erdwissenschaftlich orientierte Reisebeschreibungen, die den zeitgenössischen Forschungsstand der Erdwissenschaft festhalten und

In seinem Brief an Leo von Seckendorf vom 12. März 1804 betrachtet Hölderlin die topographische Vorstellung vom Fluss als „poëtische Ansicht der Geschichte“ (KA III, B. 245, S. 471, Z. 34). Bei Hölderlin werden die Flüsse immer als elementare Kräfte oder Triebe dargestellt, die die Geschichte und die Kultur von Europa bilden. In seinem Kommentar zum im Jahr 1803 von ihm selbst übersetzten Pindar-Fragment *Das Belebende* erwähnt Hölderlin den „Geist[] eines Stromes“. Das Pindar-Fragment *Das Belebende* behandelt die Hochzeit des Peirithoos. Peirithoos war der König der Lapithen, eines thessalischen kutlierten Nachbarvolks der Kentauren. Die Kentauren sind ein Geschlecht von Kreaturen mit Körpern und Läufen eines Pferdes und mit Köpfen und Armen eines Menschen. Sie lebten auf dem Berg Pelion in Thessarien und waren sehr wild und lustbegierig und liebten sehr den Wein. Bei der Hochzeit des Peirithoos mit Hippodameia wurden die Kentauren vom Wein berauscht und verübten in Raserei allerei Freveltaten. Das Pindar-Fragment *Das Belebende* schildert lebendig eben das Rasen der vom Wein berauschten Kentauren wie folgt:

Die männerbezwingende, nachdem
Gelernet die Centauren
Die Gewalt
Des honigsüßen Weines, plötzlich trieben
Die weiße Milch mit Händen, den Tisch sie fort, von selbst,
Und aus den silbernen Hörnern trinkend
Bethörten sie sich.
(MA II, S. 384.)

In seinem Kommentar *Das Belebende* nennt Hölderlin das Rasen der Kentauren den „Geist[] eines Stromes“:

Der Begriff von den Centauren ist wohl der vom Geiste eines Stromes, so fern der Bahn und Gränze macht, mit Gewalt, auf der ursprünglich pfadlosen aufwärtswachsenden Erde.
(Ebd.)

Der „Begriff von den Centauren“, also der Begriff vom Rasen der Kentauren ist Hölderlins Ansicht nach „der vom Geiste eines Stromes“. Die Formulierung von der „ursprünglich pfadlosen aufwärtswachsenden Erde“ drückt den Zustand der weglosen

auch die angrenzenden Fachgebiete wie Dichtung, Zoologie und Botanik usw. beachten, gründet auf der Sichtweise des Aktualismus. Vgl. Schellenberger-Diederich a. a. O., S. 53-59.

und orientierungslosen Wildniss aus.⁶²⁹ „[M]it Gewalt“ baut der „Geist[] eines Stromes“ Bahn und Grenze durch die weglose und orientierungslose Wildnis und gibt dem orientierungslosen Menschen eine sichere Orientierung. Hier spricht Hölderlin somit dem Rasen der Kentauren eine kulturstiftende Bedeutung zu.⁶³⁰ In dieser Hinsicht erscheinen die Kentauren nicht nur als wilde und lustbegierige Kreaturen, sondern auch als Schöpfer einer Kultur. Im selben Kommentar bezeichnet Hölderlin die Kentauren als „ursprünglich Lehrer der Naturwissenschaft“. (MA II, S. 384.) Und er erwähnt auch, dass Chiron, also einer der berühmten Kentauren, „den Achill auch das Saitenspiel gelehrt“ (ebd.) hat. Nach mythologischen Überlieferungen ist der Kentaur Chiron ein Kräuterkenner⁶³¹ (deshalb Heilkundiger⁶³²) und auch ein Astronom⁶³³. In den Scholien zur *Ilias* wird erwähnt, dass Chiron den Achill die Dichtkunst und die Musik gelehrt hat.⁶³⁴ Somit erscheint der Kentaur Chiron bei Hölderlin als Lehrer der gesamten Kultur, die Naturwissenschaft und Kunst umfasst. Jochen Schmidt erklärt die Beziehung zwischen dem „Strom“ und dem „Centaur“, indem er auf die Etymologie des Worts „Centaur“ zurückgeht, die auch in Hederichs *Gründliches mythologisches Lexikon* steht. Hederich zufolge besteht das Wort „Centaur“ aus κεντεiv, „(durch-)stechen“ und ταυρος, „Stier“. Hölderlin übernimmt diese Etymologie und versteht somit das κεντεiv im Sinne von „Durchreißen und Bahnbrechen durch die Ströme“⁶³⁵. Was das andere Element, ταυρος, „Stier“ angeht, weist Schmidt darauf hin, dass die griechische und lateinische Formulierung von den „Hörner[n]« eines Flusses“ die „Fluß-»Arme«“ bedeutet (vgl. ebd.). In einem anderen Fragment benutzt Pindar den Ausdruck „Horn des Nils“ (Νείλου κέρας)⁶³⁶.

Richard M. Müller erörtert, dass der Strom in der antiken Literatur häufig als Metapher des „Göttlichen auf Erden“⁶³⁷ erscheint. Während die Meermetapher „das Göttliche in seiner ungefährdeten Ewigkeit zeigt“⁶³⁸, gleicht aber der Strom „dem Göttlichen[], das

⁶²⁹ Vgl. Schmidts Kommentar zu *Das Belebende*. In: KA II, S. 1311.

⁶³⁰ Vgl. ebd.

⁶³¹ Vgl. Benjamin Hederich: *Gründliches Mythologisches Lexikon*. Reprog. Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1770 – Darmstadt 1996, Artikel: Chiron, Sp. 708. Auch in seiner Ode *Chiron* assoziiert Hölderlin Chiron mit „Kräutern des Walds“: „Sonst nemlich folgt’ ich Kräutern des Walds und lauscht’ / Ein waiches Wild am Hügel; und nie umsonst.“ (MA I, S. 439, V. 5.) Vgl. dazu Schmidt a. a. O., S. 1314.

⁶³² Vgl. Hederich a. a. O., Sp. 707f.; Schmidt ebd.

⁶³³ Vgl. Hederich a. a. O., Sp. 707; Schmidt ebd.

⁶³⁴ Guilelmus Dindorfius (Hrsg.): *Scholia graeca in Homeri Iliadem*. Bd. 2, Oxford 1875, S. 92. Zitiert nach Schmidt ebd.

⁶³⁵ Schmidt a. a. O., S. 1313.

⁶³⁶ Vgl. ebd.

⁶³⁷ Richard M. Müller: *Die deutsche Klassik. Wesen und Geschichte im Spiegel des Strommotivs*. Bonn 1959, S. 13.

⁶³⁸ A. a. O., S. 17.

im Menschen, das in der Zeit erscheint.“⁶³⁹ Bei der Strommetapher handelt es sich nicht um „Gott im strengsten, christlichen Sinne“⁶⁴⁰, sondern um „göttliche Menschen, Halbgötter – um göttliche Erzeugnisse, Wirkungen, die der Mensch hervorbringt.“⁶⁴¹ Müller zufolge erscheint die Strommetapher als „sentimentalische“⁶⁴² im Schillerschen Sinne, d. h. als reflexive Gestaltung nur in den zwei Gebieten des abendländischen Geistes: in der Dichtungstheorie und in der mystischen Theologie.⁶⁴³ Um die Mitte des 18. Jahrhunderts wurde das Strommotiv als „Universalvorstellung für alles Dichten und Singen“⁶⁴⁴ von Klopstock wieder in die Dichtung eingeführt:

Endlich strömte sie aus in brechende Worte, die volle
Tieferschütterte Seele: [...] ⁶⁴⁵

Wenn ich Empfindung ins Herz der Erlösten strömte; so hat
Gottes Leitung getragen auf Adlerflügeln! ⁶⁴⁶

[...] die Entzückung,
Die in ihr brechendes Herz die Stimme des Himmlischen strömte, ⁶⁴⁷

[...] Ein Strom ertönte der Saite Gesang und der Stimme: ⁶⁴⁸

[...] In dieser süßen Begeistrung,
Dieser Vorempfindung der ewigen Wonn' an dem Throne,

⁶³⁹ Ebd.

⁶⁴⁰ A. a. O., S. 18.

⁶⁴¹ Ebd. Z. B. in der *Ilias* vergleicht Homer den übermenschlichen Kampf von Diomedes mit dem „geschwollenen Strome“ folgendermaßen: „Aber des Tydeus Sohn, nicht wüßte man, welcherlei Volks er / Schaltete, ob er mit Troern einherging, ob mit Achaiern. / Denn er durchtobte das Feld, dem geschwollenen Strome vergleichbar, / Voll vom Herbst, der in reißendem Sturz wegflutet die Brücken; / nicht ihn zu hemmen vermag der Brücken gewaltiges Bollwerk, / Auch nicht hemmen die Zäune der grünenden Saatengefilde / Ihn, der sich schleunig ergießt, wann gedrängt Zeus' Schauer / herabfällt; / Weit dan versinkt vor jenem der Jünglinge fröhliche Arbeit: / Also vor Tydeus Sohn enttaumelten dichte Geschwader / Troisches Volks, und harreten nicht, wie viel sie auch waren.“ (15er Gesang, V. 85ff. Zitiert wird Homers *Ilias* nach Homer: *Ilias · Odysee*. In der Übertragung von Johann Heinrich Voß. Frankfurt a. M. 1990, S. 90f.)

⁶⁴² Müller: *Die deutsche Klassik*, S. 31.

⁶⁴³ Vgl. a. a. O., S. 18.

⁶⁴⁴ A. a. O., S. 29.

⁶⁴⁵ Klopstock: *Der Messias* VI, V. 556f.

⁶⁴⁶ A. a. O., XI, V. 2f.

⁶⁴⁷ A. a. O., XII, V. 662f.

⁶⁴⁸ A. a. O., XIII, V. 84.

Strömte das Herz der Heiligen aus, [...] ⁶⁴⁹

Hier sind die Strommetapher mit den Wörter „Tieferschütterte Seele“, „Empfindung“, „Entzückung“ und „Begeisterung“ usw. verbunden. „Alle die alten Vorstellungen von der Dichtung als Reimkunst, von poetischer Goldschmiede= oder Baumeisterarbeit, von Abzeichnen der Wirklichkeit, von Plan und Ausführung, von Feilen nach Regeln lösen sich im Faszinosum der Unmittelbarkeit auf.“⁶⁵⁰ Seine Dichtung ist insofern zwecklos, als sie nicht mehr dem religiösen Ritual oder der gemeinschaftlichen Feier, noch der Unterhaltung der Gesellschaft oder der Verherrlichung der Fürsten dient.⁶⁵¹ Sein „Ausdruck“ ist „einfachster Weg von Innen nach Außen, Strom, Überspringen der Ratio.“⁶⁵² Unmittelbarkeit und elementare Natürlichkeit erscheinen somit bei Klopstock als Attribut des genialen Dichters. Klopstocks Metapher vom „Strom des Gesangs“ wurde durch Horaz’ berühmten Vergleich der Sprache Pindars mit einem Strom beeinflusst:

Wie ein Bergstrom stürzt, den der Regen schwellte
Hoch zum Bord hinaus des gewohnten Bettes,
Also braust und stürzt wie aus tiefen Borne
Schrackenlos Pindar,

Immer wert des Schmucks von Apollos Lorbeer:
Ob in neuen Lauten des Dithyrambus
Kühn er, aller Bande des Maßes ledig,
Strömt seine Lieder,⁶⁵³

In seinem Brief an Herder vom 10. 7. 1772 verherrlicht Goethe Pindar, indem er sich auf Horazens Pindar-Ode bezieht⁶⁵⁴. Für Goethe ist die Strommetapher ein „Inbild des großen Genies“⁶⁵⁵. Denn das Wesen des Genies besteht ja darin, „unmittelbar aus den

⁶⁴⁹ A. a. O., XVII, V. 253ff.

⁶⁵⁰ Müller: *Die deutsche Klassik*, S. 29.

⁶⁵¹ Vgl. a. a. O., S. 31.

⁶⁵² A. a. O., S. 30.

⁶⁵³ Horaz: *Carmina*. IV, 2. In: Ders.: *Sämtliche Werke*. Lateinisch und Deutsch, Teil 1: Carmina; Oden und Epoden. Hrsg. von Hans Färber. 2. Aufl. Darmstadt 1993.

⁶⁵⁴ „Ich wohne jetzt in Pindar, und wenn die Herrlichkeit des Pallasts glücklich machte, müsst ich’s seyn. Wenn er die Pfeile ein übern andern nach dem Wolkenziel schießt steh ich freylich noch da und gaffe; doch fühl ich indess, was Horaz aussprechen konnte [...].“ (Johann Wolfgang von Goethe: *Goethes Briefe*. Hamburger Ausgabe (=HA) in 4 Bänden. Hrsg. von Karl Robert Mandelkow unter Mitarbeit von Bodo Morawe. Hamburg 1962-67, Bd. I, S. 131.)

⁶⁵⁵ Schmidt: *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik*, Bd. 1, S. 182.

ewigen Tiefen hervorzugehen, von der gewöhnlichen Umständlichkeit des Daseins nur sekundär betroffen zu sein, sich, statt mit Mitteln und Werkzeugen mühsam zu zwecken zu gelangen, nur auszugießen, zu stürmen und zu drängen – wie der Strom, wie die Elemente.⁶⁵⁶ In Goethes *Werther* schreibt Werther vom „Strom des Genies“ in seinem Brief vom 26. Mai: „O meine Freunde! warum der *Strom des Genies* so selten ausbricht, so selten in hohen Fluten hereinblaust [...].“⁶⁵⁷ Goethes *Mahomets-Gesang* zählt zu einem der wichtigsten Gedichte, die das Genie-Thema durch die Strommetapher darstellen:

Durch die Gipfelgänge
Jagt er bunten Kiesel nach,
Und mit frühem Führertritt
Reißt er seine Bruderquellen
Mit sich fort

Drunten werden in dem Tal
Unter seinem Fußtritt Blumen,
Und die Wiese
Lebt von seinem Hauch.

Doch ihn hält kein Schattental,
Keine Blumen,
Die ihm seine Knie' umschlingen,
Ihm mit Liebesaugen schmeicheln;
Nach der Ebne dringt sein Lauf,
Schlangengewandelnd.

Bäche schmiegen
Sich gesellig an.
Nun tritt er
In die Ebne silberprangend,
Und die Ebne prangt mit ihm,
Und die Flüsse von der Ebne
Und die Bäche von Gebürgen

⁶⁵⁶ Müller: *Die deutsche Klassik*, S. 54.

⁶⁵⁷ HA 6, S. 16.

Jauchzen ihm und rufen: Bruder,
Bruder, nimm die Brüder mit,
Mit zu deinem alten Vater,
Zu dem ew'gen Ozean,⁶⁵⁸

In *Mahomets-Gesang* wird die Laufbahn des religiösen Genies Mahomed⁶⁵⁹ als Strombahn dargestellt. Er, also der „Felsenquell“ (V. 1), drängt, Bäche und Flüsse zu sich heranziehend, „[d]urch die Gipfelgänge“ jauchzend übermutig hinab. Seine Sehnsucht nach dem „ew'gen Ozean“ ist zu groß, als dass „Schattental“ oder „Blumen“ ihn halten könnten. Aber „in dem Tal“ haucht sein Lauf „Blumen“ und „Wiese[n]“ ein Leben ein. Er macht das Land urbar, „[l]äßt der Türme Flammengipfel, / Marmorhäuser, eine Schöpfung / Seiner Fülle, hinter sich“ (V. 60ff.) und so schafft er eine Kultur.

Grimms Wörterbuch definiert das Wort „Strom“ folgendermaßen: „die dauernd gleichsinnige bewegung des wassers auf der erdoberfläche, motus aquarum continens, ‘strömung’“⁶⁶⁰. Maria Behre zufolge sind die drei Definitionsmerkmale „motus aquarum continens“ als „Bewegung“, „Element“ und „Richtung“ aufzufassen.⁶⁶¹ Die Bewegung (motus) löst die starre und feste Erde in „ein bebendes, dynamisch schwebendes Bild“⁶⁶² auf. So bildet sie die „urbarmachende Furche als Basis der Zivilisation und Kultur“⁶⁶³. Das Element (aqua) ist das „elementare Liquide als Objekt eines dürstenden Sehns und als Bedingung des Enthusiasmus“⁶⁶⁴. Es entfaltet sich als „Energiequelle, die sich und seine Umgebung aktiviert“.⁶⁶⁵ Die Richtung (continens) lenkt die gewaltige Energie zum idealen Zustand als Ziel und verhütet so, dass sie sich ziellos verirrt.

In Hölderlins Anmerkung zum Pindar-Fragment *Das Belebende* enthält der Begriff vom Rasen der Kentaurer die drei Dimensionen des Stroms „Bewegung (motus), Element (aqua) und Richtung (continens)“ in sich. Im vorletzten Abschnitt von Hölderlins Anmerkung spricht Hölderlin von den drei Dimensionen des Stroms folgendermaßen:

So lernten die Centaurer die Gewalt des honigsüßen Weins, sie nahmen von dem festgebildeten,

⁶⁵⁸ HA 1, S. 43, V. 13ff.

⁶⁵⁹ Der Name Mahomed war damals für Mohammed allgemein gebräuchlich. Vgl. Anmerkung zu Mahomed-Gesang, a. a. O., S. 482.

⁶⁶⁰ Jacob u. Wilhelm Grimm: *Deutsches Wörterbuch*. Bd. X, Teil. IV, Artikel: Strom, Sp. 2.

⁶⁶¹ Maria Behre: *Hölderlins Stromdichtung. Zum Spannungsfeld von Naturwahrnehmung und Kunstauffassung*. In: *Neue Wege zu Hölderlin*. Hrsg. von Uwe Beyer. Würzburg 1994, S. 17-40, hier S. 23.

⁶⁶² A. a. O., S. 29f.

⁶⁶³ A. a. O., S. 30.

⁶⁶⁴ A. a. O., S. 32.

⁶⁶⁵ Ebd.

bäumereichen Ufer Bewegung und Richtung an, und warfen die weiße Milch und den Tisch mit Händen weg, die gestaltete Welle verdrängte die Ruhe des Teichs, auch die Lebensart am Ufer veränderte sich [...].

(MA II, S, 384f.)

Hölderlin zufolge „lernten“ die Kentauren die „Gewalt des honigsüßen Weins“. Als „ursprünglich Lehrer der Naturwissenschaft“ (A. a. O., S. 384) kannten sie die kulturschaffende urtümliche „Gewalt des honigsüßen Weins“. Der anschließende Passus „sie nahmen von dem festgebildeten, bäumereichen Ufer Bewegung und Richtung an [...]“ stellt eine Wechselwirkung zwischen „Strom“ und „Ufer“ dar. Hier meint Hölderlin einen logischen Zusammenhang von „Bewegung“ und „Befestigung“, mit anderen Worten „Trieb“ und „Hemmung“ im Naturbild „Strom“. Der „Strom“ kann nämlich seine Bahn erst dadurch finden, dass das feste Ufer gebildet wird. Die Uferbildung und die Bahnfindung des Stroms sind somit die zwei Seiten eines sich durch Wechselwirkung ereignenden Phänomens.⁶⁶⁶ Deswegen bedeutet der Passus „sie nahmen von dem festgebildeten, bäumereichen Ufer Bewegung und Richtung an,“ dass das Rasen der Kentauren als „Stromgeist“ ihre „Bewegung und Richtung“ gleichzeitig damit annehmen kann, dass das „festgebildete[], bäumereiche[] Ufer“ entsteht. Das „festgebildete[], bäumereiche[] Ufer“ ist das Sinnbild des erreichten Zustands der Bildung, wo die sonst sinnlos Vereinzelten in einen festen sinnstiftenden Bezug gebracht werden und somit Bäume, also Zeigen der lebendigen Kultur aufwachsen. Indem er seine Bewegung und Richtung von dem „festgebildeten, bäumereichen Ufer“ gewinnt, kann der „Stromgeist“ seine leidenschaftliche Energie recht zu ihrem Ideal lenken. Der Passus „die gestaltete Welle verdrängte die Ruhe des Teichs, auch die Lebensart verändert sich [...]“ drückt die schöpferische Kraft des „Stromgeist[es]“ aus. Die schöpferische Gewalt der „gestaltete[n] Welle“ setzt die „Ruhe des Teichs“, also die Stagnation der gewohnten und alten „Lebensart“ in Bewegung und lässt somit die neue „Lebensart“ entstehen. Die „Lebensart verändert sich“ durch die schöpferische und dynamische Kraft des „Stromgeist[es]“.

Auch in der ersten Fassung seiner Tragödie *Der Tod des Empedokles*, lässt er den Dichterphilosophen Empedokles gleich vor seinem Sturz in den Ätna von dem Strom als „heilige[n] Lebensgeist“ sprechen, der sich nicht mit dem unfruchtbaren „Bleiben“ begnügen kann:

Vergehn? ist doch

⁶⁶⁶ Vgl. Behre: *Hölderlins Stromdichtung*, S, 27.

Das Bleiben, gleich dem Strome den der Frost
Gefesselt. Thöricht Wesen! schläft und hält
Der heilige Lebensgeist denn irgendwo
Daß du ihn binden möchtest, du den Reinen?
Es ängstiget der Immerfreudige
Dir niemals in Gefängnissen sich ab [...].
(MA I, S. 832.)

Empedokles' Ansicht nach ist das „Bleiben“ vergleichbar mit „dem Strom[,] den der Frost [g]efesselt“ hat. Der „Strom[,] den der Frost [g]efesselt“ hat, lässt sich als Gegensatz zum Leben oder zur Lebendigkeit des Lebens betrachten, weil der vom „Frost [g]efesselt[e]“ Strom, nämlich der gefrorene Fluss, die Befruchtung des Landes und das Wachstum der Pflanzen auf dem Feld hindert. Empedokles verleiht dem ruhigen und friedlichen Schlafen einen negativen Charakter, da er den eine verneinende Antwort erwartenden Fragesatz spricht: „schläft und hält / Der heilige Lebensgeist den irgendwo / Daß du ihn binden möchtest, du den Reinen?“ Daran ist zu erkennen, dass der Begriff des Schlafens dem des Lebensgeistes entgegengesetzt und mit dem des unfruchtbaren „Bleiben[s]“ gleichgesetzt ist. Der Begriff des „Reinen“ bezieht sich auf den Begriff des „Immerfreudige[n]“, weil der Satz „Es ängstiget der Immerfreudige / Dir niemals in Gefängnissen sich ab [...]“ unmittelbar danach parataktisch folgt. Der „Reine[.]“, d. h. der „Immerfreudige“, lässt sich von keinem bändigen und zaudert niemals „in Gefängnissen“. Das „Bleiben“ oder das „Schlafen“ symbolisiert somit bei Hölderlin die starre und unergiebigste Stagnation, während der „Lebensgeist“ oder das „Immerfreudige“ für das stetige und lebendige Werden steht. So gesehen, umfasst das Rasen der Kentauren als „Stromgeist“ die drei Dimensionen des „Strom[s]“, d. h. „Bewegung (motus), Element (aqua) und Richtung (continens)“, von denen jede unerlässlich ist, um eine Kultur von Grund aus zu erneuern.

In der Konzeption der Wechselwirkung zwischen „Bewegung“ und „Befestigung“ in Hölderlins Kommentar zum Pindar-Fragment kann man eine Parallelität zu seiner Trieblehre finden, die auf der Fichte'schen Trieblehre basiert. Wie ich schon im 2. Kapitel ausführlich analysiert habe, handelt es sich bei Hölderlins Trieblehre um die Wechselwirkung zwischen der „freie[n] volle[n] Kraft“ und „Schranken“. Da erörtert Hölderlin, dass das sehnsüchtige und grenzenlose Verlangen des Ich seine feste und schöne Gestalt erst dadurch gewinnen kann, dass es von einem Widerstand gehemmt wird.

4.2. Der Rhein und die exzentrische Bahn der Bildung

In seiner Dichtung stellt Hölderlin das Modell Ausdehnung-Hemmung manchmal als Bild des Stromes dar. In seiner 1801 entstandenen Hymne *Der Rhein* erkennt man in der poetischen Figur des Rheins die Wechselwirkung zwischen dem Trieb der Selbstbehauptung und dem Trieb der Selbstbeschränkung. Am Anfang des Gedichts wird der Rhein als „Jüngling“ (KA I, S. 328, V. 24) versinnbildlicht, der „im kältesten Abgrund“ (a. a. O., V. 22) im Alpengebirge gefesselt ist.

Jetzt aber, drin im Gebirg,
Tief unter den silbernen Gipfeln
Und unter fröhlichem Grün,
Wo die Wälder schauernd zu ihm,
Und der Felsen Häupter übereinander
Hinabschaun, taglang, dort
Im kältesten Abgrund hört'
Ich um Erlösung jammern
Den Jüngling, es hörten ihn, wie er tobt',
Und die Mutter Erd' anklagt',
Und den Donnerer [...].
(A. a. O., V. 16ff.)

In Hölderlins poetischer Imagination erscheint das Alpengebirge als „Burg der Himmlischen“ (a. a. O., V. 7) „eine Treppe zwischen Himmel und Erde“⁶⁶⁷. Der Geburtsraum des Rheins symbolisiert seinen angeborenen Charakter von der „harmoniscentgegengesetzten Einheit von himmlischem Feuer und Erdentiefe“⁶⁶⁸. Der Rhein wird „Halbgott[]“ (a. a. O., V. 31) genannt, weil er ein Sohn von „Mutter Erd'“ (a. a. O., V. 25) und „Donnerer“ (a. a. O., V. 26) sei. Für Hölderlin ist das Bild der Alpen mit dem Entstehungsmythos der Welt verbunden. In seinem Brief an Christian Landauer vom Februar 1801 schreibt Hölderlin über seinen Eindruck von den Alpen wie folgt: „sie sind, wie eine wunderbare Sage aus der Heldenjugend unserer Mutter Erde, und mahnen an das alte bildende Chaos.“ (KA III, B 230, S. 447, Z. 16ff.) In seiner Hymne *Germanien* nennt Hölderlin die Erde die „Mutter [...] von allem“ (KA II, S. 336, V. 76) und die „Verborgene“ (A. a. O., V. 77). Die Sage der Mutter Erde geht auf die griechische

⁶⁶⁷ Bernhard Böschstein: *Hölderlins Rheinymne*. Zürich 1968, S. 27.

⁶⁶⁸ A. a. O., S. 28.

Mythologie zurück. In seiner *Theogonie* beschreibt Hesiod, dass das Chaos, Eros und Gaia (Mutter Erde) am Anfang geworden sei. Aus dem Chaos seien Dunkelheit und Nacht entstanden. Die Gaia habe den Himmel geboren, das Meer und die Gebirge.⁶⁶⁹ Für Hölderlin symbolisiert die Mutter Erde somit den elementarischen schöpferischen Grund der Natur. Im Vergleich dazu meint der „Donnerer“ den Donnergott Zeus. In seinem handschriftlich überlieferten Text *Der Mutter Erde* spricht Hölderlin vom Donnergott wie folgt: „So hat er donnernd schon / Geschaffen ein reines Gesetz, / Und reine Laute gegründet.“ (KA I, S. 378, V. 28ff.) Der Donnergott Zeus ist identisch mit Jupiter in der römischen Mythologie. So gesehen, steht der Donnergott für Ordnung und Gesetz, d. h. für das „Organische“, wie wir schon oben in Hölderlins Ode *Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter* sahen. Die Mutter Erde entspricht somit Saturn, der den Bereich der lebendigen Natur, also des „Aorgischen“ verwaltet. Und der Donnergott Zeus / Jupiter nimmt auch „den Sonnengott Apoll in sich auf und wird zum einen Himmels- oder Tagesgott“.⁶⁷⁰ Durch seine gesetzmäßige Kunsttätigkeit sendet der Donnergott der Mutter Erde als schöpferischer chaotischer Kraft, also als dem „Aorgischen“ das himmlische Feuer des Geistes.

Am Anfang war der Rhein im „Zustand der höchsten Einfalt“ (KA II, S. 177), also im harmonischen Zustand zwischen Himmel und Erde, d. h. Geist und Natur. Mit der Zeit verliert er aber den ursprünglichen Totalzustand. Das Bild des „kältesten Abgrund“ (KA I, S. 328, V. 22), wo er „um Erlösung“ (a. a. O., V. 23) jammert, bezeichnet den „Ort der Getrenntheit vom Licht des Vaters und vom verborgen schaffenden Grund der Mutter“.⁶⁷¹ Er leidet nun unter „Zusammenhanglosigkeit von ursprünglicher Anlage und Geborenssein in irdische Fessel“⁶⁷². Um den angeborenen harmonischen Zusammenhang zwischen Himmel und Erde wieder herzustellen, drängt der Rhein „ungeduldig [...] [n]ach Asia“:

Die Stimme wars des edelsten der Ströme,
 Des freigeborenen Rheins,
 Und anderes hoffte der, als droben von den Brüdern,
 Dem Tessin und dem Rhodanus,
 Er schied und wandern wollt', und ungeduldig ihn
 Nach Asia trieb die königliche Seele.
 Doch unverständlich ist

⁶⁶⁹ Hesiod: *Theogonie*, S. 13, V. 116ff.

⁶⁷⁰ Böschstein: *Hölderlins Rheinymne*, S. 43.

⁶⁷¹ Böschstein a. a. O., S. 41.

⁶⁷² A. a. O., S. 45.

Das Wünschen vor dem Schicksal.
 Die Blindesten aber
 Sind Göttersöhne. Denn es kennet der Mensch
 Sein Haus und dem Tier ward, wo
 Es bauen solle, doch jenen ist
 Der Fehl, daß sie nicht wissen wohin?
 In die unerfahrene Seele gegeben.
 (KA I, S. 329. V. 32ff.)

Hölderlin betrachtet den „freigeborenen Rhein[]“ (a. a. O., V. 33) als „edelsten der Ströme“ (a. a. O., V. 32). Die „Stimme [...] des edelsten der Ströme, / Des freigeborenen Rheins“ entstammt dem „unsterblichen, lebendig schöpferischen Naturgrund“⁶⁷³. Seine „königliche Seele“ (a. a. O., V. 37), also die Seele des freigeborenen, edelsten Stroms befreit ihn „ungeduldig“ (a. a. O., V. 36) vom irdischen Fessel und treibt ihn „[n]ach Asia“ (a. a. O., V. 37). In Hölderlins poetischer Imagination funktioniert „Asia“ als Rolle des Ursprungs der Weltgeschichte. In seinem Prosaentwurf von *Am Quell der Donau* wird „Mutter Asia“ (MA I, S. 350. V. 1) als gottbewohnter Raum betrachtet, der „Kräfte“ (a. a. O., V. 3) und „himmlischer Feuer voll“ (ebd.) ist. Indem der Rhein ostwärts fließt, versucht er, „sich mit dem wesensgleichen Grund zu vereinigen“. ⁶⁷⁴ Die „Göttersöhne“ (KA I, S. 329, V. 41) sind aber, so Hölderlin, die „Blindesten“ (a. a. O., V. 40) und ihr „Wünschen vor dem Schicksal“ (a. a. O., V. 39) ist „unverständlich“ (a. a. O., V. 38), weil sie nicht wissen, wohin sie gehen sollen. Hölderlin meint, dass der allzu leidenschaftliche Drang nach dem Unendlichen ohne Selbstkontrolle durch die ruhige Reflexion über seine Richtung und Ziel zerstörerisch auf sich selbst und auf seine Umgebung wirkt:

[...] wenn in der Eil'
 Ein Größerer ihn nicht zähmt,
 Ihn wachsen läßt, wie der Blitz, muß er
 Die Erde spalten, und wie Bezauberte fliehn
 Die Wälder ihm nach und zusammensinkend die Berge.
 (KA I, S. 330, V. 71ff.)

Hier bedeutet „[e]in Größerer“ einen Bergzug, der den heftigen Strom des Rheins aufhält,

⁶⁷³ Böschenstein a. a. O., S. 45.

⁶⁷⁴ Böschenstein a. a. O., S. 48.

und die Richtung des Stroms verändert. In der Hymne *Wanderung* wird über die Hemmung des Stroms des Rheins durch einen Bergzug folgendermaßen gesungen: „Von ihren Söhnen einer, der Rhein, / Mit Gewalt wollt’ er ans Herz ihr stürzen und schwand / Der Zurückgestoßene, niemand weiß, wohin, in die Ferne.“ (A. a. O., S. 327, V. 94ff.) Hier bezieht sich das Pronomen „ihr“ auf die Mutter Asia. Der Rhein ist als längster und wasserreichster Fluss Deutschlands und als verkehrsreichster Fluss Europas berühmt.⁶⁷⁵ Er entspringt aus den Schweizer Alpen und fließt zuerst nach Osten.⁶⁷⁶

In seiner Jugend, also in seinem Oberlauf, fließt der Rhein sehr kraftvoll. In seiner Hymne *Der Ister* vergleicht Hölderlin den kraftvollen Fluß des Rheins in seinem Oberlauf mit einem „Füllen“, also mit einem jungen Pferd, das sein Zaumzeug ungestüm und übermütig sprengen will, um sich zu befreien:

In der Jugend, wo er zu wachsen
Anfängt, es treibet ein anderer da
Hoch schon und Füllen gleich
In dem Zaum knirscht er, und weithin schaffend hören
Das Treiben die Lüfte
(MA I, S. 476, V. 62 ff.)

In der Hymne *Rhein* vergleicht Hölderlin den gewaltigen Oberlauf des Rheins nach Osten mit dem allzu leidenschaftlichen Drang nach Mutter Asia. Er betrachtet den heftigen Drang nach dem Unendlichen als gefährlichen Rückfall ins Elementarische außer sich selbst. Die Gefahr wird vom Richtungswechsel durch den Bergzug aufgehalten und der gewaltige Strom wird so zur mildereren organisierenden Kraft verändert. Hölderlin zufolge werde der Richtungswechsel des Stroms von Zeus gewünscht.

Ein Gott will aber sparen den Söhnen
Das eilende Leben und lächelt,
Wenn unenthaltam, aber gehemmt
Von heiligen Alpen, ihm
In der Tiefe, wie jener, zürnen die Ströme.
In solcher Esse wird dann
Auch alles Lautre geschmiedet,
Und schön ists, wie er drauf,

⁶⁷⁵ Vgl. Artikel: Rhein. In: *Brockhaus Enzyklopädie*. Bd. 23, S. 81.

⁶⁷⁶ Vgl. a. a. O., S. 81f.

Nachdem er die Berge verlassen,
Stillwandelnd sich im deutschen Lande
Begnüget und das Sehnen stillt
Im guten Geschäfte, wenn er das Land baut
Der Vater Rhein und liebe Kinder nährt
In Städten, die er gegründet.
(KA I, S. 330, V. 76ff.)

Böschstein weist darauf hin, dass das Wort „Ein Gott“ (a. a. O., V. 76) hier Zeus als „Gott der Zeit“⁶⁷⁷ bedeute: „Im Bereich der Zeitlichkeit herrscht das Gleichgewicht von Eilen und Zögern, vom Drang zum Ursprung und dem Stillstand in der eingerichteten Satzungswelt. Zeus, als Gott der Zeit, erhält dieses Gleichgewicht aufrecht.“⁶⁷⁸ Das Bild der Hemmung des heftigen Stroms „[v]on heiligen Alpen“ (KA I, S. 330, V. 79) bezieht sich mit der Entstehung der Zeitlichkeit, die das rücksichtslose Eilen aufhält und somit ein Gleichgewicht zwischen Eilen und Zögern hervorbringt. In der ersten Fassung von *Stimme des Volks* fordert Hölderlin den Menschen, „In Eile zögernd, mit des Adlers / Lust die geschwungnere Bahn zu wandern.“ (KA I, S. 311, V. 47) Die organischen Werke der Kunst entstehen aus der Zeitlichkeit, also „aus der Spannung von Eilen und Zögern.“⁶⁷⁹ In einer Lesart des Gedichts *An die Deutschen* singt Hölderlin, dass der bildende Geist „das stetige Werk, zögernd und eilend mir [...] näher mir bringt“ (StA II, 2, S. 399, Z. 13ff.).

Nachdem der Rhein seine Richtung nach Norden verändert hat, mündet er nach Rheineck in den Bodensee. Bei Konstanz verlässt er den Bodensee und dann wendet er sich dann nach Westen und fließt nach Schaffhausen, wobei er im ca. 20 m hohen und 150 m breiten Rheinfall in die Tiefe stürzt. Von Basel aus wendet er sich in die nördliche Richtung, durchquert Deutschland und die Niederlande und mündet schließlich in die Nordsee.⁶⁸⁰ Hölderlins Auffassung nach könne der Rhein seine angeborene harmonische Einheit zwischen Himmel und Erde, also zwischen Kunst und Natur wieder herstellen, „[n]achdem er die Berge verlassen“ (KA I, S. 330, V. 84) habe. Der „Jüngling“ (a. a. O., S. 328, V. 24) sei nun zum „Vater Rhein“ (a. a. O., S. 330, V. 88) geworden, der „Stillwandelnd sich im deutschen Lande / Begnüget und das Sehnen stillt / Im guten

⁶⁷⁷ In seinen Anmerkungen zur *Antigonä* nennt Hölderlin Zeus „Vater der Zeit“. Vgl. KA III, S. 916. In seiner Ode *Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter* wird Jupiter als zusammengehörig mit der Zeit angesehen. Vgl. KA I, S. 298, V. 26f. In der 3. Fassung vom *Tod des Empedokles* wird Jupiter als „Herr der Zeit“ bezeichnet. Vgl. KA II, S. 414.

⁶⁷⁸ Böschstein: *Hölderlins Rheinymne*, S. 62.

⁶⁷⁹ Ebd.

⁶⁸⁰ Vgl. Artikel: Rhein, S. 81f.

Geschäfte“ (a. a. O., V. 85ff.). Der „Vater Rhein“ übernehme das „gute[] Geschäft[]“, also die Kulturaufgabe „im deutschen Lande“. Sein Strom mache die Wildnis der Natur urbar und gründe die Städte. Diese Szene stellt dar, dass sich der Rhein einem idealen Zustand der „höchsten Bildung“ nähert. Im Rhein als Sohn von Mutter Erde und Zeus existieren zwei entgegengesetzte Triebe, also Trieb zur Natur und Trieb zum Logos. Wenn man die beiden Trieben mit den Begriffen in der metrischen Fassung von *Hyperion* umformuliert, entspricht dieser dem „Trieb[], beschränkt zu werden“ (KA II, S. 213, V. 150) und jener dem „Trieb, / [u]nendlich fortzuschreiten“. (A. a. O., V. 146f.) Das poetische Bild, dass der Rhein „[s]tillwandelnd sich im deutschen Lande / Begnüget und das Sehnen stillt / Im guten Geschäfte“ veranschaulicht einen harmonischen Zustand zwischen beiden Trieben.

Diesen harmonischen Zustand nennt Hölderlin auch das „Brautfest“ (KA I, S. 333, V. 180) zwischen Himmel und Erde. Seiner Auffassung nach dauere aber das „Brautfest“ nur für „eine Weile“:

Der Bildner, Gutes mehr
Denn Böses findend,
Zur heutigen Erde der Tag sich neiget. –

Dann feiern das Brautfest Menschen und Götter,
Es feiern die Lebenden all,
Und ausgeglichen
Ist eine Weile das Schicksal.
(KA I, S. 333, V. 177ff.)

Der Himmels- und Tagesgott Zeus / Jupiter wird hier als Bildner genannt, weil er der Gott der Kunst sei. Wenn er sich zur Mutter Erde „neiget“ (a. a. O., V. 179), „[d]ann feiern das Brautfest Menschen und Götter“. (A. a. O., V. 180) Hölderlin zufolge ereigne sich aber der harmonische Zustand nur momentan. Er betont, dass „das freundliche Licht / [h]inuntergeht und die Nacht kommt“ (a. a. O., V. 193f.), nachdem das Brautfest für eine Weile gefeiert worden sei. Hier lässt sich eine zyklische Struktur zwischen Vereinigung und Entgegensetzung, Annäherung am Ideal und Entfernung vom Ideal wie in der Planetenbahn zu betrachten. Die Rheinymne endet mit der folgenden Strophen:

[...] und nimmer ist dir
Verborgen das Lächeln des Herrschers
Bei Tage, wenn

Es fieberhaft und angekettet das
Lebendige scheint oder auch
Bei Nacht, wenn alles gemischt
Ist ordnungslos und wiederkehrt
Uralte Verwirrung.
(KA I, S. 334, V. 214ff.)

Die Formulierung „das Lächeln des Herrschers“ (a. a. O., V. 215) bedeutet die Harmonie von Himmel und Erde.⁶⁸¹ Böschstein zufolge entspreche das Begriffspaar „Tag“ und „Nacht“ hier den „äussersten Momente[n] des zeitlichen Zyklus, Mittag und Mitternacht, als polare und komplementäre Aspekte scheinbarer Gottverlassenheit.“⁶⁸² „Bei Tage“ (KA I, S. 334, V. 216) erscheint das „Lebendige“, also die lebendige Kraft der Natur wie „fieberhaft und angekettet“ (a. a. O., V. 217). Das heißt, dass Ordnung und Gesetz des Himmels- und Tagesgottes in einen Exzess ausartet und somit zur belästigenden Fessel wird. „Bei Nacht“ (a. a. O., V. 219) erscheint dagegen die Kraft der Natur, also Charakter von Mutter Erde völlig „ordnungslos“ (a. a. O., V. 220) als „Uralte Verwirrung“ (a. a. O., V. 221), also als Chaos. Hölderlin weist darauf hin, dass „das Lächeln des Herrschers“ als Harmonie von Himmel und Erde bei aller Gottverlassenheit „nimmer [...] [v]erborgen“ (a. a. O., V. 214) ist. Diese Formulierung dürfte man so interpretieren, dass die harmonische Vereinigung von Himmel und Erde wie auf der exzentrischen Ellipsenbahn der Planeten geschichtlich immer wieder zurückkehren kann.

Die oben angeführte letzte Strophe weist auf die Anfangsszene der Hymne zurück, dass der „Jüngling“ (a. a. O., V. 24), der „[i]m kältesten Abgrund“ (a. a. O., V. 22) im Alpengebirge gefesselt ist, die „Brautfest“ von Himmel und Erde ahnt. Daraus lässt sich folgern, dass Hölderlins Rheinymne eine zyklische Struktur hat.

Schon in der Antike war der Wasserkreislauf als ewige Zirkulation bekannt. In seiner *Meteorologica* beschreibt Aristoteles den Wasserkreislauf wie folgt: das von der Sonne aufgeheizte Feuchte auf der Erde verdunste und verwandele sich in den Wasserdampf, der nach oben steige. In den höheren Regionen der Atmosphäre würden sich Wolken bilden, die dann in Form von Regen wieder auf den Boden niedersteigen würden.⁶⁸³ Seit der Antike bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts hinein war man aber im Allgemeinen der Auffassung, dass die Menge des Niederschlags nicht imstande sei, die Wasserläufe der

⁶⁸¹ Vgl. Schmidts Kommentar zur Hymne *Rhein*. In: KA I, S. 873.

⁶⁸² Böschstein: *Hölderlins Rheinymne*, S. 131.

⁶⁸³ Vgl. Aristotle: *Meteorologica*. With an English Translation by H. D. P. Lee. London 1952, Book I, Chapter IX, 346b 20-31.

Erde aufrechtzuhalten.⁶⁸⁴ Als wichtigere Ursachen des ausgeglichenen Wasserhaushaltes der Erde betrachtete man einen zweiten Wasserkreislauf unter der Erdoberfläche, über den das Meerwasser durch ein verzweigtes Netzwerk von Adern in unterirdische Hohlräume einsickere und dann in Quellen zutage trete.⁶⁸⁵ Durch die Einführung instrumenteller Beobachtung verbreitete sich allmählich im 17. und 18. Jahrhundert die neue Ansicht, dass die oberirdische Wasserzirkulation (Verdunstung / Niederschlag) weit mehr als die unterirdische zum Wasserhaushalt der Erde beitrage.⁶⁸⁶

Hinsichtlich des Niederschlags dürfte Hölderlin die ältere, vorwissenschaftliche Auffassung vertreten.⁶⁸⁷ In der zweiten Fassung vom *Tod des Empedokles* formuliert er die ältere Ansicht über den Wasserkreislauf wie folgt:

O bei den heiligen Brunnen,
Wo Wasser aus Adern der Erde
Sich sammeln, und die Dürstenden
Am heißen Tage sich verjüngen! in mir
In mir, ihr Quellen des Lebens, strömtet
Aus Tiefen der Welt ihr einst
Zusammen und es kamen
Die Dürstenden zu mir [...].
(KA II, S. 372, V. 293ff.)

Hölderlins Formulierung nach sammelte sich das Wasser „aus Adern der Erde“ (a. a. O., V. 294) und strömt „[a]us Tiefen der Welt“ (a. a. O., V. 298). So gesehen, dürfte die Wasserquelle bei ihm „auf ihren Ursprung in der Tiefendimension der Erde“⁶⁸⁸ verweisen. In der Rheinymne wird gesungen, dass der Rhein „aus heiligem Schoße“ (KA I, S. 329, V. 59) der Mutter Erde geboren sei. Die Mutter Erde stellt in der Hymne „als Quelle die materielle Substanz des Stromes“⁶⁸⁹ dar. Nachdem der Rhein Deutschland und die Niederlande überquert hat, mündet er in die Nordsee. In seiner Hymne *Andenken* nennt Hölderlin das Meer als Ziel aller Gewässer auch „Quelle“:

[...] Mancher

⁶⁸⁴ Vgl. Anke Bennholdt-Thomsen / Alfredo Guzzoni: *Marginalien zu Hölderlins Werk*. Würzburg 2010, S. S. 214f.

⁶⁸⁵ Vgl. a. a. O., S. 212, 215.

⁶⁸⁶ Vgl. a. a. O., S. 218ff.

⁶⁸⁷ Vgl. a. a. O., S. 220f.

⁶⁸⁸ Bennholdt-Thomsen / Guzzoni: *Marginalien zu Hölderlins Werk*, S. 221.

⁶⁸⁹ Bennholdt-Thomsen / Guzzoni a. a. O., S. 227.

Trägt Scheue, an die Quelle zu gehn;
Es beginnt nämlich der Reichtum
Im Meere. [...]
(KA I, S. 361, V. 38ff.)

Hier ist zu erkennen, dass das Meer für Hölderlin sowohl das Ziel des Stroms als auch die „Quelle“ (a. a. O., V. 39), also Ursprungsort des „Reichtums“ (a. a. O., V. 40) bedeutet. In Hölderlins poetischer Imagination dürfte das Meerwasser durch „Adern der Erde“ (KA II, S. 372, V. 294) in die Tiefen im Alpengebirge zurückkehren.

5. Bildungskonzeption und Briefkonzeption bei Hölderlin⁶⁹⁰

5. 1. Der Wandel des Kommunikationsraums und die Entstehung der Briefkultur im 18. Jahrhundert

Hölderlins Briefe und der Briefroman *Hyperion* sind von der Briefkultur im neu entstandenen Kommunikationsraum des 18. Jahrhunderts nicht zu trennen. Das 18. Jahrhundert war das Jahrhundert der Briefkultur in doppeltem Sinne. Nie zuvor und nie danach wurden die vielen neuen Möglichkeiten des Mediums Brief so weit ausgeschöpft. Das Medium Brief gewann in der europäischen Geschichte einmalig eine große Bedeutung für die gesellschaftliche Kommunikation.⁶⁹¹ Die blühende Briefkultur im 18. Jahrhundert wurzelte in einem vom gesellschaftlichen und technischen Wandel generierten neuen Kommunikationsraum.

Mit dem technischen Fortschritt des Verkehrs, also dem Bau besserer Straßen und der Entwicklung bequemerer Kutschen und Poststationen nahm die physische Mobilität in der Gesellschaft zu.⁶⁹² Der gegen Mitte des 18. Jahrhunderts errichtete regelmäßige *Ordinari-Post*-Verkehr erleichterte und verbilligte das Reisen. Am Ende des 18. Jahrhunderts waren alle großen deutschen Straßen wöchentlich mit einer Postkutsche zu bereisen.⁶⁹³ Das Zunehmen des Briefverkehrs war daher mit dem Fortschritt des institutionellen Postsystems verbunden. Bis zur Entstehung des modernen institutionellen Postsystems existierte die „wechselseitige Durchdringung von Schriftlichkeit und Oralität“⁶⁹⁴ insofern, als der Bote häufig die Botschaft des Textes vervollständigte. Schon in der Antike nannte Epiktet den Brief einen „stummen Boten“ und den Boten einen „lebenden Brief“. ⁶⁹⁵ Die Worte von „brief“ und „bote(schaft)“ wurden im

⁶⁹⁰ Das vorliegende Kapitel ist die überarbeitete Fassung meines Aufsatzes *Hölderlin und die Briefkultur des 18. Jahrhunderts*. In: *Herder-Studien*. Bd. 15, Hrsg. von der Herder-Gesellschaft Japan. Tokyo, 2010, S. 13-36.

⁶⁹¹ Vgl. Johannes Anderegg: *Schreibe mir oft! Zum Medium Brief zwischen 1750 und 1830*. Göttingen 2001, S. 12 f. Zwar wurden nach dem 18. Jahrhundert und bis in die Gegenwart vielleicht mehr Briefe als im 18. Jahrhundert geschrieben, aber die Potentialität des Briefs als Kommunikationsmediums wurde nach 1800 nicht mehr erweitert. Im 19. Jahrhundert wurden durch neue technische Errungenschaften bald andere Kommunikationswege wichtiger als das handschriftliche Briefschreiben.

⁶⁹² Vgl. dazu Uli Kutter: *Reisen – Reisehandbücher – Wissenschaft. Materialien zur Reisekultur im 18. Jahrhundert*. Göttingen 1996, S. 12 ff.

⁶⁹³ Vgl. ebd.

⁶⁹⁴ Martin Fontius: *Post und Brief*. In: *Materialität der Kommunikation*. Hrsg. von Hans Ulrich Gumbrecht u. Karl Ludwig Pfeiffer. Frankfurt a. M. 1988, S. 267-279, hier S. 270.

⁶⁹⁵ Vgl. ebd. Nachdem er den Rubicon überschritten hat, schreibt Caesar im März 49 an Cicero einen Brief mit folgendem abschließenden Satz: „Den Rest wird dich Furnius wissen lassen.“ Und in einem Brief des Marcus Antonius an Cicero taucht der folgende Satz auf: „Ich schicke dir als Boten meinen

Mittelhochdeutschen austauschbar benutzt.⁶⁹⁶ Der Bote erzählte und ergänzte als „funktionales Äquivalent des Schreibers den schriftlichen Bericht um erläuternde Ausführungen [...], was im Brief nur angedeutet war“.⁶⁹⁷ So lag die Authentizität des persönlichen Briefs im Vertrauen auf den persönlich bekannten Boten.

Mit der Entwicklung des institutionalisierten Postsystems verschob sich das personale Vertrauen in den Boten zu einem Vertrauen ins anonyme Zustellungswesen.⁶⁹⁸ Im 18. Jahrhundert sollten die ersten postrechtlichen Regelungen (Preußische Postordnung von 1712) die Postsendungen vor Eingriffen durch die Postbediensteten schützen. 1794 entstand eine zusätzliche Bestimmung zum allgemeinen Schutz des privaten Briefverkehrs.⁶⁹⁹ Das Vertrauen in den persönlich bekannten Boten war „noch ein begrenztes, nämlich personales Vertrauen, das sich auf Unsicherheitsmomente im Verhalten einer bekannten Person bezog.“⁷⁰⁰ Die Entstehung der Individualität des Menschen setzte ein tiefes Vertrauen ins Briefgeheimnis als institutionalisierte Vorkehrung voraus. Das Aufblühen der Briefkultur im 18. Jahrhundert basierte auf der Anonymität des Boten und auf dem Schutz der „Privatsphäre des Individuums, in die der Staat nicht einzugreifen befugt ist.“⁷⁰¹

Im 18. Jahrhundert schafften die Alphabetisierungskampagne der Aufklärung und der Aufstieg der Publizistik, auf der Basis der Verbesserung des Postwesens und der Ausbreitung und Kapitalisierung des Buchmarktes, eine breite Verschriftlichung der

Vertrauten Calpurnius“. Zitiert nach Fontius ebd.

⁶⁹⁶ Vgl. Hartmut Hoffmann: *Zur mittelalterlichen Brieftechnik*. In: *Spiegel der Geschichte. Festgabe für Max Braubach*. Hrsg. von Konrad Repgen u. Stephan Skalweit. Münster 1964, S. 141-170, hier S. 270; Robert Vellusig: *Schriftliche Gespräche. Briefkultur im 18. Jahrhundert*. Wien/Köln/Weimar 2000, S. 24.

⁶⁹⁷ Vellusig ebd.

⁶⁹⁸ Vgl. Cornelia Bohn: *Die Beredsamkeit der Schrift und die Verschwiegenheit der Boten*. In: *Systemtheorie der Literatur*. Hrsg. von Jürgen Fohrmann u. Harro Müller, München 1996, S. 310-324, hier S. 316.

⁶⁹⁹ Die zusätzliche Bestimmung von 1794 lautet: „Die Postbediensteten müssen die ankommende und abgehende Corresspondenz verschwiegen halten, und mit wem jemand Briefe wechsle keinem andern offenbaren.“ (*Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten* vom 5. 2. 1794, Teil II, Titel 15: 204.) Zitiert nach Bohn a. a. O., S. 317 f.

⁷⁰⁰ Bohn a. a. O., S. 316

⁷⁰¹ A. a. O., S. 312. Im 18. Jahrhundert existierte ja das sogenannte „Schwarze Kabinett“ als Machtbeweis des absolutistischen Staates. Aufklärer kritisierten die Verletzung des Briefgeheimnisses durch den Staat, indem sie den Unterschied zwischen Handeln und Denken betonten. Charles Pinot Duclos, einer der wichtigsten Aufklärer in der französischen Akademie meint: „Jeder Bürger ist für seine Handlungen verantwortlich. Die Regierung hat das Recht, sie aufzuklären, aber sie hat keinerlei Recht über den geschriebenen Gedanken, und ein Brief ist ein geschriebener Gedanke.“ Zitiert nach Fontius: *Post und Brief*, S. 274. Kant verteidigt die Meinungsfreiheit der Bürger gegen den Eingriff der Staatsgewalt, indem er den „öffentlichen“ und „privaten Gebrauch“ der Vernunft unterscheidet. Vgl. Immanuel Kant: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: Aka. VIII, S. 33-42, hier S. 36 ff.

Kommunikation. Die Schriftkultur, die vorher nur auf die Gelehrtenkaste beschränkt war, erreichte nun ein sozial und kulturell heterogeneres Lesepublikum.⁷⁰² Die schriftliche Kommunikation penetrierte das alltägliche Leben der Bürger. Nicht nur als Form des gedruckten Buches, sondern auch als Form des Tagebuchs oder des Briefs drang die Schrift in den intimen und privaten Bereich der Bürger ein.

Gisbert Ter-Nedden vertritt die These, dass die Herrschaft des Gelehrtenlateins mit der sozialen Ausdehnung der Schriftkultur endete: „Erst durch den Buchdruck kam jener sprachlich-kulturelle Evolutionsprozeß in Gang, durch den in einem langen und mühsamen Prozeß wechselseitiger Anpassung der gesprochenen und geschriebenen Volkssprachen jene überregionalen Schriftsprachen sich ausbildeten, die das Monopol des Latein für die Wissensbestände der Schriftkultur beendete.“⁷⁰³ Bis zum 18. Jahrhundert erhob der Lateinunterricht die Rhetorik als Lehre von Redeschmuck und Überzeugungsmitteln zum zentralen Bildungsziel in der europäischen Gesellschaft. Der Niedergang des Gelehrtenlateins und der Aufstieg der Nationalsprache verdrängten die Rhetorik aus dem Zentrum des Bildungssystems. Seither hat man begonnen, die manipulative Seite der Rhetorik zu kritisieren. In seiner *Kritik der Urteilskraft* disqualifiziert Kant die Rhetorik als Überredungskunst, die es ermöglicht, „durch den schönen Schein zu hintergehen“⁷⁰⁴. Kant problematisiert die Rhetorik als Werkzeug zur Zerstörung der Aufklärung, weil sie den Zuhörer „durch den schönen Schein“ seiner Urteilsfreiheit benimmt. Diese Kunst bewegt die „Menschen als Maschinen in wichtigen Dingen zu einem Urteile [...], das im ruhigen Nachdenken alles Gewicht bei ihnen verlieren muß.“⁷⁰⁵

⁷⁰² Vgl. Gisbert Ter-Nedden: *Das Ende der Rhetorik und der Aufstieg der Publizistik. Ein Beitrag zur Mediengeschichte der Aufklärung*. In: *Kultur und Alltag. Soziale Welt*, Sonderband 6. Hrsg. von Hans-Georg Soeffner. Göttingen 1988, S. 171-190, hier S. 174. Kiesel und Münch weisen darauf hin, dass das Lesepublikum im 18. Jahrhundert sehr klein blieb im Vergleich zum heutigen Massenpublikum bestimmter Zeitungen oder Bücher. Nicht alle Schichten der Gesellschaft gehörten gleichermaßen zum Lesepublikum. Dieses bestand hauptsächlich aus dem gehobenen Bürgertum. Vgl. Helmuth Kiesel und Paul Münch: *Gesellschaft und Literatur im 18. Jahrhundert. Voraussetzungen und Entstehung des literarischen Marktes in Deutschland*. München 1977, S. 161-166. Koschorkes Ansicht nach beeinträchtigt dennoch die von Kiesel und Münch gestellte Tatsache nicht „die in der Aufklärungszeit einsetzenden kulturellen Innovationen“ und „deren repräsentativen Geltungsanspruch, wenn mindestens drei Viertel der Bevölkerung zunächst, schon aus materiellen Gründen, von dem einsetzenden Wandel nur indirekt betroffen sind. Entscheidend bleibt, daß nun in einem erheblichen Umfang über den alten Gelehrtenstand hinaus Leser und Schreiber rekrutiert werden, daß dadurch neuartige Gefällelagen der Alphabetisierung entstehen (etwa was das weibliche Publikum angeht), daß sich die Wissensorganisation und –vermittlung innerhalb dieses Standes selbst massiv zu ändern beginnt und daß die dadurch eingeleiteten Normbildungsprozesse allmählich auf die Gesellschaft als ganze ausstrahlen.“ (Koschorke: *Körperströme und Schriftverkehr*, S. 169, Anm. 2.)

⁷⁰³ Ter-Nedden a. a. O., S. 173.

⁷⁰⁴ Kant: *Kritik der Urteilskraft*, § 53.

⁷⁰⁵ A. a. O., S. 328.

Die klassische Rhetorik betrachtete die Abwesenheit des Autors beim Lesen und des Lesers beim Schreiben als kommunikativen, zu kompensierenden Mangel.⁷⁰⁶ Insofern galt die Schrift nur als inferiores Hilfsmittel für die Rede.⁷⁰⁷ Dagegen wertete die Aufklärung die Abwesenheit der beteiligten Personen auf, weil diese ein von allen personengebundenen Rücksichten und Vorurteilen freies Urteil des Lesers ermöglicht.⁷⁰⁸ In der zwischenmenschlichen Beziehung in der vormodernen Gesellschaft herrschte die Interaktion, nämlich der direkte, personale Kontakt vor, der auf der Präsenz der beteiligten Personen basiert.⁷⁰⁹ Im Leben am Hof spielte das Sprechen und das Handeln als direkter personaler Kontakt die primäre Rolle.⁷¹⁰ In seinem Buch *Soziale Systeme* stellt Luhmann die Evolution von der interaktionsnahen vormodernen Gesellschaft zur interaktionsfernen modernen Weltgesellschaft dar. Mit der historischen Entwicklung zur modernen Weltgesellschaft, also mit der Erhöhung der Abstraktionsleistung der Gesellschaft und mit dem Aufstieg der Freiheitsgrade der Interaktionssysteme konnte sich die Gesellschaft nicht mehr auf die Potentiale der Interaktion verlassen.⁷¹¹ Infolge der gewaltigen Zuhahme der schriftlichen Kommunikation im 18. Jahrhundert verbreitete sich die stumme und einsame Lektüre. Nun wurde die stumme und einsame Lektüre zur normalen Rezeption der Schrift und die laute und gesellschaftliche Lektüre zum Ausnahmefall.⁷¹² Die stille und individuelle Lektüre drängte den lauten Vortrag und damit die auf der Tradition der Rhetorik basierende kollektive Rezeption zurück. Sie ließ subjektive Gedankenhorizonte entstehen, setzte „die korporative Gruppenbindungen und Konsenszwänge außer Kraft und g[ab] ein Individualisierungspotenzial frei, das in der Ständeordnung keinen integrierbaren Lebensraum findet“.⁷¹³

Der Untergang des Gelehrtenlateins und der Rhetorik löste, wie wir sahen, die

⁷⁰⁶ Vgl. Ter-Nedden: *Das Ende der Rhetorik und der Aufstieg der Publizistik*, S. 177.

⁷⁰⁷ Vgl. Utz Maas: „Die Schrift ist ein Zeichen für das, was in dem Gesprochenen ist“. *Zur Frühgeschichte der sprachwissenschaftlichen Schriftauffassung: das aristotelische und nacharistotelische (phonographische) Schriftverständnis*. In: *Kodikas/Codes* 9, 1986, S. 247-292, hier S. 262.

⁷⁰⁸ Vgl. Ter-Nedden: *Das Ende der Rhetorik und der Aufstieg der Publizistik*, S. 177.

⁷⁰⁹ Zur terminologischen Unterscheidung zwischen Interaktion (direktem und personalem Kontakt zwischen Menschen) und Kommunikation (über Medien vermitteltem Geschehen) vgl. Luhmann: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main. 1987. S. 551-592.

⁷¹⁰ „Der höfische Mensch stellte sich primär im Sprechen und Handeln – in einem Handeln eigentümlicher Art – dar, und auch seine Bücher sind nichts anderes als direkte Organe des gesellschaftlichen Lebens, Teile der Gespräche und geselligen Spiele oder, wie die Mehrzahl der höfischen Memoiren, verhinderte Gespräche, Konversationen, zu denen aus diesem oder jenem Grunde der Partner fehlte [...]“ (Norbert Elias: *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*. Frankfurt a. M. 2002, S. 182 f.)

⁷¹¹ Vgl. Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 576.

⁷¹² Vgl. Erich Schön: *Der Verlust der Sinnlichkeit oder die Verwandlungen des Lesers. Mentalitätswandel um 1800*. Stuttgart 1987, S. 99 ff.

⁷¹³ Koschorke: *Körperströme und Schriftverkehr*, S. 173.

Umgestaltung der Briefkultur aus. Im 18. Jahrhundert schrieben mehr Menschen Briefe auf Deutsch als je zuvor. Als Briefsprache fand die deutsche Sprache erst im späten 17. Jahrhundert Verwendung. Vor der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert zeigte sich ein markanter Anstieg der Neigung, Briefe in der deutschen Sprache zu schreiben.⁷¹⁴ Damit verzichteten Briefsteller und Briefeschreiber nach und nach, sich an den tradierten rhetorischen Modellen zu orientieren und begannen, den spontanen und natürlichen Ausdruck zu bevorzugen. In der genannten *Praktische[n] Abhandlung von dem guten Geschmacke in Briefen* kritisiert Gellert die „Regeln des Ceremoniels“, die die „natürliche Art, zu denken“ stören würden.⁷¹⁵ Mit seinem Leitbegriff „Natürlichkeit“ fordert er den Briefeschreiber zur individuellen „Art zu denken und sich auszudrücken, die ihn von andern unterscheidet“, auf.⁷¹⁶ Er lehnt auch eine systematische und zweckdienliche Gliederung ab und schreibt seine Abhandlung selbst im natürlichen „Essay-Stil, der tatsächlich für das steht, was er vom Brief verlangt“.⁷¹⁷ Damit plädiert er nachdrücklich dafür, dass man sich der „freywilligen Folge seiner Gedanken“ überlasse.⁷¹⁸

Die Ablösung des rhetorischen Dispositionsmodells war eine der zentralen Forderungen der zeitgenössischen Brieftheorie überhaupt.⁷¹⁹ Der Briefeschreiber muss von der Zweckdienlichkeit befreit sein. Man schreibt vorwiegend aus der inneren Notwendigkeit, sich ausdrücken zu wollen. Hier entstand das neue Konzept des Privatbriefs, in dem sich der Briefeschreiber als Person dem Empfänger als Person mitteilt. Im Privatbrief, so Gellert, herrsche weder die rationale Ordnung der Rhetorik noch das galante Spiel des Witzes, sondern „ein gewisser Affekt“.⁷²⁰ Bei dem an der traditionellen Rhetorik orientierten Brief kam es auf den „Erfolg der Persuasion“ an. Nun lag das Kriterium des guten Briefs darin, die „innere Wahrhaftigkeit des

⁷¹⁴ Vgl. Anderegg: *Schreibe mir oft!*, S. 12.

⁷¹⁵ Christian Fürchtegott Gellert: *Praktische Abhandlung von dem guten Geschmacke in Briefen*. In: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Bernd Witte. Kritische, kommentierte Ausgabe. Bd. IV, Roman, Briefsteller. Berlin/New York 1988, S. 105 -152, hier S. 141.

⁷¹⁶ A. a. O., S. 135. Anderegg weist darauf hin, dass schon lange vor Gellert, in den zwanziger Jahren des 18. Jahrhunderts Johann Christoph Gottsched sich gegen den künstlichen Ausdruck in den Briefen wandte und den natürlichen Ausdruck forderte. Vgl. Anderegg: *Schreibe mir oft!*, S. 14. In *Die vernünftigen Tadlerinnen* übte Gottsched mit einem Beispiel Kritik an der „Thorheit unsrer auslachenswürdigen Höflichkeit, welche uns hindert, nach der gesunden Vernunft zu reden und zu schreiben“, während er einen Brief der Theano, der Gattin des Pythagoras als Beispiel der „natürlichen Schreibart“ lobte. Vgl. Johann Christoph Gottsched: *Die vernünftigen Tadlerinnen*. Das XL III. Stück. 25. Oktober 1726, 3. Aufl., Hamburg 1748, S. 400 ff.

⁷¹⁷ Annette C. Anton: *Authentizität als Fiktion. Briefkultur im 18. und 19. Jahrhundert*. Stuttgart/Weimar 1995, S. 17.

⁷¹⁸ Gellert: *Praktische Abhandlung von dem guten Geschmacke in Briefen*, S. 126.

⁷¹⁹ Vgl. Vellusig: *Schriftliche Gespräche*, S. 87

⁷²⁰ Gellert: *Praktische Abhandlung von dem guten Geschmacke in Briefen*, S. 137.

Briefschreibers“ reden zu lassen.⁷²¹ Dementsprechend fordert Gellert, den Brief einer Nachahmung des mündlichen Gesprächs anzunähern:

Das erste, was uns bey einem Briefe einfällt, ist dieses, daß er die Stelle eines Gesprächs vertritt. Dieser Begriff ist vielleicht der sicherste. Ein Brief ist kein ordentliches Gespräch; es wird also in einem Briefe nicht alles erlaubt seyn, was im Umgange erlaubt ist. Aber er vertritt doch die Stelle einer mündlichen Rede, und deswegen muß er sich der Art zu denken und zu reden, die in Gesprächen herrscht, mehr nähern, als einer sorgfältigen und geputzten Schreibart. Er ist eine freye Nachahmung des guten Gesprächs.⁷²²

Schon in der Antike war das Gespräch zwischen Abwesenden ein Topos zur Bezeichnung des Briefs. Artemon, der Herausgeber einer Sammlung von Aristoteles' Briefen, bestimmte den Brief als „halbierten Dialog“.⁷²³ In Fortsetzung des antiken kulturellen Erbes betrachtete Erasmus den Brief als „absentium amicorum quasi mutuus sermo“ (wie ein stummes Gespräch des abwesenden Freundes).⁷²⁴ Bereits im 17. Jahrhundert definierten fast alle Briefsteller den Brief mit der Formulierung „Sermo absentis ad absentem“.⁷²⁵ In seinen 1691 veröffentlichten *Curiöse[n] Gedancken von Deutschen Brieffen* schreibt Christian Weise: „Der Brief heist ingemein Sermo absentis ad absentem, eine Rede / die ein Abwesender gegen einen Abwesenden zu halten pfliget.“⁷²⁶

Koschorkes Auffassung nach fällt Gellerts Forderung der „freye[n] Nachahmung des guten Gesprächs“ für den Brief „paradoxerweise mit der Verabschiedung des Redeparadigmas der herkömmlichen Rhetorik“ zusammen.⁷²⁷ Die Verschriftlichung der Kommunikation und der Untergang der Rhetorik haben den Brief von der Funktion als inferiores Hilfsmittel zur rhetorischen Konversation befreit. Dadurch hat der Brief selbst den Charakter des imaginären intimen Gesprächs gewonnen.⁷²⁸

⁷²¹ Anderegg: *Schreibe mir oft!*, S. 15.

⁷²² Gellert: *Praktische Abhandlung von dem guten Geschmacke in Briefen*, S. 111.

⁷²³ Vellusig: *Schriftliche Gespräche*, S. 26.

⁷²⁴ Erasmus von Rotterdam: *De conscribendis epistolis*. In: *Ausgewählte Schriften*. Bd. 8, Hrsg. von Werner Welzig. Übers., eingel. u. mit Anm. vers. von Kurt Smolak. Darmstadt 1980, S. 44.

⁷²⁵ Vgl. Anton: *Authentizität als Fiktion*, S. 8f., Anm. 9.

⁷²⁶ Christian Weise: *Christian Weisens Curiöse Gedancken von Deutschen Brieffen / Wie ein junger Mensch / sonderlich ein zukünftiger Politicus / Die galante Welt wohl vergnüßen soll*. Dreßden 1691, S. 213. Zitiert nach Anton a. a. O., S. 8.

⁷²⁷ Koschorke: *Körperströme und Schriftverkehr*, S. 192.

⁷²⁸ Vgl. ebd.

5.2. Der Brief als geistiges Kommunikationsmedium: Hölderlins Briefkonzeption

Von seiner Aufnahme in die Klosterschule in Denkendorf bis zum endgültigen Ausbruch seiner Geisteskrankheit, also in den zwanzig Jahren von 1784 bis 1804, schreibt Hölderlin regelmäßig viele Briefe.⁷²⁹ Hölderlin betrachtet den Brief von vornherein als ein geeignetes Medium, „einem andern, nahestehenden Menschen sein Innerstes, das, was in ihm »waltet und lebt«, (Brief 137 [=B 137], S. 259, Z. 31) mitzuteilen.“⁷³⁰ Für Hölderlin liegt der eigentliche Sinn des Briefschreibens nicht in der zweckhaften Mitteilung, sondern darin, „ein Wort aus dem Herzen zu sagen“ (B 224, S. 439, Z. 31) oder „[s]ein volles Herz [...] hin[zu]schreiben“. (B 16, S. 34, Z. 37 f.) Hölderlins Auffassung vom Wesen des Briefes folgt somit dem subjektivistischen Briefkonzept seit Gellert.

Die Erforschung des gesamten Corpus der überlieferten Briefe von Hölderlin zeigt gleichwohl, dass fast alle Briefe an andere Adressaten als an seine Schwester, an seine „Herzensfreunde“ und an seine Geliebten von einem zeremoniellen Höflichkeitsstil geprägt sind.⁷³¹ Mit seiner „ängstliche[n], hinter zeremonielle[r] Höflichkeit getarnte[n] Distanz“ gegenüber den Adressaten spielt er eine soziale Rolle „wie die des gehorsamen Sohnes, die des väterlichen älteren Bruders, die des hoffnungsvollen jungen Schriftstellers“.⁷³²

Hölderlin meint, dass das eigentliche Briefwort nur aus „unbefangene[r]“ (B 232, S. 452, Z. 7 f.) oder „ungestörter Seele“ (B 174, S. 335, Z. 17) stamme. Die „unbefangene Seele“ kann sich nur einem „Herzensfreund“ oder einer „Seele, die einem eigen gehört“, mitteilen: „Ich glaube, die Stunde, in der ich Dir schreibe, ist gerade so eine, wie man sie haben muß, um an Herzensfreunde zu schreiben. Es muß uns ein rechtes Bedürfnis werden, sich einer Seele, die einem eigen angehört, mitzuteilen, und ists der Mühe wert, zu schreiben.“ (B 77, S. 129, Z. 16 ff.) Die „unbefangene“ Beziehung zwischen den „Herzensfreunden“ ist von keiner sozialen Rolle geprägt. Stattdessen ist „der Bruder dem Bruder, der Mann dem Mann, die menschliche Seele der menschlichen Seele als Zeuge eines Heiligen und Freudigen so gegenwärtig [...]“. (B 232, S. 451, Z. 35 ff.)

⁷²⁹ Der größte Teil der Briefe von Hölderlin ist leider verloren. Nach heutigem Forschungsstand sind 316 Briefe Hölderlins überliefert, davon entstammen 248 Briefe den Jahren 1745 bis 1804. Aus der Phase seiner geistigen Umnachtung von 1806 bis 1843 sind 65 Briefe erhalten. Vgl. Christiane Löhrs Artikel *Briefe*. In: *Hölderlin-Handbuch*, S. 410-419, hier S. 410.

⁷³⁰ Raabe: *Die Briefe Hölderlins*, S. 1.

⁷³¹ Vgl. Werner Ross: *Hölderlin als Briefschreiber*. In: *Merkur* 18. Hrsg. von Hans Paeschke. Stuttgart 1964, S. 432-445, hier S. 436. „Es war der übliche Höflichkeitsstil der Zeit, gemäßigt zeremoniell, in mittlerer Tonlage, flüssig, gefällig, die Dinge des täglichen Lebens in allgemeinen Wendungen umschreibend. Bildliche Redeweise, Vergleiche, Schilderungen waren tunlichst zu vermeiden, kunstvoller Periodenbau war erwünscht, Antithesen durften funkeln.“ (Ebd.)

⁷³² Ebd.

Im Gegensatz zu der asymmetrischen, hierarchisch-gesellschaftlichen Relation herrscht hier die Symmetrie einer Freundschaftsbeziehung. In der Hölderlin-Zeit war die symmetrische Freundschaftsbeziehung das normative Modell für den Freundschaftskult.⁷³³ Die symmetrische Freundschaftsbeziehung besteht aus gleichberechtigten Individuen, die sich der Kontrolle der Gesellschaft entziehen. Damals gewann die Einsamkeit das „Prädikat des Authentischen“, während die Gesellschaft als „Inbegriff moralischer Falschheit und existenzieller Selbstentfremdung“ betrachtet wurde.⁷³⁴ Beim Freundschaftskult kommt es darauf an, eine intime und vertraute Beziehung zwischen gleichberechtigten Einsamen gegenüber der Entfremdung der unmoralischen Gesellschaft zu stiften. Als Kommunikationsmedium für die Verbindung der Einsamen spielt der Brief eine große Rolle.

Hölderlin war ein Vertreter des zeitgenössischen Freundschaftskults. Im Tübinger Stift begründet Hölderlin mit Christian Ludwig Neuffer (1769-1839) und Rudolf Friedrich Heinrich Magenau (1767-1846) den „Bund“ nach dem Vorbild des Göttinger Hains und Klopstocks.⁷³⁵ An einer Stelle von Hölderlins Brief aus Jena an Neuffer lässt sich sein Freundschaftskult paradigmatisch erkennen: „Ich war nie glücklich durch Liebe, [...] aber ich war oft unaussprechlich glücklich durch Dich [...].“ (B 88, S. 153, Z. 13 ff.) In Briefen an einen Herzensfreund wie Neuffer kann er seine Gefühle, Ängste und Träume unbefangen und ungestört darstellen. Hölderlins Ansicht nach macht die Darstellung des „Individuum[s]“ das Wesen des Briefs an einen Freund aus: „Ich schäme mich, daß ich Dich so mit meinem Unmut plage. Aber wenn ich mit Gewalt von meinem armen Individuum abstrahieren wollte, schrieb’ ich eine Dissertation und keinen Brief.“ (B 109, S. 210, Z. 7 ff.)

Nachdem Neuffer und Magenau das Tübinger Stift im Herbst 1791 verlassen haben, bleibt Hölderlin allein im Kloster zurück. Seither existiert die „güldne[n] Zeit unsers Bundes“ (B 48, S. 86, Z. 24) nur in der Erinnerung. In den nun folgenden regelmäßigen Briefen an seine Freunde wird das Bild der Freundschaft immer aus der Perspektive der Erinnerung gezeichnet:⁷³⁶ „Tausendmal hab’ ich’s mir seit Deinem letzten Brief gesagt, daß Du noch der Alte seiest, nachsichtig und gut bei all’ meinem Undank und meiner Liederlichkeit.“ (A.a.O., S. 85, Z. 4 ff.) „Wär ich doch noch bei Dir, Bruder meiner Seele! Aber so sitz ich zwischen meinen dunklen Wänden, und berechne, wie bettelarm ich bin

⁷³³ Vgl. Ursula Geitner: *Die Sprache der Verstellung. Studien zum rhetorischen und anthropologischen Wissen im 17. und 18. Jahrhundert.* Tübingen 1992, S. 151.

⁷³⁴ Koschorke: *Körperströme und Schriftverkehr*, S. 176.

⁷³⁵ Siehe dazu Betzendörfer: *Hölderlins Studienjahre im Tübinger Stift*, S. 64-125; Raabe: *Die Briefe Hölderlins*, S. 65-78.

⁷³⁶ Vgl. Raabe a. a. O., S. 67.

an Herzensfreude, und bewundre meine Resignation. Du und die holde Gestalt⁷³⁷ erscheinen mir wohl in hellern Stunden.“ (B 51, S. 90, Z. 23 f.) Das Medium Brief überbrückt die physische Trennung der Freunde. Die erinnerte und imaginierte Gegenwart des Freundes wird nun „höher geschätzt als die reale Präsenz neuer Bekanntschaften.“⁷³⁸ Durch das Medium Brief entsteht eine unmittelbare geistige Kommunikation zwischen den Freunden. In der Einbildungskraft erscheint der real getrennte Freund als geistiges Wesen wie die „Seele, die einem eigen angehört“ (B 77, S. 129, Z. 19) oder der „Genius“: „Du hast Recht, Herzensbruder! Dein Genius war mir sehr nahe diese Tage her. In der Tat, ich fühlte das Ewige Deiner Liebe zu mir selten mit solcher Gewißheit und stillen Freude. So gar Dein Wesen hat mir Dein Genius seit einiger Zeit mitgeteilt, wie ich glaube.“ (B 61, S. 102, Z. 2 ff.)

Hölderlin betrachtet die Einsamkeit als Voraussetzung seiner geistigen Beschäftigungen. Er empfindet aber andererseits immer die Einsamkeit als schwer zu tragende Last. Er hat manchmal Angst davor, „in allzugroßer Einsamkeit seine Stimme [zu] verlier[en]“. (B 218, S. 433, Z. 11 f.) Für ihn ist „dies Einsamsein, zu dem ich durch meine Natur bestimmt [bin]“, zugleich „Segen“ und „Fluch“. (B 231, S. 449, Z. 13 f.) Er leidet immer an dem schroffen Widerspruch zwischen „Ich“ und „Welt“. Die „Welt“ bedeutet für ihn die „Gesellschaftswelt im gegenwärtigen Zustand, als die anonyme Macht, der sich der einzelne Mensch in der Selbstbewußtwerdung plötzlich gegenüber sieht“.⁷³⁹ Er betrachtet die Gesellschaft als „Knechtschaft, die von allen Seiten auf unser Herz und unseren Geist in früher Jugend und im Mannesalter hineindringt“. (B 122, S. 231, Z. 22 ff.)

Luhmanns Ansicht nach kann die moderne, funktionsorientierte Gesellschaft für das Individuum nicht „in sich selbst als Ganzes“ vorkommen.⁷⁴⁰ Das Individuum kann somit „nicht mehr durch Inklusion, sondern nur noch durch Exklusion“⁷⁴¹ von der Gesellschaft geprägt werden und kann somit nur außerhalb der Gesellschaft leben. Vor

⁷³⁷ Mit der „holden Gestalt“ meint Adolf Beck Auguste Breuer, die glücklose Braut des begeisterten Revolutionärs Georg Kerners. Hölderlin hat sie im Sommer 1792 in Neuffers Stuttgarter Kreis kennengelernt. Vgl. Adolf Beck: „Die holde Gestalt“. *Zur biographischen Erläuterung zweier Briefe Hölderlins*. In: HJb 7, 1953, S. 54-62. Raabe konstatiert aber aus der Verknüpfung der Anfänge des „Hyperion“, die wohl nicht zufällig in das Jahr 1792, nach der Begegnung mit der „holden Gestalt“ fallen, dass sie aus dem Freundeskreis von Gotthold Friedrich Stäudlin stamme. Vgl. Raabe a. a. O., S. 102 f.

⁷³⁸ Vgl. Löhrs Artikel *Briefe*, S. 414.

⁷³⁹ Raabe: *Die Briefe Hölderlins*, S. 254. Michael Franz weist auf den Zusammenhang zwischen dem Hölderlinschen und dem jüdisch-christlichen Begriff der „Welt“ hin. Im jüdisch-christlichen Gebrauch ist die Welt das „Reich der Heiden“, das schlechthin Gottlose, dessen Wesen in dem Ausdruck ‚die Sünden der Welt‘ zusammengefasst wird“. Vgl. Michael Franz: „nemlich immer jauchzet die Welt / Hinweg von dieser Erde“. ‚Welt‘ und ‚Erde‘ als Kontrastbegriffe in Hölderlins Dichten und Denken. In: HJb 35, 2006-2007, S. 99-119, hier S. 112.

⁷⁴⁰ Luhmann: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Bd.3, S. 158.

⁷⁴¹ Ebd.

diesem strukturellen Hintergrund entsteht die neue Semantik des Verhältnisses zwischen ich und Gesellschaft. Der schroffe Antagonismus zwischen ich und Gesellschaft führt zum Entfremdungsgefühl. Hölderlin empfindet sich häufig „so fremde [...] unter den Menschen“. (B 228, S. 443, Z. 28)

Im einsamen und ruhelosen Leben des Wanderers ist der Brief das einzige Medium, mit den physisch weit entfernten Freunden zu kommunizieren. Der Empfang eines Briefs tröstet ihn in seiner Einsamkeit und bereitet ihm große Freude: „Ich durfte mir kaum die Freude gönnen, die mir Dein lieber Brief gab.“ (B 201, S. 404, Z. 26 f.) „Ich ging, nachdem ich ihn erhalten und gelesen, mit ihm spazieren und wollt' ihn wieder lesen, und behielt ihn dennoch in der Tasche, weil ich ihn auswendig wußte, und überdies zu viel an Dich und Deine treue Zuneigung zu mir dachte, um in der Ordnung ihn wieder zu lesen.“ (B 162, S. 299, Z. 33 ff.) Hölderlin zufolge lässt der Brief die „reinen Töne“ (B 241, S. 467, Z. 35 f.) des Freundes erklingen. Im Brief können die voneinander entfernten Freunde „einander sagen, was in uns ist“. (B 164, S. 303, Z. 25f.) Das Medium Brief ermöglicht somit eine geistigere Kommunikation zwischen den abwesenden „Herzensfreunden“ als jeglicher Umgang zwischen Anwesenden. In seinem Brief an seinen Bruder vom 28. 11. 1798 sagt Hölderlin, dass man das „Ewige“, das die Freunde miteinander bindet, im Brief „feiern“ kann:

Wir müßten uns fremd geworden sein, wenn wir uns nicht durch die Gleichheit unserer Gesinnungen und unserer Natur unendlich und ewig nahe wären; denn wir haben wirklich diesmal länger, als zu irgend einer Zeit, unsere schöne Freundschaft ohne Nahrung gelassen. Aber die Götter, wenn sie schon das Opfer nicht bedürfen, fordern es doch der Ehre wegen. So müssen wir auch der Gottheit, die zwischen mir und Dir ist, doch wieder von Zeit zu Zeit das Opfer bringen; das leichte, reine, daß wir nämlich zu einander sprechen von ihr, daß wir das Ewige, was uns bindet, feiern in den lieben Briefen, die nur darum unter uns so selten sind, weil sie aus dem Herzen und nicht, wie so manches, aus der Feder gehn. Eine lebendige Blume entstehet langsamer, als eine Blume von Taft, und so muß auch ein lebendiges Wort sich lang in unserer Brust bewegen, ehe es zum Vorschein kommt, und kann so haufenweise nicht sich geben, wie die Sachen, die man aus dem Ärmel schüttelt. Ich will damit nicht sagen, als wären unsere Briefe so was Außerordentliches an Gedanken und an Witz und mannigfaltigen Begriffen und Sachen; aber etwas ist darin, was man das Zeichen aller lebendigen Äußerungen nennen darf, das nämlich, daß sie mehr sagen, als es scheint, weil in ihnen ein Herz sich regt, das überhaupt im Leben niemals alles sagen kann, was es sagen möchte. O, Lieber! wann wird man unter uns erkennen, daß die höchste Kraft in ihrer Äußerung zugleich auch die bescheidenste ist [...].

(B 170, S. 319, Z. 29 ff.)

Hölderlin zufolge können die Freunde „in den lieben Briefen“ die „Gottheit“ oder das „Ewige“ in ihren Freundschaften „feiern“, weil die Briefe zwischen den Freunden aus dem „Herzen“ kommen. Hölderlin meint, dass eine „lebendige Blume“, ⁷⁴² also ein „lebendiges Wort“, nicht schneller, sondern „langsamer“ entsteht. Ein „lebendiges Wort“ muss „sich lang in unserer Brust bewegen, ehe es zum Vorschein kommt“, indem man darüber lang und gründlich reflektiert. Diese Stelle entspricht wohl Gellerts Briefkonzeption. Laut Gellerts Formulierung kommt es bei der „freye[n] Nachahmung des Guten Gesprächs“ darauf an, die Mündlichkeit nicht einfach zu imitieren, sondern als schöne schriftliche Artikulationsform nachzubilden. ⁷⁴³ Hölderlin zufolge ist im Brief etwas, „was man das Zeichen aller lebendigen Äußerungen nennen darf“. Auch wenn der Brief „so was Außerordentliches an Gedanken und an Witz und mannigfaltigen Begriffen und Sachen“ nicht ist, kann sich die „höchste Kraft“ gerade im „bescheidenste[n]“ Ausdruck des Briefs offenbaren. Hölderlin betrachtet somit den Brief nicht nur als alltägliche Kommunikationsform, sondern eher als „Form der schriftlichen Alltagspoesie“ ⁷⁴⁴. Der alltägliche und „bescheidenste“ Ausdruck des Briefs ermöglicht einen höheren und geistigeren Austausch. Dieses Briefkonzept reflektiert das Literaturverständnis am Ende des 18. Jahrhunderts: „Literatur als höchstes Medium der Kommunikation.“ ⁷⁴⁵

5.3. Die Funktion der Briefform im Roman *Hyperion*

Hölderlin begann seine Arbeit am *Hyperion*, als er noch Student im Tübinger Stift war. Im Jahr 1794 erschien das *Fragment von Hyperion* als Briefform in Schillers *Thalia*. Ende 1794 / Anfang 1795 entstand die metrische Fassung und der zu ihr gehörende Prosa-Entwurf *Hyperions Jugend* etwa von März bis Mai 1795 als eine in Kapitel gegliederte Rahmenerzählung. Mit der vorletzten Fassung vom August / September bis Dezember 1795 kehrte er wieder zur im *Fragment von Hyperion* gewählten Briefform zurück. Zur

⁷⁴² Das Wort der „Blume“ erscheint als Symbol für das lebendige und dichterische Wort häufig in Hölderlins Gedichten. Vgl. z. B. *Brot und Wein* (KA I, S. 288, V. 90): „Nun, nun müssen dafür Worte, wie Blumen, entstehn.“; *Hälfte des Lebens* (a. a. O., S. 320, V. 8f.): „Weh mir, wo nehm' ich, wenn / Es Winter ist, die Blumen [...]“; *Germanien* (a. a. O., S. 336, V. 70ff.): „Und heimlich, da du träumtest, ließ ich / Am Mittag scheidend dir ein Freundeszeichen, / Die Blume des Mundes zurück [...]“.

⁷⁴³ Vgl. Anita Runge: *Die Briefe Susette Gontards an Friedrich Hölderlin aus brieftheoretischer und briefgeschichtlicher Sicht*. In: HJb 34, 2004-2005, S. 161-174, hier S. 164; Vellusig: *Schriftliche Gespräche*, S. 88.

⁷⁴⁴ Vellusig ebd.

⁷⁴⁵ Löhrs Artikel: *Briefe*, S. 414.

Ostermesse 1797 erschien endlich der erste Band der endgültigen Fassung als Briefroman.

Die endgültige Fassung von *Hyperion* steht in der Tradition der Gattung des Briefromans. Hölderlin las Briefromane wie Rousseaus *La Nouvelle Héloïse* (1761), Goethes *Die Leiden des jungen Werthers* (1774) und Friedrich Bouterweks *Graf Donamar* (1791-93).⁷⁴⁶ Man kann *Hyperion* zu einem von den empfindsamen Briefromanen des 18. Jahrhunderts zählen, die mit Richardsons *Pamela* (1740) oder Rousseaus *Nouvelle Héloïse* einsetzen.⁷⁴⁷ In Hölderlins *Hyperion* wie in den anderen empfindsamen Briefromanen geht es nicht so sehr um ein romanhaft plastisches Geschehen.⁷⁴⁸ Der Protagonist Hyperion als Briefschreiber interessiert sich nicht so sehr für die bloße Darstellung der Leidenschaften oder der inneren Gefühle wie in der empfindsamen Literatur der Zeit, sondern eher für die Darstellung des idealistischen Zusammenhangs aller psychologischen Momente und aller äußeren Geschehen.⁷⁴⁹

Hölderlins *Hyperion* ist nicht durch die natürliche Unmittelbarkeit des Erlebenden wie Goethes *Werther*, sondern durch die mittelbare Selbstreflexion charakterisiert. In Goethes *Werther* schreibt der Protagonist Werther im „Zustand des Leidens“⁷⁵⁰ seine Erlebnisse fast ohne zeitlichen Abstand. Beißner charakterisiert Werthers Brief als „unmittelbare[n] und sofortige[n] Ausdruck seiner noch nicht abgeklungenen Entzückungen, seiner noch in ihm tobenden Verzweiflungen in bedrängender Gegenwart.“⁷⁵¹ In seinem Brief vom 16. Junius 1771, wo seine erste Begegnung mit Lotte auf einem Ball leidenschaftlich geschildert wird, lässt sich der Charakter der Briefe Werthers, also die natürliche Unmittelbarkeit der Selbstaussprache am deutlichsten erkennen. „Im Zustand des Leidens“ schreibt Werther den Glückszustand, dass er einen Walzer mit Lotte tanzte, als ob es in der Gegenwart des Schreibens vor seinen Augen geschehen würde:

Tanzen muß man sie sehen! Siehst du, sie ist so mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele dabei, ihr ganzer Körper eine Harmonie, so sorglos, so unbefangen, als wenn das eigentlich alles wäre, als wenn sie sonst nichts dächte, nichts empfände; und in dem Augenblicke gewiß schwindet alles andere vor ihr.⁷⁵²

Nach dem Gewitter, welches das Tanzvergnügen unterbrochen hatte, , treten Lotte und Werther ans Fenster und genießen gemeinsam die alle erfrischende Natur:

⁷⁴⁶ Vgl. Gaier: *Hölderlin*, S. 113f.

⁷⁴⁷ Vgl. Schmidts Kommentar zu *Hyperion*. In: KA II, S. 940.

⁷⁴⁸ Vgl. ebd.

⁷⁴⁹ Vgl. a. a. O., S. 940f.

⁷⁵⁰ Beißners Kommentar zu *Hyperion*. In: StA III, S. 430.

⁷⁵¹ Ebd.

⁷⁵² Goethe: *Die Leiden des jungen Werthers*. In: HA 6, S. 7-124, hier S. 24.

[...] sie sah gen Himmel und auf mich, ich sah ihr Auge tränenvoll, sie legte ihre Hand auf die meinige und sagte: „Klopstock!“ – Ich erinnerte mich sogleich der herrlichen Ode, die ihr in Gedanken lag, und versank in dem Strome von Empfindungen, den sie in dieser Losung über mich ausgoß. Ich ertrug's nicht, neigte mich auf ihre Hand und küßte sie unter den wonnevollsten Tränen. Und sah nach ihrem Auge wieder – Edler ! hättest du deine Vergötterung in diesem Blicke gesehen, und möcht' ich nun deinen so oft entweihten Namen nie wieder nennen hören!⁷⁵³

Mit dieser empfindsamen Szene bricht der lange Brief plötzlich ab. Die Fortsetzung folgt erst in seinem nächsten Brief vom 19. Junius:

Wo ich neulich mit meiner Erzählung geblieben bin, weiß ich nicht mehr; das weiß ich, daß es zwei Uhr des Nachts war, als ich zu Bette kam, und daß, wenn ich dir hätte vorschwatzen können, statt zu schreiben, ich dich vielleicht bis an den Morgen aufgehalten hätte.⁷⁵⁴

Hier wird ersichtlich, dass Werther „im Zustande des Leidens“ die erste Begegnung mit Lotte ohne distanzierende Reflexion sofort in „seiner noch nicht abgeklungenen Entzückung“ schreibt.

Im Gegensatz zu Werther schreibt Hyperion längst vergangene Erlebnisse „aus dem Abstand vom Leiden“⁷⁵⁵. Der Roman *Hyperion* entsteht durchgängig aus zwei Zeitebenen; „der des Briefschreibens“ zum einen und „der des in den Briefen Berichteten“ zum anderen.⁷⁵⁶ Der Titel des Romans *Hyperion oder der Eremit in Griechenland* zeigt, dass der schreibende Hyperion auf einer höheren Reflexionsebene als der ehemalige Hyperion steht, dessen Geschichte erzählt wird.

In beiden ersten Briefen erinnert sich der schreibende Hyperion als *Eremit in Griechenland* an sein längst vergangenes, gescheitertes Handeln im elegischen Ton wie folgt:

O hätt' ich doch nie gehandelt! um wie manche Hoffnung wär' ich reicher! –
Ja, vergiß nur, daß es Menschen gibt, darbenendes, angefochtenes, tausendfach geärgertes Herz!
(KA II, S. 15)

⁷⁵³ A. a. O., S. 27.

⁷⁵⁴ A. a. O., S. 28.

⁷⁵⁵ Beißners Kommentar zu *Hyperion*. In: StA III, S. 430.

⁷⁵⁶ Michael Knaupp: *Die raum-zeitliche Struktur des Hyperion*. In: *Le pauvre Holterling*. Nr. 8. Blätter zur Frankfurter Ausgabe. Basel 1988, S. 13-16, hier S. 13.

Ich habe nichts, wovon ich sagen möchte, es sei mein eigen.

Fern und tot sind meine Geliebten, und ich vernehme durch keine Stimme von ihnen nichts mehr.

Mein Geschäft auf Erden ist aus. Ich bin voll Willens an die Arbeit gegangen, habe geblutet darüber, und die Welt um keinen Pfennig reicher gemacht.

(Ebd.)

Hier schreibt Hyperion in elegischer Bewegtheit, dass seine „Geliebten“ schon „[f]ern und tot“ seien und dass sein „Geschäft auf Erden“ vorbei sei. Daran ist deutlich zu erkennen, dass es dem schreibenden Hyperion wohl bewusst ist, dass er sich auf einer höheren Reflexionsebene befindet als der frühere Hyperion, der liebte und handelte. In seinen Briefen formuliert Hyperion immer wieder sein ruhig reflektierendes Selbstbewusstsein durch Erzählerkommentare wie „Auf dieser Höhe steh’ ich oft, mein Bellarmin! Aber ein Moment des Besinnens wirft mich herab“ (a. a. O., S. 16), „Oder schau’ ich auf’s Meer hinaus und überdenke mein Leben, sein Steigen und Sinken, seine Seeligkeit, seine Trauer und meine Vergangenheit lautet mir oft, wie ein Saitenspiel, wo der Meister alle Töne durchläuft, und Streit und Einklang mit verborgener Ordnung untereinanderwirft“ (a. a. O., S. 56).

Nach dem langjährigen Experiment mit verschiedenen narrativen Formen hat Hölderlin sich zuletzt für die Briefform entschieden. Der Grund für diese Entscheidung dürfte darin liegen, dass die Briefform eine Liebesbeziehung des Lesers zum Protagonisten Hyperion stiften sollte.

Der erste Satz der Vorrede des ersten Bandes von *Hyperion* lautet: „Ich verspräche gerne diesem Buche die Liebe der Deutschen.“ (KA II, S. 13) Mit diesem Satz redet Hölderlin nicht den Leser im Allgemeinen an, sondern die deutsche „Nation in ihrem historischen Zustand am Ausgang des 18. Jahrhunderts.“⁷⁵⁷ Hier „eröffnet Hölderlin einen Kommunikationsraum, in dem der Partner nicht als ästhetisch rezipierender Leser eines fiktionalen Romantextes angesprochen ist, sondern als Angehöriger eines bestimmten Volkes in einem bestimmten Zeitpunkt, als Partner des Sprechers, der sich Ich nennt und ungeniert als Autor Hölderlin zu erkennen gibt [...]“.⁷⁵⁸

Die berühmte Scheltrede am Ende des zweiten Bandes ist an die Deutschen gerichtet: „Es ist ein hartes Wort und dennoch sag’ ichs, weil es Wahrheit ist: ich kann kein Volk mir denken, das zerrißner wäre, wie die Deutschen. Handwerker siehst Du, aber keine Menschen, Denker, aber keine Menschen, Priester, aber keine Menschen, Herrn und

⁷⁵⁷ Gaier: *Hölderlins 'Hyperion': Compendium, Roman, Rede*. In: HJb 21, 1978-79, S. 88-143, hier S. 88.

⁷⁵⁸ Ebd.

Knechte, Jungen und gesetzte Leute, aber keine Menschen [...].“ (KA II, S. 168) Hier beklagt Hyperion, dass die ursprüngliche Ganzheit der Menschen in der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft verloren ist und somit das Individuum nur in der jeweiligen Teilfunktion (Handwerker, Denker, Priester usw.) besteht.⁷⁵⁹ Die von Hyperion angesprochenen „Deutschen“ sind diejenigen, die unter der Dürftigkeit und Entzweiung der modernen Gesellschaft mit Hyperion gemeinsam leiden und die Wiederherstellung der verlorenen, ursprünglichen Ganzheit der Menschen anstreben.

In der Vorrede von *Hyperion* sagt Hölderlin: „Aber ich fürchte, die einen werden es lesen, wie ein Compendium, und um das *fabula docet* sich zu sehr bekümmern, indes die andern gar zu leicht es nehmen, und beide Teile verstehen es nicht. / Wer bloß an meiner Pflanze riecht, der kennt sie nicht, und wer sie pflückt, bloß, um daran zu lernen, kennt sie auch nicht.“ (KA II, S. 13) Hölderlin zufolge ist sein Text kein „Compendium“, also kein systematisch kurzgefasstes Handbuch, sondern eine lebendige „Pflanze“. Um die lebendige „Pflanze“ zu verstehen, reicht „ein Vermögen der Seele“ (KA II, S. 913) nicht, sondern es braucht die „verschiedenen Vermögen des Menschen“. (Ebd.) Das „bloße Nachdenken“ (KA II, S. 13), nämlich die Lektüre, die bloß eine philosophische Lehre aus dem Text zu „lernen“ sucht, versäumt die ästhetische Qualität des Textes und versteht somit nicht die lebendige „Pflanze“ als Ganzes. Die „leere Lust“ (ebd.), also die nur ästhetische Rezeption, versäumt die intellektuellen Elemente des Textes. Für den Leser von *Hyperion* ist eine höhere Zusammenarbeit ästhetischer und intellektueller Rezeption erforderlich.⁷⁶⁰ Hölderlins Ansicht nach ermöglicht eine Liebe zum Text eine höhere Zusammenarbeit der ästhetischen und intellektuellen Rezeption des Textes. An der Vorrede von *Hyperion* ist zu erkennen, dass „Liebe und Lektüre so eng zusammengehören, daß das eine das andere metaphorisch ersetzen kann“.⁷⁶¹ Die Liebesbeziehung des Lesers zum Text lässt den Leser an den erzählten glücklichen oder unglücklichen Erfahrungen des Protagonisten teilnehmen und die Bedingungen der armseligen modernen Zeit gemeinsam mit dem Antagonisten tief reflektieren.

Im Briefroman *Hyperion* schreibt der Protagonist Hyperion Briefe an seinen deutschen Freund Bellarmin als schweigenden Empfänger. Der Name „Bellarmin“ bedeutet für Hölderlin den „schöne[n] Deutschen“.⁷⁶² Im Roman übernimmt er stellvertretend die Rolle des idealen Lesers. Bellarmin leidet unter den Deutschen wie Hyperion unter den Griechen. Die beiden fühlen sich heimatlos und fremd inmitten ihrer Heimat und hegen

⁷⁵⁹ Vgl. Klinkert: *Literarische Selbstreflexion im Medium der Liebe*, S. 109 f.

⁷⁶⁰ Vgl. Gaier: *Hölderlins 'Hyperion': Compendium, Roman, Rede*, S. 89.

⁷⁶¹ Klinkert: *Literarische Selbstreflexion im Medium der Liebe*, S. 122.

⁷⁶² Wolfgang Binder: *Hölderlins Namenssymbolik*. In: Ders.: *Hölderlin-Aufsätze*. Frankfurt 1970, S. 134-260, hier S. 211.

utopische Hoffnungen für ihr Vaterland.⁷⁶³ Bellarmin könnte, so Binder, ein Fremder unter den Deutschen sein, weil er wie Hyperion eine schöne Seele besitzt, die den Deutschen fehle.⁷⁶⁴ Hyperion nennt seinen gleichgesinnten Freund Bellarmin „Lieber“ oder „lieber Bruder“ und teilt ihm seine Leiden und Hoffnungen mit. Hyperion erwartet, dass Bellarmin seine Briefe nie für das „bloße Nachdenken“ oder für die „leere Lust“ liest, sondern dass er als „lieber Bruder“ sie mit Liebe verstehen will. Mittels der Briefform hofft der Autor Hölderlin, dass der Leser sich in Bellarmin, nämlich den schweigenden Adressaten der Briefe Hyperions, projiziert und sich mit ihm identifiziert, damit er in eine Liebesbeziehung zu dem Protagonisten Hyperion und dem Roman treten kann.

Hyperion nimmt mit seinem Freund Allabanda am Freiheitskampf Griechenlands gegen die Türkei teil, um ein neues Griechenland aufzubauen. Aber der Freiheitskampf scheitert. Seine Soldaten plündern und morden ohne Unterschied Zivilisten und Soldaten. Diotima hat aber schon davor das Scheitern des Freiheitskampfs vorhergesagt: „Du wirst erobern, rief Diotima, und vergessen, wofür? wirst, wenn es hoch kommt, einen Freistaat dir erzwingen und dann sagen, wofür hab’ ich gebaut? ach! es wird verzehrt sein, all’ das schöne Leben, das daselbst sich regen sollte, wird verbraucht sein selbst in dir! Der wilde Kampf wird dich zerreißen, schöne Seele, du wirst altern, seliger Geist!“ (KA II, S. 108) Diotima hat ihm für die Zukunft die Aufgabe gestellt, ihr Volk zu erziehen: „Du wirst Erzieher unsers Volks, du wirst ein großer Mensch sein, hoff ich.“ (KA II, S. 100) Nach dem Scheitern des Freiheitskampfs und nach dem Tod Diotimas versteht Hyperion erst nachträglich Diotimas Worte wirklich. Diotima hat aber auch gewusst, dass sich der Geist durch Scheitern bildet und dass das Scheitern somit eine notwendige Bedingung seiner Aufgabe ist: „Wäre dein Gemüt und deine Tätigkeit so frühe reif geworden, so wäre dein Geist nicht, was er ist; du wärest der denkende Mensch nicht, wärest du nicht der leidende, der gärende Mensch gewesen.“ (KA II, S. 99) Mit dem Erkennen seiner Berufung wird das in der Vorrede gezeigte Ziel des Briefromans, also die „Auflösung der Dissonanzen in einem gewissen Charakter“ (KA II, S. 13), erreicht und somit kann Hyperion seinen langen Weg zur Bildung vollenden. Nun keimen seine „dichterischen Tage“ (KA II, S. 163) und Hyperion beginnt, als „Priester [...] der göttlichen Natur“ (ebd.) und als „Erzieher unsers Volks“, sich erinnernd, seinen Bildungsgang in den Briefen an Bellarmin festzuhalten.⁷⁶⁵

⁷⁶³ Vgl. ebd.

⁷⁶⁴ Vgl. a. a. O., S. 212.

⁷⁶⁵ Ryans Meinung nach „dient“ das Erzählen von Hyperion in seinen Briefen an Bellarmin „in einem gewissen Sinne nur als Vorbereitung, es führt Hyperion bis in den Vorhof seines Dichtertums.“ (Lawrence Ryan: *Hölderlins „Hyperion“: Exzentrische Bahn und Dichterberuf.*

Hölderlin assoziiert den Namen „Bellarmin“ offenbar auch mit dem deutschen Helden Arminius, denn in einem zweiten Entwurf seiner Ode *An Eduard* erwägt er die folgenden Überschriften nacheinander: *An Bellarmin*, *An Arminius* und *An Philokles*.⁷⁶⁶ Der Name „Bellarmin“ enthält somit zugleich drei Bedeutungen, das Schöne („bel“), das Kriegerische („bellum“, „les armes“) und den Deutschen.⁷⁶⁷ Mit der Figur des Arminius, dem kriegerischen Helden, meint Hölderlin einen der heldenhaften Tat fähigen Menschen. Hyperions letzter Brief an Bellarmin endet mit der Formel: „So dacht’ ich. Nächstens mehr.“ (KA II, S. 175) Hier ist zu erkennen, dass der Briefroman „nach seiner Fortsetzung im freien schöpferischen Handeln [verlangt], das, von ihm allererst freigesetzt, ihn zugleich überholt.“⁷⁶⁸ Durch die Briefform wird der Leser aufgefordert, Hyperions Bildungsgang mit Liebe zu verstehen, im Vollzug des Lesens auch sich selbst zu bilden und schließlich zur schöpferischen Tat als Fortsetzung des Lesens bereit zu sein.

5.4. Der Brief und die ästhetische Erziehung

Hölderlins Briefe und der Briefroman *Hyperion* entstanden in dem modernen Kommunikationsraum, in dem sich der Briefschreiber vorwiegend an der inneren Notwendigkeit orientiert, sich als Person dem Empfänger als Person mitzuteilen. Hölderlin betrachtet den Brief nicht nur als alltägliche Kommunikationsform, sondern eher als „Form der schriftlichen Alltagspoesie“, nämlich als höchstes Medium, einen höheren und geistigeren Austausch zwischen abwesenden „Herzensfreunden“ zu ermöglichen. In der endgültigen Fassung von *Hyperion* nimmt Hölderlin die Briefform auf, damit der Leser Hyperions Bildungsweg mit Liebe zu verstehen und im Prozeß des liebevollen Lesens auch sich selbst zu bilden lernt. So gesehen, hängt Hölderlins Briefkonzeption mit seiner Bildungskonzeption eng zusammen.

Neben dem Potential der Briefgattung für den Roman war Hölderlin sich auch ihres Potentials für die Philosophie wohl bewusst. In seinem Brief an Immanuel Niethammer vom 24. Februar 1796 schreibt Hölderlin, dass er mit Schelling „einig, daß neue Ideen am deutlichsten in der Briefform dargestellt werden können.“ (B 118, S. 225, Z. 33 ff.) Diese Wendung dürfte sich darauf beziehen, dass Schelling, der bald darauf einige Tage

Stuttgart 1965, S. 327.) Der Briefschreiber Hyperion sei somit noch nicht Dichter. Die „dichterischen Tage“ würden erst in Hölderlin keimen. Gaier kritisiert mit Recht Ryans Auffassung, indem er die Qualität der „höchsten Poesie“ und die „intellektuelle[n] Selbst-Anschauung des poetischen Geistes“ in Hyperions Briefen anführt. Vgl. Gaier: *Hölderlin*, S. 205 ff.

⁷⁶⁶ Vgl. Jochen Schmidts Kommentar zur Ode *An Eduard*. In: KA I, S. 760 f.

⁷⁶⁷ Vgl. Kurz: *Mittelbarkeit und Vereinigung*, S. 162.

⁷⁶⁸ Kurz a. a.O., S. 161.

im April 1796 in Frankfurt Aufenthalt nahm und dabei sicher mit Hölderlin ein Gespräch hielt, im Jahr 1795 seine *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* veröffentlichte. Hier versucht Schelling, sich mit orthodoxen Theologen über „den damals fast allgemeingeltenden und vielfach gemißbrauchten sogenannten moralischen Beweis von der Existenz Gottes“⁷⁶⁹ auseinanderzusetzen. In der Vorerinnerung seiner Abhandlung erklärt Schelling Folgendes zur Rolle der Briefform für die Philosophie:

Der Verfasser wählte die Briefform, weil er glaubte, seine Ideen in dieser deutlicher als in einer andern Form darstellen zu können: und um Deutlichkeit mußte er hier mehr als irgendwo besorgt zu seyn. Sollte der Vortrag entwöhnten Ohren hier und da zu stark scheinen, so erklärt der Verfasser, daß nur die lebhafteste Ueberzeugung von der Verderblichkeit des bestrittenen Systems ihm diese Stärke gegeben hat.⁷⁷⁰

Schelling zufolge habe er die Briefform zur Darstellung seiner Philosophie gewählt, weil „er glaubte, seine Ideen in dieser deutlicher als in einer andern Form darstellen zu können“. Er sieht den Grund dafür darin, dass die Briefform der philosophischen Argumentation „Stärke“ geben könne. Die „Stärke“, d. h. die Lebendigkeit der philosophischen Argumentation entsteht im Kommunikationsverhältnis zwischen dem Verfasser und seinem Freund, also dem Briefschreiber und dem Adressaten. Ulrich Gaier weist darauf hin, dass die philosophischen Briefe den „im 18. Jahrhundert aufbrechende[n] Widerspruch zwischen den Postulaten einer Allgemeinheit der Vernunft und einer unverwechselbaren Individualität der empirischen Erfahrung“⁷⁷¹ überbrücken. Die Textart, die dem ersten Postulat entspricht, ist der „Traktat als systematisch argumentierende und zu einem allgemein und immer gültigen Ziel führende Abhandlung“.⁷⁷² Dem zweiten Postulat entspricht dagegen der Aphorismus, der „momentane Einsichten ohne Anspruch auf Verbindlichkeit für andere und ohne systematischen Zusammenhang untereinander“⁷⁷³ enthält. Während der Rezipient des Traktats „seine Individualität zugunsten einer Gleichheit des Denkens mit anderen aufzugeben genötigt wird“⁷⁷⁴, bleibt hingegen der Leser des Aphorismus „ein freies Individuum, das die Bemerkung des anderen interessant, tiefsinnig, witzig, fremd,

⁷⁶⁹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*. In: Ders.: *Schellings Werke*. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung. Hrsg. von Manfred Schröter. Erster Hauptband. München 1927, S. 205-265, hier S. 207.

⁷⁷⁰ A. a. O., S. 208.

⁷⁷¹ Ulrich Gaier: *Der philosophische Brief*. In: HJb 34, 2004-2005, S. 180-202, hier S. 184.

⁷⁷² A. a. O., S. 184f.

⁷⁷³ A. a. O., S. 185.

⁷⁷⁴ Ebd.

langweilig finden kann“⁷⁷⁵. Die philosophischen Briefe besitzen gleichzeitig die beiden Charaktere von Traktat und Aphorismus, also von der wissenschaftlichen Abhandlung und der individuellen Bemerkung. Indem sie somit „das Individuelle verallgemeinern und das Allgemeine individualisieren“, versuchen sie „einen *common sense* herzustellen [...], in dem jeder in Vermutung oder Kenntnis der andersartigen Überzeugung des Partners nach einem gemeinsamen Nenner, einer zugrundeliegenden Überzeugung sucht, von der aus der Weg zu den individuellen Ansichten verständlich ist.“⁷⁷⁶ Schelling und Hölderlin dürften wohl wissen, dass die „Stärke“, also die Lebendigkeit der philosophischen Briefe darin liegt, durch die Kommunikation zwischen Briefschreiber und Adressat die Pole von Allgemeinheit und Individualität zu überbrücken.

In seinem Brief an Niethammer vom 24. Februar 1796 skizziert Hölderlin seine Absicht, nach Schillers Vorbild „Neue Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen“ (B 118, S. 225, Z. 27 f.) zu verfassen. Hier sagt Hölderlin Niethammer Dank für seinen „Rat“, dass er sich „vor Abstraktionen hüten“ solle. (A.a.O., Z. 13) Hölderlin zufolge zwingt die Philosophie als „Tyrannin“ (A.a.O., Z. 15) den Menschen in die „Abstraktion“. In seinen *Anmerkungen zur Antigonä* kritisiert Hölderlin an der Philosophie, dass sie nicht die „verschiedenen Vermögen des Menschen“ (KA II, S. 913), sondern nur „ein Vermögen der Seele“ (ebd.), also die „Abstraktion“ als ein Ganzes darstellt.⁷⁷⁷ Im selben Brief an Niethammer verweist Hölderlin darauf, dass das Ziel seiner „philosophischen Briefe“ in der Vereinigung der Getrennten durch die Vermittlung der „intellektualen Anschauung“ oder des „ästhetischen Sinns“ liegt:

In den philosophischen Briefen will ich das Prinzip finden, das mir die Trennungen, in denen wir denken und existieren, erklärt, das aber auch vermögend ist, den Widerstreit verschwinden zu machen, den Widerstreit zwischen dem Subjekt und dem Objekt, zwischen unserem Selbst und der Welt, ja auch zwischen Vernunft und Offenbarung, - theoretisch, in intellektualer Anschauung, ohne daß unsere praktische Vernunft zu Hilfe kommen müßte. Wir bedürfen dafür ästhetischen Sinn, und ich werde meine philosophischen Briefe »Neue Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen« nennen. Auch werde ich darin von der Philosophie auf Poësie und Religion kommen.
(B 118, S. 225, Z. 18 ff.)

Hölderlin will in den „philosophischen Briefen“ versuchen, den Grund der „Trennungen“,

⁷⁷⁵ Ebd.

⁷⁷⁶ Ebd.

⁷⁷⁷ Hier meint Hölderlin die Philosophie in der Tradition der Wolffschen *philosophia rationalis sive logica*, die einen Gegenstand analytisch nach systematischen Prinzipien behandelt. Vgl. Kurz: *Poetische Logik*, S. 94.

also des „Widerstreit[s] zwischen dem Subjekt und dem Objekt, zwischen unserem Selbst und der Welt“, zu erforschen und zugleich die „Trennungen“ oder den „Widerstreit“ aufzuheben. Die Aufhebung der „Trennungen“ kann, so meint Hölderlin, „theoretisch, in intellektueller Anschauung“ geleistet werden. Der Begriff „theoretisch“ leitet sich aus dem griechischen Wort θεωρία (Schau) ab und wurde somit im Sinne des „(inneren) Anschauens“ verwendet.⁷⁷⁸ Der appositionell beigefügte Begriff der „intellektuale[n] Anschauung“ ist das Synonym von θεωρία, also die präreflexive Anschauung des Ganzen. In seinem Aufsatz *Urteil und Sein* argumentiert Hölderlin, dass die Reflexion des Bewusstseins die „Ur-teilung“, also die „ursprüngliche Trennung“ des Subjekts und des Objekts verursacht. (KA II, S. 502) Die „ursprüngliche Trennung“ kann in der „intellektualen Anschauung“ wieder „innigst vereiningt[en]“ werden. (Ebd.) Hölderlins Ansicht nach ist nicht die philosophische Reflexion, sondern die ästhetische und präreflexive Erfahrung fähig, die dunkle Ureinheit des Ganzen zu erfassen. Im fragmentarisch überlieferten Entwurf *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, der, wie schon erwähnt, aus den Diskussionen des Freundeskreises von Hölderlin, Hegel und Schelling entstand und in Hegels Handschrift überliefert ist, wird die „Poesie“ eine „Lehrerin der Menschheit“ genannt, weil sie „am Ende wieder [wird], was sie am Anfang war [...]“. (KA II, S. 576) Deswegen muss auch der Philosoph „eben so viel ästhetische Kraft besitzen, als der Dichter.“ (Ebd.) In seinem Brief an seinen Bruder vom 1. Januar 1799 sagt Hölderlin, dass die Poesie die Menschen vereingt:

Ich will nun sagen, ob ich noch etwas von dem, was ich Dir neulich über Poësie sagen wollte, herausbringen kann. Nicht, wie das Spiel, vereinigte die Poësie die Menschen, sagt' ich; sie vereinigt sie nämlich, wenn sie echt ist und echt wirkt, mit all dem mannigfachen Leid und Glück und Streben und Hoffen und Fürchten, mit all ihren Meinungen und Fehlern, all ihren Tugenden und Ideen, mit allem Großen und Kleinen, das unter Ihnen ist, immer mehr, zu einem lebendigen tausendfach gegliederten innigen Ganzen, denn eben dies soll die Poësie selber sein, und wie die Ursache, so die Wirkung.

(B 173, S. 333, Z. 20 ff.)

Es liegt nahe, dass auch der Brief die hier genannten Attribute der Poesie besitzt. Als Alltagspoesie vereingt der Brief die Menschen „mit all dem mannigfachen Leid und Glück und Streben und Hoffen und Fürchten, mit all ihren Meinungen und Fehlern, all ihren Tugenden und Ideen, mit allem Großen und Kleinen“. Dadurch kann er die Menschen auch, „zu einem lebendigen tausendfach gegliederten innigen

⁷⁷⁸ Vgl. Jochen Schmidts Kommentar zum Brief an Niethammer. In: KA III, S. 842.

„Ganzen“ vereinigend, erhöhen. Gellerts Briefkonzept als „freye Nachahmung des guten Gesprächs“, also die vergegenwärtigende Nachbildung des Gesprächs, ist nichts anderes als Poesie, weil sie kein bloßes Abbild des Gesprächs, sondern eine schöne schriftliche Steigerungsform des Gesprächs ist. Wie andere mimetische Artikulationsformen, z. B. Tanz,⁷⁷⁹ ist der Brief die anmutige, harmonische und unwillkürliche Nachbildung unseres Erlebens.⁷⁸⁰

Die Briefe im Briefroman *Hyperion* sind aber keine Alltagspoesie mehr. Sie sind kunstvoll komponiert und können somit eher als Steigerung der Alltagspoesie betrachtet werden. Oft schreibt Hyperion seinen schönen Traum, indem er mit Begeisterung die alltägliche Welt transzendiert. Am Anfang des Romans, also in seinem zweiten Brief an Bellarmin, stellt Hyperion seine Vision „Eines zu sein mit Allem“ dichterisch „in seliger Selbstvergessenheit“ dar:

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 eherner Schicksal entsagt der Herrschaft, und aus dem Bunde der Wesen schwindet der Tod, und Unzertrennlichkeit und ewige Jugend beseligt, verschönert die Welt. (KA II, S. 16.)

Hier wird die pantheistische Formulierung „Eines zu sein mit Allem“ durch die dreimalige Wiederholung als Anaphora emphatisch gesteigert. Im zweiten Abschnitt wird die „ewige Ruhe“ der ekstatischen Vereinigung mit der Natur durch die schöne und poetische Metapher der „heilige[n] Bergeshöhe“ dargestellt, „wo der Mittag seine Schwüle und der Donner seine Stimme verliert und das kochende Meer der Woge des Kornfelds gleicht“. Im dritten Abschnitt wird die selige Selbstvergessenheit poetisch damit verglichen, dass „die Tugend den zürnenden Harnisch, der Geist des Menschen den Zepter“ weglegt. Durch dieses dichterische Darstellungsmittel praktiziert Hölderlin hier

⁷⁷⁹ „Der gesetzlose Sprung der Freude wird zum Tanz, die ungestaltete Geste zu einer anmuthigen harmonischen Gebärdensprache, die verworrenen Laute der Empfindung entfalten sich, fangen an dem Takt zu gehorchen und sich zum Gesange zu biegen.“ (Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. In: NA 20, S. 409).

⁷⁸⁰ Siehe dazu Vellusig: *Schriftliche Gespräche*, S. 157.

das Prinzip, das er in seiner Skizze zu den „Neuen Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen“ expliziert, indem er den Leser im Brief als Dichtung die Vereinigung „zwischen dem Subjekt und dem Objekt, zwischen unserem Selbst und der Welt“ durch die Vermittlung der ästhetischen Erfahrung begreifen lässt.

Exkurs: *Hyperion* als Bildungsroman?

Der heute weitgehend akzeptierte Terminus des Bildungsromans wurde von Wilhelm Dilthey verbreitet.⁷⁸¹ Mit Dilthey begann die literaturwissenschaftliche Analyse dieser Romanart unter dem Begriff des Bildungsromans.⁷⁸²

In seiner Abhandlung *Das Erlebnis und die Dichtung* definiert Dilthey den Begriff des Bildungsromans „auf der Basis der harmonisierenden organologischen Bildungsidee“.⁷⁸³ Ihm zufolge stelle der Bildungsroman „von dem Wilhelm Meister und dem Hesperus⁷⁸⁴ ab“ die Entwicklung des Protagonisten dar, „wie er in glücklicher Dämmerung in das Leben eintritt, nach verwandten Seelen sucht, der Freundschaft begegnet und der Liebe, wie er nun aber mit den harten Realitäten der Welt in Kampf gerät und so unter mannigfachen Lebenserfahrungen heranreift, sich selber findet und seiner Aufgabe in der Welt gewiß wird.“⁷⁸⁵ Die gattungsspezifische Thematik des Bildungsromans liege somit in der Suche eines jungen Protagonisten nach seiner personalen Identität.

Dilthey sieht den sozialen Hintergrund der Entstehung des Bildungsromans im „Individualismus“ des deutschen Bürgertums, der Staat und Gesellschaft als „fremde Gewalt“ betrachtete.⁷⁸⁶ Er unterscheidet den Bildungsroman vom älteren biographischen Roman wie *Tom Jones* von Henry Fieldings dadurch, dass der Bildungsroman „bewußt und kunstvoll das allgemein Menschliche an einem Lebensverlaufe darstellt.“⁷⁸⁷ Seiner Auffassung nach stehe der Bildungsroman im Zusammenhang mit der von Leibniz begründeten „neuen Psychologie der Entwicklung“, mit dem „Gedanken einer naturgemäßen dem inneren Gang der Seele nachgehenden Erziehung“, die Rousseau in seinem Werk *Emile* programmatisch darstelle, und mit dem „Ideal der Humanität, durch das Lessing und Herder ihr Zeitalter begeistert haben.“⁷⁸⁸ Der Bildungsroman schaue eine „gesetzmäßige Entwicklung [...] im Leben des Individuums“, in der „jede ihrer Stufen [...] einen Eigenwert“ habe und zugleich „Grundlage einer höheren Stufe“ sei.⁷⁸⁹ Infolgedessen machten die „Dissonanzen und Konflikte“ im Leben des Protagonisten, so

⁷⁸¹ Vgl. Jacobs: *Wilhelm Meister und seine Bruder*, S. 84.

⁷⁸² Vgl. Gerhart Mayer: *Der deutsche Bildungsroman. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Stuttgart 1992, S. 18.

⁷⁸³ Ebd.

⁷⁸⁴ *Hesperus, oder 45 Hundsposttage. Eine Biographie* ist ein Roman von Jean Paul, der 1795 in Berlin erschien.

⁷⁸⁵ Wilhelm Dilthey: *Das Erlebnis und die Dichtung, Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*. 8. Aufl. Leipzig / Berlin 1922, S. 393.

⁷⁸⁶ A. a. O., S. 394.

⁷⁸⁷ A. a. O., S. 395.

⁷⁸⁸ Ebd.

⁷⁸⁹ Ebd.

Dilthey, „die notwendigen Durchgangspunkte des Individuums auf seiner Bahn zur Reife und zur Harmonie“ aus.⁷⁹⁰

Dilthey stellt Hölderlins *Hyperion* insofern in die Tradition des deutschen Bildungsromans, als der Roman „unter dem Einfluß Rousseaus in Deutschland aus der Richtung unseres damaligen Geistes auf innere Kultur hervorgegangen“⁷⁹¹ sei. In Hölderlins Formulierung in der Vorrede vom *Fragment von Hyperion*, der Mensch laufe auf der „exzentrische[n] Bahn“ von der „mehr oder weniger reinen Einfalt“ zur „mehr oder weniger vollendeten Bildung“ und die „wesentlichen Richtungen“ der Bahn seien in jedem Individuum „immer gleich“ (KA II, S. 177), lässt sich eine geistige Verwandtschaft zu den damaligen Bildungsromanen deutlich erkennen.

Dilthey betont aber auch gleichzeitig, dass Hölderlins *Hyperion* von den bisherigen Bildungsromanen ganz verschieden sei.⁷⁹² Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahre* als Muster des deutschen Bildungsromans sei eine „Geschichte eines sich zur Tätigkeit bildenden Menschen“.⁷⁹³ In diesem Roman verzichte der Protagonist Wilhelm Meister auf die Entfaltung seiner ursprünglichen Anlage, damit er sich als Bürger in die Gesellschaft eingliedern kann. Die Beschränkung wende sich aber dadurch ins Produktive, dass „gerade das Handeln in Beziehung zu anderen setzt und die so vermittelte Verbindung das Individuum den Möglichkeiten der Menschheit gegenüber offenhält.“⁷⁹⁴

Im Vergleich dazu strebe Hyperions „heroische Natur [...] ins Ganze zu wirken“, finde sich aber schließlich „in ihr eigenes Denken und Dichten zurückgeworfen“.⁷⁹⁵ Im Verlauf der Bildungsgeschichte Hyperions, so Dilthey, scheine „die Kraft des Helden vielmehr zerstört zu werden“⁷⁹⁶. Und die „Verkündung eines künstlerischen Pantheismus“ ende „mit der Flucht vor dem Leben und seinem Leiden“⁷⁹⁷. In seinem Buch *Wilhelm Meister und seine Brüder* weist Jürgen Jacobs darauf hin, dass Hölderlins *Hyperion* insofern von der Grundhaltung des Bildungsromans abweiche, als es im *Hyperion* „nicht um individuelle Selbstverwirklichung, sondern allgemein um die Wiedergewinnung des versunkenen Menschheitsideals“ gehe.⁷⁹⁸ Im Roman *Hyperion* erscheine somit die Vollendung der Bildung des Protagonisten nicht „als Konsequenz aktiver Einordnung in der Gesellschaft“⁷⁹⁹ wie in Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahre*.

⁷⁹⁰ Ebd.

⁷⁹¹ A. a. O., S. 393.

⁷⁹² Vgl. Dilthey: *Das Erlebnis und die Dichtung*, S. 395.

⁷⁹³ A. a. O., S. 394.

⁷⁹⁴ Jacobs: *Wilhelm Meister und seine Bruder*, S. 84.

⁷⁹⁵ Dilthey: *Das Erlebnis und die Dichtung*, S. 394.

⁷⁹⁶ A. a. O., S. 399.

⁷⁹⁷ Ebd.

⁷⁹⁸ Jacobs: *Wilhelm Meister und seine Bruder*, S. 121.

⁷⁹⁹ Ebd.

Im Roman konnte sich Hyperion einer Vollendung seines Bildungsgangs annähern, nämlich der „Auflösung der Dissonanzen in einem gewissen Charakter“ (KA II, S. 13), als er seine Berufung zum „Priester [...] der göttlichen Natur“ (a. a. O., S. 163) und zum „Erzieher unsers Volks“ (ebd.) erkannte und als seine „dichterischen Tage“ (ebd.) in ihm keimten. Indem der Protagonist sich nicht zum sozialen Wesen als Bürger, sondern zum priesterlichen und dichterischen Wesen als Eremit bildet, weicht der Roman radikal von den Bildungskonzepten Wielands, Goethes und Hegels ab.

Hyperions Bildungsgang kann nicht als kontinuierlicher und linearer Reifungsprozess betrachtet werden. Sein Bildungsweg wird vom stetigen Wechsel von Aufschwung und Niederschlag, Rausch und Ernüchterung charakterisiert. Laurence Ryan betrachtet den „Wechsel von ‚Exzentrizität‘ und deren Zurechtweisung, also das ‚Hin und Her zwischen Realem und Idealem, zwischen Darstellung und Reflexion“ als „Motor der Romanentwicklung“.⁸⁰⁰ Im zweiten Brief an Bellarmin im ersten Buch des ersten Bandes erzählt Hyperion, dass er oft auf der Höhe der Vereinigung mit der Natur in „seliger Selbstvergessenheit“ stehe, aber dass „ein Moment des Besinnens“ immer danach ihn herabwerfe. (KA II, S. 16) Bei Hyperion können rauchhafte Erlebnisse wie in der Freundschaft mit Alabanda, in der Liebe mit Diotima und in der Begeisterung des Freiheitskampfes nur momentan dauern. Dem augenblicklichen trunkenen Lebensgefühl folgen immer eine bittere Enttäuschung und eine nüchterne Reflexion.

Wie ich schon oben analysiert habe, wird die dramaturgische Struktur des *Hyperion* von Keplers astronomischem Modell der „exzentrischen Bahn“ bestimmt. Im Roman *Hyperion* ist eine zyklische Struktur zwischen Vereinigung und Entgegensetzung, Annäherung ans Ideal und Entfernung vom Ideal wie in der elliptischen Planetenbahn zu erkennen. Auch mit dieser zyklischen Struktur der Bildung fällt Hyperion aus der Tradition des Bildungsromans heraus, der von der linearen, kontinuierlichen Struktur des Fortschreitens und Reifens charakterisiert wird.

Hölderlins Roman *Hyperion* entstand aus dem Boden des deutschen Bildungsromans. Aus der Zielsetzung der Bildung und aus der Struktur des Romans gesehen, kann *Hyperion* aber nicht in die Kategorie des Bildungsromans eingegliedert werden. Zwar stellt *Hyperion* einen Bildungsprozess des Protagonisten im Roman dar, aber der Modus der Bildung und die Definition des Bildungsziels ist von der Tradition des Bildungsromans dadurch ganz getrennt, dass die Vollendung der Bildung nicht als Einordnung in die bürgerliche Gesellschaft betrachtet wird und der Bildungsprozess als keine kontinuierliche Fortschreitung und Reifung dargestellt wird.

⁸⁰⁰ Lawrence Ryan: *Hyperion oder Der Eremit in Griechenland*. In: *Hölderlin-Handbuch*, S. 176-197, hier S. 196.

6. Liebeskonzeption und Bildungskonzeption in *Hyperion*

6.1. Hölderlins Liebeskonzeption und Diotima

In der Endfassung von *Hyperion* begegnet Hyperion nach seiner Trennung von Alabanda Diotima. Diotima erscheint Hyperion als Inkarnation der vollkommenen Schönheit: „Ich hab’ es einmal gesehn, das Einzige, das meine Seele suchte, und die Vollendung, die wir über die Sterne hinauf entfernen, die wir hinauschieben bis an’s Ende der Zeit, die hab’ ich gegenwärtig gefühlt. Es war da, das Höchste, in diesem Kreise der Menschennatur und der Dinge war es da!“ (KA II, S, 61f.) Hier ist der Einfluss der Schönheitslehre im *Phaidros* von Plato zu erkennen. Im *Phaidros* betrachtet Sokrates die Liebe als Wahnsinn (*mania*). Er unterscheidet die Verrücktheit des bösen Wahns von der Entrücktheit der göttlichen *mania*, die den begeisterten Menschen über die alltägliche irdische Welt erhebt. Zu den göttlich begeisterten Menschen gehören Dichter, Seher und vor allem Liebende. (244A-245C)⁸⁰¹ In seiner Preisrede auf Eros und seinen Seelenmythos vergleicht Sokrates die Seele des göttlich Begeisterten mit einem von zwei Rossen gezogenen Flügelwagen, der vom Geist gelenkt ist. Eines der Rosse ist bescheiden und edel und das Andere wild und begierdehaft. (246A-B) Nach dem Mythos fahren die noch leiblosen Seelen vor ihrer Geburt im Reigen der Götter zum Himmelsgewölbe empor und erblicken da über den äußersten Rand des Weltalls hinweg nur die ewigen Ideen in ihrer reinen Gestalt. (246C-247E) Die Verkörperung der Seele ist die Folge eines ungeschickten Lenkens dieses Flügelwagens der Seele. In Folge des ungeschickten Lenkens stürzt die Seele in die irdischen Menschen, verbindet sich dann mit einem irdischen Körper, wobei sie das vor ihrer Geburt geschehene Drama vergisst. (246C-D) Erst beim Anblick der Geliebten erinnert sich die Seele, wie sie einst vor ihrer Geburt war und was sie verloren hat. Mit dieser Erinnerung gewinnt die Seele wieder ihre verlorenen Flügel und die Schwingkraft und steigt in den Himmel empor. (249E-254E)

Schon in Tübinger Stift hat Hölderlin mit Hegel und anderen Freunden Plato im Original gelesen. Er hat im September 1792 zwei Bände aus der Stiftsbibliothek ausgeliehen.⁸⁰² Beck vermutet, dass sich Hölderlin im Juni 1793 neben Kant besonders mit Plato beschäftigte.⁸⁰³ In seinem Brief an Neuffer vom Juli 1793 erwähnte Hölderlin Sokrates. Im *Phaidros* wurde Sokrates in der schönen Natur, unter einer hochaufragenden Platane am Ilissos von Pan und den Nymphen inspiriert und erzählte göttlich begeistert

⁸⁰¹ Zu der platonischen und neuplatonischen Konzeption des ekstatischen Eros vgl. Helmut Kuhn: *Liebe. Geschichte eines Begriffs*. München 1975, S. 39-56.

⁸⁰² Betzendörfer: *Hölderlins Studienjahre im Tübinger Stift*, S. 30.

⁸⁰³ Vgl. StA VI, S. 617, Anm. 41.

von Eros und dem Seelenmythos:

„Neuffers stille Flamme wird immer herrlicher leuchten, wenn vielleicht mein Strohfeuer längst verrauchet ist; aber dieses vielleicht schreckt mich eben nicht immer, am wenigsten in den Götterstunden, wo ich aus dem Schoße der beseligenden Natur, oder aus dem Platanenhaine am Ilissus zurückkehre, wo ich unter Schülern Platons hingelagert, dem Fluge des Herrlichen nachsah, wie er die dunkeln Fernen der Urwelt durchstreift, oder schwindelnd ihm folgte in die Tiefe der Tiefen, in die entlegensten Enden des Griechenlands, wo die Seele der Welt ihr Leben versendet in die tausend Pulse der Natur, wohin die ausgeströmten Kräfte zurückkehren nach ihrem unermesslichen Kreislauf [...]“

(KA III, B. 61, S. 102, Z. 13ff.)

In der Figur der Diotima sind die entgegengesetzten Attribute „Majestät“ und „Lieblichkeit“, „Größe“ und „Demut“, „Lust“ und „Trauer“ harmonisch eins:

„Da, da ging erst die himmlische Ungefällige in ihrer Majestät und Lieblichkeit hervor; da weht' es oft so bittend und so schmeichelnd, oft, wie ein Göttergebot, von den zarten blühenden Lippen. Und wie das Herz sich regt' in dieser göttlichen Stimme, wie alle Größe und Demut, alle Lust und alle Trauer des Lebens verschönert im Adel dieser Töne erschien!“

(A.a.O., S. 65.)

Hier orientiert sich die Konzeption der Schönheit am Kapitel „Würde“ in Schillers Aufsatz *Über Anmut und Würde*, in dem die Vereinigung von Anmut und Würde, also von der „schönen Seele“ mit der „erhabenen Gesinnung“ als „Idee“ eines vollkommenen Menschens betrachtet wird.⁸⁰⁴ Schon im *Fragment von Hyperion* beschreibt Hölderlin die Schönheit von Melite als Übereinstimmung zwischen Anmut und Würde:

„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 Licht und Duft gewebt, so geistig und zart; über dem Lächeln voll Ruh' und himmlischer Güte thronte mit eines Gottes Majestät ihr großes begeistertes Auge, und wie Wölkchen ums Morgenlicht,

⁸⁰⁴ „So wie die Anmut der Ausdruck einer schönen Seele ist, so ist Würde der Ausdruck einer erhabenen Gesinnung. Es ist dem Menschen zwar aufgegeben, eine innige Übereinstimmung zwischen seinen beiden Naturen zu stiften, immer ein harmonisierendes Ganzes zu sein und mit seiner vollstimmigen ganzen Menschheit zu handeln. Aber diese Charakterschönheit, die reifste Frucht seiner Humanität, ist bloß eine Idee, welcher gemäß zu werden er mit anhaltender Wachsamkeit streben, aber die er bei aller Anstrengung nie ganz erreichen kann.“ (Schiller: *Über Anmut und Würde*. In: NA 20, S. 251-308, hier S. 289.)

wallten im Frühlingswinde die goldnen Locken um ihre Stirne.“

(KA II, S, 180f.)

In Hölderlins Konzeption der Schönheit klingt auch das von Winckelmann begründete Ideal der „edlen Einfalt und stillen Größe“ an.⁸⁰⁵ In seinem Brief an Neuffer im April 1792 verherrlichte Hölderlin die Sanftheit und Güte einer unbekanntes Frau als „Holde[r] Gestalt“, indem er das Winkelmannsche Ideal auf sie überträgt und sie mit den witzigen und rokokohaften Frauen verglich: „Aber dazu [=zum Lachen über Hölderlins weichen Charakter als Dichter (K.O.)] ist Ihre Seele zu sanft und gut. Bei Gott! ich werde sie ewig ehren. Der Adel und die Stille in ihrem Wesen kontrastiert ziemlich zu den Geschöpfen hier u. anderswo, die überall bemerkt, und immer witzig sein, u. ewig nichts als lachen wollen.“ (B. 51, S. 92, Z. 6ff.) Beck sieht in Hölderlins Bild von der unbekanntes Frau eine Ur-Diotima, die sich einige Jahre danach zu Diotima vollendete.⁸⁰⁶

Hyperion fasst auch das Wesen der Schönheit im berühmten Wort des Heraklit als „*ἓν διαφερον εαυτω* (das Eine in sich selber unterschiedne)“ (A.a.O., S. 92.) an. Dieses Wort kannte Hölderlin aus Platos *Symposion*. Dort spricht Plato: „Er [=Heraklit (K.O.)] sagt ja, dass das Eine, wenngleich es auseinander strebe, wieder mit sich zusammenkomme wie die einheitliche Fügung von Bogen und Leier.“ (187a) Plato geht hier auf die Musik ein, in welcher durch Zusammenklang des Auseinanderstrebenden Harmonie geschaffen wird.⁸⁰⁷

Diotimas vollendete Schönheit stillt Hölderlins Leiden nach der Trennung mit Alabanda: „Ach! es war alles geheiligt, verschönert durch ihre Gegenwart.“ (KA II, S. 63.) In ihrer Gegenwart ist Hyperion ganz „glücklich“ (A.a.O., S. 61.) und empfindet große „Freude“. (A.a.O., S. 64.) Im Rückblick erinnert sich der schreibende Hyperion an die Freude seiner vergangenen Liebe und bejaht das Leben wegen des augenblicklichen Glücks dieser Liebe: „Ich war einst glücklich, Bellarmin! Bin ich es nicht noch? Wär' ich es nicht, wenn auch der heilige Moment, wo ich zum erstenmale sie sah, der letzte wäre gewesen?“ (A.a.O., S. 61.) In seiner *Hymne an die Liebe* feiert Hölderlin kosmisch die „Freude“, die die vollkommene Harmonie der Natur hervorbringt:

Froh der süßen Augenweide

⁸⁰⁵ „Die edle Einfalt und stille Größe der griechischen Statuen ist zugleich das wahre Kennzeichen der griechischen Schriften aus den besten Zeiten [...]“ (Johann Joachim Winckelmann: *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst*. In: *Johan Winckelmanns sämtliche Werke* (=WSW). Bd. 1, Hrsg. von Joseph Eiselein. 1965, S. 5-56, hier S. 34, § 88.

⁸⁰⁶ Vgl. Beck: „*Die holde Gestalt*“, S. 54ff.

⁸⁰⁷ Zu Heraklits Formel in *Hyperion* vgl. Schmidts Kommentar zu *Hyperion*. In: KA II, S. 1037f.

Wallen wir auf grüner Flur;
Unser Priestertum ist Freude,
Unser Tempel die Natur; -
Heute soll kein Auge trübe,
Sorge nicht hienieden sein!
Jedes Wesen soll der Liebe,
Frei und froh, wie wir, sich freu'n!
(KA I, S. 141, Z. 1ff.)

Im 18. Jahrhundert war die „Freude“ eine über einen bloßen Affekt hinaussteigende Stimmung. Sie beruhte eher auf „innerer Wahrnehmung der kosmischen, alles verbindenden Harmonie“⁸⁰⁸ wie in Schillers Lied *An die Freude*. Die die Freude hervorbringende vollkommene Schönheit kommt hier der Natur zu („Unser Priestertum ist Freude, / Unser Tempel die Natur“). In der schönen Natur ist „[j]edes Wesen“ mit der „Liebe“ verbunden und empfindet „Freude“.

Für Hyperion ist Diotima eine schöne Verkörperung der göttlichen Natur, die „Eins [...] und Alles“ ist:

„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.“
(A.a.O., S. 62.)⁸⁰⁹

Für Hyperion ist der freudige Augenblick der Liebe zu Diotima das „Gelungenste, Göttlichschönste in der Natur“:

„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! Dahin führen alle Stufen auf der Schwelle des Lebens. Daher kommen wir, dahin gehen wir.“
(A.a.O., S. 64f.)

⁸⁰⁸ Schmidts Kommentar zur *Hymne an die Liebe*. In: KA I, S, 574.

⁸⁰⁹ An der Gleichsetzung der Natur mit Diotima ist auch der Einfluss von Rousseaus *Nouvelle Héloïse* zu erkennen, wo Julie zum Abbild der Natur und zum lebendigen Mittelpunkt aller geselligen Verhältnisse idealisiert wurde. Vgl. dazu Ulrich Gaier: *Diotima, eine synkretistische Gestalt*. In: *Turm-Vorträge. Hölderlin: Christentum und Antike*. Hrsg. von Valérie Lawitschka. Tübingen 1991, S. 141-172, hier S. 145f.

In Diotimas schöner Gestalt ahnt Hyperion eine utopische Zukunft, wo eine vollkommene Harmonie des menschlichen Seins realisiert sein wird:

„Wußtet ihr, was ihr wolltet? Noch weiß ich es nicht, doch ahn' ich es, der neuen Gottheit neues Reich, und eil' ihm zu und ergreife die andern und führe sie mit mir, wie der Strom die Ströme in den Ozean.“

(Ebd.)

Von Spinozas „scientia intuitiva“ ausgehend, setzte Hölderlin in das Zentrum seines Denkens den Begriff der „intellektualen Anschauung“, die ein intuitives Erfassen der mit dem Namen „Natur“ benannten Ganzheit ist. In seinem Brief an Schiller am 4. 9. 1795 wies Hölderlin darauf hin, dass der Streit zwischen Subjekt und Objekt in der intellektuellen Anschauung „ästhetisch“ überwunden werden kann, aber die Versöhnung „theoretisch“ nur „durch die unendliche Annäherung“ erreicht werden kann:

„[...] ich suche zu zeigen, daß die unnachlässliche Forderung, die an jedes System gemacht werden muß, die Vereinigung des Subjekts und Objekts in einem absoluten – Ich oder wie man es nennen will – zwar ästhetisch, in der intellektualen Anschauung, theoretisch aber nur durch eine unendliche Annäherung möglich ist, wie die Annäherung des Quadrats zum Zirkel [...]“.

(B. 105, S. 203, Z. 19ff.)

Nach dem Aufsatz *Über den Unterschied der Dichtarten* müsse dem tragischen Gedicht „Eine intellektuale Anschauung“ zu Grunde liegen, „welche keine andere sein kann, als jene Einigkeit mit allem, was lebt [...]“ (KA II, S, 555.) Die ursprüngliche Empfindung des Lebensganzen ist bei Hölderlin die Quelle der dichterischen Reflexion. Der Anfang seines Aufsatzes *Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes* lautet: „Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ist, wenn er die gemeinschaftliche Seele, die allem gemein und jedem eigen ist, gefühlt [...]“ (KA II, S, 127.) Die Empfindung des Lebensganzen als „intellektuale Anschauung“ ist „nicht stabilisierbar, sondern bleibt auf ekstatische Momente beschränkt“. ⁸¹⁰ Hier „entsteht das Bedürfnis, das diskontinuierliche Erleben geistig zu vermitteln zu einem Kontinuum und zu stabilisieren in einem festen Bewußtsein“. ⁸¹¹ Erst aus der ästhetischen Empfindung des Lebensganzen entsteht der Impuls, die All-einheit geistig realisieren zu wollen, wenn auch die All-

⁸¹⁰ Schmidt: *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik*. Bd. 1, S. 416.

⁸¹¹ Ebd.

Einheit „theoretisch“ nur „durch die unendliche Annäherung“ erreicht werden kann.

In der Vorrede des *Fragments von Hyperion* formuliert Hölderlin den Bildungsprozess, der vom natürlichen Zustand zum höchsten geistigen Zustand führt. Im selben Werk sagt Hyperions Mentor Adamas, dass die „Ahndungen der Kindheit“ im „Geiste des Mannes“ wieder „verblühen“ würden:

„So müssen, fuhr nach einer kleinen Weile der Tiniote fort, die Ahndungen der Kindheit dahin, um als Wahrheit wieder aufzustehen im Geiste des Mannes. So verblühen die schönen jugendlichen Myrten der Vorwelt, die Dichtungen Homers und seiner Zeiten, die Prophezeihungen und Offenbarungen, aber der Keim der in ihnen lag, gehet als reife Furcht hervor im Herbst. Die Einfalt und Unschuld der ersten Zeit erstirbt, daß sie wiederkehre in der vollendeten Bildung, und der heilige Friede des Paradieses gehet unter, daß, was nur Gabe der Natur war, wiederaufblühe, als errungenes Eigentum der Menschheit.“

(KA II, S. 195.)

Hier steht der geschichtsphilosophische Verjüngungsgedanke im Sinne erneuter Wiedergeburt im Zentrum. Die Vorstellung der „Verjüngung“ stammt bei Hölderlin aus der griechischen Vorstellung der „Palingenesie“. Dieser Begriff taucht in seiner Notiz *Palingenesie* auf.⁸¹² Der Begriff der Palingenesie kam erstmals in der älteren Stoa auf, die den ewigen kosmischen Kreislauf erklärte, der sich auflöst und wiederentsteht.⁸¹³ Die Periodizität ist so ein zentraler Aspekt der Palingenesie.⁸¹⁴ In Platons Dialog *Menon* weist Sokrates darauf hin, dass die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Kreislauf von Sterben und Wiederentstehen besteht: „abwechselnd scheidet sie ab, was man Sterben nennt, und lebt dann wieder auf, zugrunde aber geht sie niemals.“ (81 B) Hyperion meint, dass Plato von „Altern und Verjüngen“ lehrt: „Plato, wo er so wunderbar erhaben vom Altern und Verjüngen spricht [...]“ (KA II, S. 35.) Bei seiner Elegie *Menons Klagen um Diotima* kommt es besonders auf den Gedanken der Palingenesie an. Hölderlin singt hier von der „ewigen“ seelischen Vereinigung der Liebenden jenseits des Zeitverlaufs:

⁸¹² Vgl. Hölderlin: *Palingenesie*. In: KA I, Nr 12, S. 426f. Hier äußert Hölderlin den Gedanken der Palingenesie wie folgt: „Aber es wohnt auch ein Gott in dem Menschen daß er Vergangenes und Zukünftiges sieht und wie vom Strom ins Gebirg hinauf an die Quelle lustwandelt er durch Zeiten [...]“ (KA I, S. 427, Z. 8ff.) Zu Hölderlins Konzeption der Palingenesie vgl. Schmidts ausführliche Kommentare zu *Hyperion*. In: KA II, S. 996f. sowie zur ersten Fassung von *Empedokles*, a. a. O., S. 1152-1156.

⁸¹³ Vgl. Schmidts Kommentar zur ersten Fassung von *Empedokles*, a. a. O., S. 1153.

⁸¹⁴ Vgl. ebd.

„Wohl gehen Frühlinge fort, ein Jahr verdrängt das andre, / Wechselnd und streitend, so tost droben vorüber die Zeit / Über sterbendem Haupt, doch nicht vor seligen Augen, / Und den Liebenden ist anderes Leben geschenkt. / Denn sie alle die Tag' und Jahre der Sterne, sie waren / Diotima! um uns innig und ewig vereint;“

(KA I, S. 268, V. 37ff.)

Im Neuen Testament taucht der Gedanke der Palingenesie im Sinne der Wiedergeburt in einer neuen und besseren Welt auf: „Jesus antwortete: »Ich versichere euch: Wenn Gott die Welt erneuert und der Menschensohn auf seinem Herrscherthron Platz nimmt, dann werdet auch ihr, die ihr gefolgt seid, auf zwölf Thronen sitzen und über die zwölf Stämme Israels Gericht halten.«“ (Matth. 19, 28.) Im Brief des Apostels Paulus an Titus steht die Konzeption der Wiedergeburt des Menschen durch die Taufe: „Nein, aus reinem Erbarmen hat er uns gerettet durch das Bad der Taufe – das Bad, in dem wir zu einem neuen Leben geboren wurden, erneuert durch den heiligen Geist.“ (Tit. 3, 5) Auch im Pietismus spielte der Begriff der Wiedergeburt eine zentrale Rolle.

In seiner 1769 erschienenen und im selben Jahr von Lavater ins Deutsche übersetzten Schrift *Palingénésie philosophique ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivans* benutzte Charles Bonnet den Begriff der Palingenesie und Herder übernahm von Bonnet diesen Begriff.⁸¹⁵ Im Jahr 1769 veröffentlichte Herder den Aufsatz *Iduna, oder der Apfel der Verjüngung* in Schillers *Horen*. Den Name *Iduna* wollte Hölderlin als Titel seiner geplanten Zeitschrift verwenden. In seiner 1792 in *Zerstreuten Blättern* erschienenen Abhandlung *Tithon und Aurora* behandelt Herder zwei Arten von Verjüngung, eine individuelle zum einen und eine überindividuelle und gesellschaftliche zum anderen. In seinem Brief an Neuffer im Juli 1794 geht Hölderlin auf Herders Konzeption der individuellen Verjüngung ein, indem er eine Stelle aus Herders *Tithon und Aurora* zitiert:

„Was wir Überleben unsrer selbst nennen, ist bei bessern Seelen nur Schlummer zu neuem Erwachen, eine Abspannung des Bogens zu neuem Gebrauche. So ruhet der Acker, damit er desto reicher trage: so erstirbt der Baum im Winter, damit er im Frühlinge neu sprosse und treibe. [...] Der Genius, der von ihm gewichen schien, kehrt zu rechter Zeit zurück, und mit ihm neue Tätigkeit, Glück und Freude. *Oft ist ein Freund ein solcher Genius!*“

(B. 84, S. 144, Z. 13ff.)

Von der überindividuellen und gesellschaftlichen Verjüngung spricht Herder wie folgt:

⁸¹⁵ Vgl. Schmidts Kommentar zur ersten Fassung von *Empedokles*, a. a. O., S. 1153.

„Nicht nur einzelne Personen überleben sich sondern noch viel mehr und länger, sogenannte politisch-moralische Personen, *Einrichtungen, Verfassungen, Stände, Corporationen*. [...] Wie in der Religion der Priesterstand, so folgen in andern Instituten die mit ihnen verknüpften Stände, jeder seinem lebenden oder todten Institut nach. Man betrachte so manche Einrichtungen, Orden und Kalende der mittleren Zeiten; wenn sie nicht dem Genius der Meinungen zu folgen und sich mit ihm zu verjüngen wußten, so blieben sie entweder am Ufer liegen, oder der Strom trug sie Seelenlos fort [...].“⁸¹⁶

In *Hyperion* übernahm Hölderlin Herders Konzeption der gesellschaftlichen Verjüngung.⁸¹⁷ Am Ende des sogenannten Athenerbriefs verkündigt Hyperion leidenschaftlich die Verjüngung der Menschheit:

„Sie werden kommen, deine Menschen, Natur! Ein verjüngtes Volk wird dich auch wieder verjüngen, und du wirst werden, wie seine Braut und der alte Bund der Geister wird sich erneuen mit dir. / Es wird nur Eine Schönheit sein; und Menschheit und Natur wird sich vereinen in Eine allumfassende Gottheit.“

(KA I, S. 101.)

In *Fragment von Hyperion* symbolisiert der Name Melite die geschichtsphilosophische Palingenesie. Melite leitet sich von dem Namen des griechischen Flusses Meles ab. Nach der Sage sei Homer in einer Grotte am Ufer des Flusses Meles geboren.⁸¹⁸ Im *Fragment von Hyperion* huldigen Hyperion und seine Freunde in dieser Grotte dem Andenken Homers, indem sie ihm ihre Haare opfern. Dabei spielt Melite die Rolle der Priesterin dieser Totenfeier.⁸¹⁹ Wolfgang Binder weist darauf hin, dass der Name Melite die Bedeutung „süß“ (μέλι = der Honig) enthalten könnte und dass man somit das „süße Phantom“ aus dem Name schließen dürfe.⁸²⁰ Melite ist das „süße Phantom“, das an die Größe und die Schönheit des Griechenlands zu Homers Zeiten erinnert. In ihr verjüngt

⁸¹⁶ Herder: *Tithon und Aurora*. In: FHA 8, S. 221-239, hier S. 224f.

⁸¹⁷ Vgl. Schmidts Kommentar zur ersten Fassung von *Empedokles*, S. 1154.

⁸¹⁸ Vgl. Gaier: *Diotima, eine synkretistische Gestalt*, S. 151.

⁸¹⁹ „Es war Gefühl der Vergangenheit; die Totenfeier von allem, was einst da war. / Errötend beugte sich endlich Melite gegen Notara hin, und flüsterte ihm etwas zu. / Notara lächelte, voll Freude über das süße Geschöpf, nahm die Schere, die sie ihm bot, und schnitt sich eine Locke ab. / Ich verstand, was das sollte, und tat stillschweigend dasselbe. / Wem sonst, als dir? rief der Tiniote, indem er seine Locke gegen den Marmor hielt. / Auch die andern gaben, ergriffen von unserem Ernste, ihr Totenopfer. / Melite sammelte das andere zu dem ihrigen, band es zusammen, und legte es an der Büste nieder, indes wir andern wieder die Nänie sangen.“ (KA II, S. 193.)

⁸²⁰ Binder: *Hölderlins Namenssymbolik*, S. 192.

sich diese Größe und Schönheit palingenetisch.⁸²¹

Der Name Diotima erscheint erstmals in *Hyperions Jugend*, niedergeschrieben zwischen April und Juli/August 1795. Im Juli und im August 1795 veröffentlichte Friedrich Schlegel seinen Aufsatz *Über die Diotima* in der *Berlinischen Monatsschrift*.⁸²² In diesem Aufsatz bestätigt er den Status der Sokratischen Diotima als Pristerin und beseitigt somit den Verdacht, dass sie eine Hetäre sei. Ihm zufolge ist sie eine philosophisch gebildete und selbstständige Frau mit einer gesellschaftlich angesehenen Stellung und eine pythagoräische Priesterin, die mit Begeisterung den sterblichen Menschen eine Zukunft prophezeit.⁸²³ Er sieht in Diotima einen lyrischen und musikalischen Charakter. Sie hatte „[d]ie Gabe, die zartesten Laute der Natur innig zu vernehmen und rein mitteilen zu können, [...] das systemlose lyrische Philosophieren [...] im dunklen Gefühl des Richtigen.“⁸²⁴ Sie atmet auch patriotischen Geist. Sie ist „von hoher Vaterlandsliebe beseelt, und sogar fähig [...], derselben ihre Muttergefühle aufzuopfern.“⁸²⁵ Schlegel erkennt endlich in Diotima eine Erscheinung der vollendeten Menschlichkeit. Sie ist, so meint Schlegel, ein „Bild vollendeter Menschlichkeit“, in dem „sich die Anmut einer Aspasia, die Seele einer Sappho, mit hoher Selbständigkeit vermählt [...]“.⁸²⁶ Zwischen der von Schlegel charakterisierten historischen Diotima und Hölderlins Diotima im Roman *Hyperion* ist eine enge Verwandtschaft zu erkennen. Gaier vermutet, dass die Umstellung des Namens der Frauenfigur von Melite auf Diotima mit Schlegels Aufsatz zusammenhängen könnte, da Hölderlin im Frühsommer 1795 sich mit Schlegels Freund Novalis traf und sich auch sonst für Schlegels Arbeiten interessierte.⁸²⁷

Wie Diotima als Sokrates' Lehrerin der Liebe in *Symposion* spricht Hölderlins Diotima mit Begeisterung über die belebende und rettende Liebeslehre in *Hyperions Jugend*, während Melite in *Fragment von Hyperion* nur als sentimentalische und wehmütige Frau erscheint. In *Hyperions Jugend* spricht Hölderlin seine Konzeption von Geselligkeit einer neuen utopischen Gemeinschaft durch den Mund von Diotima aus. Wegen ihres „bunte[n] uneinige[n] Wechsel[s]“, so meinen Diotima und Hyperion, fehle es der modernen Gesellschaft am zwischenmenschlichen Bund:

⁸²¹ Gaier: *Diotima, eine synkretistische Gestalt*, S. 151.

⁸²² Zu Schlegels Aufsatz *Über Diotima* siehe Gaier: *Diotima, eine synkretistische Gestalt*, S. 151ff.

⁸²³ Vgl. Friedrich Schlegel: *Über Diotima*. In: Ders.: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Hrsg. von Ernst Behler, unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner. München/Paderhorn/Wien 1958ff., Bd. 1, Studien des klassischen Altertums. S. 70-115, hier S. 81.

⁸²⁴ A. a. O., S. 97f.

⁸²⁵ A. a. O., S. 88f.

⁸²⁶ A. a. O., S. 115.

⁸²⁷ Vgl. Gaier: *Diotima, eine synkretistische Gestalt*, S. 152.

Mich verfolgt ein bitterer Gedanke, rief sie endlich, ich wag' es kaum, ihn zu sagen, und kann doch von ihm nicht ablassen. Schon manchmal hat er sich mir aufgedrungen, auch heute wieder. Ist es dann wahr – je mehr Menschen, je weniger Freude? – O wie oft ich das fühlen mußte! rief ich, wie oft – es ist unbegreiflich, wie man des Zusammenlaufens nicht müde wird! – Als wüßtest du nicht, erwiderte Diotima, daß der bunteste Wechsel diesen Menschen das Beste dünkt, und diesen finden sie doch untereinander – ihr bunter uneiniger Wechsel, fuhr ich fort, der ist gerade die wahre Gestalt des Übels; ich mag es nicht nachempfinden, wie er mich oft verwirrte, und verzerrte, wie in dem Kriege, den man unter der Larve des Friedens führt, wo man immer das, woran das eigne Herz hängt, vor fremden Pfeilen sichern, wo man so ängstlich jede unschuldige Blöße verhüllen muß [...].

(KA II, S. 242.)

Durch ihren „bunte[n] uneinige[n] Wechsel“, also durch eine stetige Veränderung und Bewegung verschwindet der Menschen vereinigende Bund in der modernen, funktional ausdifferenzierten Gesellschaft. Der moderne Mensch lebt vereinzelt ohne einen zwischenmenschlichen Bund und denkt nur egoistisch an sich. Angesichts der Vereinzelung des Menschen in der Gesellschaft spricht Diotima begeistert von der utopischen Gemeinschaft, wo die Menschen durch Geselligkeit eng verbunden sind:

[I]ch trage ein Bild der Geselligkeit in der Seele; guter Gott! wie viel schöner ists nach diesem Bilde, zusammen zu sein, als einsam! Wenn man nur solcher Dinge sich freute, denk' ich oft, nur solcher, die jedem Menschenherzen lieb und teuer sind, wenn das Heilige, das in allen ist, sich mitteilte durch Rede und Bild und Gesang, wenn in Einer Wahrheit sich alle Gemüter vereinigten, in Einer Schönheit sich alle wiedererkannten, ach! wenn man so Hand in Hand hinaneilte in die Arme des Unendlichen –

(Ebd.)

In der von Diotima gewünschten Gemeinschaft sollen sich alle Teilnehmer „in Einer Wahrheit“ und in „Einer schönheit“ eng vereinigen. Das Medium für die Vereinigung der Menschen sind „Rede und Bild und Gesang“, also ästhetische und poetische Mittel. Diotimas Wunschbild bezieht sich auf Schillers Konzeption des ästhetischen Staats in seinen *Ästhetischen Briefen*.⁸²⁸ Dort zog Schiller dem „ethischen Staat“ den „ästhetischen Staat“ vor. Ihm zufolge „unterwirft“ der „ethische Staat“ den „einzelnen Willen dem allgemeinen“, während der „ästhetische Staat“ den „Willen des Ganzen durch

⁸²⁸ Siehe dazu Gaier: *Hölderlin*, S. 159.

die Natur des Individuums vollzieht“.⁸²⁹ Im „ästhetischen Staat“ führt das „Bedürfnis“ den Menschen „in die Gesellschaft“ und erteilt ihm allein die „Schönheit“ „einen *geselligen Charakter*“.⁸³⁰ Schillers Ansicht nach kann nur die „schöne Mittheilung“ die Harmonie sowohl im Individuum als auch in der Gesellschaft hervorbringen, weil der Mensch „als Individuum und als Gattung zugleich“ die Schönheit genießt.⁸³¹

Diotima zufolge vereinigen sich die Menschen in der kommenden utopischen Gemeinschaft in „Einer Wahrheit“ und erkennen sich alle in „Einer Schönheit“ wieder. Diese Konzeption entspricht Diotimas Lehre über den Eros, bei Plato, wonach man zuerst von der Liebe eines bestimmten schönen Körpers entzündet wird, aber dann die Schönheit bei allen Körper der Menschen für ein und dasselbe hält und zur Einsicht der allgemeinen Idee der Schönheit emporsteigt.

Nach Hölderlins Konzeption kann aber bei aller Vereinigung in „Einer Wahrheit“ der Einzelne seine Individualität bewahren, indem er denjenigen der „Heiligen“ oder der „Heroen“ wählt und verehrt, der „seinem Herzen, seinem Leben am nächsten ist“. In der kommenden Gemeinschaft stimmen die Menschen überein, bewahren aber zugleich ihre Individualität :

wir singen andre Lieder, wir feiern neue Feste, die Feste der Heiligen in allen Zeiten und Orten, der Heroen des Morgen- und Abendlands; da wählt jedes einen aus, der seinem Herzen, seinem Leben am nächsten ist, und nennt ihn, und der herrliche Tote tritt mitten unter uns in der Glorie seiner Taten [...].

(KA II, S. 243.)

In Platons *Symposion* fehlt der Gedanke der Individualität. Eben in dieser Individualitätskonzeption besteht Hölderlins Modernität.

Diotimas Rede über die Geselligkeit in *Hyperions Jugend* hat eine religiöse Dimension der Liebe, die auf das „Hohelied der Liebe“ im ersten Korinther-Brief des Apostels Paulus zurückgreift.⁸³² Im „Hohelied der Liebe“ wird die Liebe als wichtigste und höchste unter allen menschlichen Fähigkeiten gepriesen.⁸³³ Auch wenn die Erkenntnis verschwindet,

⁸²⁹ Vgl. NA 20, S. 410.

⁸³⁰ Ebd.

⁸³¹ A. a. O., S. 411.

⁸³² Vgl. dazu Gaier: *Hölderlin*, S. 161f.

⁸³³ „Wenn ich prophetische Eingebungen habe / und alle himmlischen Geheimnisse weiß / und alle Erkenntnis besitze, / wenn ich einen so starken Glauben habe, / dass ich Berge versetzen kann, / aber ich habe keine Liebe – / dann bin ich nichts.“ (1 Kor. 13, 2.) „Auch wenn alles einmal aufhört – / Glaube, Hoffnung und Liebe nicht. / Diese drei werden immer bleiben; / doch am höchsten steht die

hört die Liebe niemals auf: „Niemand wird die Liebe vergehen. / Prophetische Eingebungen hören einmal auf, / das Reden in Sprachen des Geistes verstummt, / auch die Erkenntnis wird ein Ende nehmen.“⁸³⁴ Die menschliche Erkenntnis ist nur ein „Stückwerk“. Die Anschauung der Wahrheit in der Liebe hebt aber das stückweise Erkennen des Menschen auf: „Denn unser Erkennen ist Stückwerk, / und unser prophetisches Reden ist Stückwerk. / Wenn sich die ganze Wahrheit enthüllen wird, / ist es mit dem Stückwerk vorbei.“⁸³⁵ Diotimas Rede über die Geselligkeit übernimmt Paulus' Konzeption der Liebe und säkularisierte sie zugleich. Das Reich Gottes ist der „selige Friede mit allem, was da ist“ und das „Eine[], dem wir huldigen, nennen wir nicht [...]“. (KA II, S. 243) Kein „Tag“ oder kein „Tempel“, sondern nur „der Einklang unserer Geister, und ihr unendlich Wachstum“ feiert ihn. (Ebd.)

Im „Hohelied der Liebe“ im ersten Korinther-Brief entspricht der Übergang vom stückweisen Erkennen hin zur vollkommenen Anschauung Gottes dem Übergang von der Kindheit hin zur Mannheit: „Einst, als ich noch ein Kind war, / da redete ich wie ein Kind, / ich fühlte und dachte wie ein Kind. / Als ich dann aber erwachsen war, / habe ich die kindlichen Vorstellungen abgelegt. / Jetzt sehen wir nur ein unklares Bild / wie in einem trüben Spiegel; / dann aber schauen wir Gott von Angesicht.“ (1. Kor. 13, 11.) Das Ziel der Endfassung von *Hyperion* ist die Darstellung des Bildungsgangs Hyperions von der Kindheit zur Mannheit. Am Ende, nach der stückweisen „exzentrischen Bahn“, ergreift er seine Berufung als Erzieher seines Volks, als Diotima ihn auf den Weg der Volkserziehung weist: „Du wirst Erzieher unsers Volks, du wirst ein großer Mensch sein, hoff ich.“ (KA II, S. 100.)

Die innige Liebe zwischen Diotima und Hyperion gibt beiden wechselseitig geistige Impulse. Unter dem Einfluss von Hyperions idealistischem Geist entfernt Diotima sich allmählich von der kindlichen und natürlichen Sphäre und gewinnt ein reflexives Bewusstsein. Diotima war eine naive Person, die in einer kindlichen Ruhe und einem natürlichen Frieden lebte. „Unter den Blumen“ war ihr unschuldiges Herz „zu Hause, als wär' es eine von ihnen.“ (KA II, S. 65.) Ihre schöne Seele war „vertraut[er] mit den andern glücklichen Leben, die man seelenlos nennt.“ (KA II, S. 66.) Sie dachte die Welt „wie ein häuslich Leben, wo jedes, ohne gerade dran zu denken, sich in's andre schickt, und wo man sich einander zum Gefallen und zur Freude lebt, weil es eben so vom Herzen kömmt.“ (KA II, S. 67.) Diesen Gedanken Diotimas formuliert Hyperion philosophisch um: „die ewige Schönheit, die Natur leidet keinen Verlust in sich, so wie sie keinen Zusatz

Liebe“. (A. a. O., 13.)

⁸³⁴ A. a. O., 8.

⁸³⁵ A. a. O., 9f.

leidet.“ (Ebd.) Hier ist die Natur als pantheistisches „Eins und Alles“ gemeint. In der unzertrennlichen Alleinheit kann die Natur weder „Verlust“ noch „Zusatz“ in sich leiden. Hyperion meint, dass der Mensch ewig ist und somit keinen Tod kennt, weil er zur alles umfassenden Natur gehört: „Wir glauben, daß wir ewig sind, denn unsere Seele fühlt die Schönheit der Natur.“ (Ebd.) Hyperion erkennt in Diotima die Attribute „bedürfnislos“ und „göttlichgenügsam“ (KAII, S. 68.). Hölderlins Ansicht nach ist die Bedürftigkeit ein Kriterium der Endlichkeit oder des endlichen Menschen.⁸³⁶ Der Gott oder die göttliche Natur existiert als Unendliches nur aus sich selbst und bedarf somit nichts.⁸³⁷ Binder weist darauf hin, dass der Name Dio-tima die Bestandteile Zeus (Gen. Διός) oder Gott und göttlich (divus), und Ehre (τιμή) enthält.⁸³⁸ Als Priesterin der Natur ehrt Diotima die Götter. In *Menons Klagen um Diotima* singt der Dichter, dass er von Diotima gelernt hat, die Götter zu ehren: „Du, die Großes zu sehn, und froher die Götter zu singen, / Schweigend, wie sie, mich einst stille begeisternd gelehrt [...]“ (KA I, S. 270, Z. 85ff.) Und Diotima selbst ist das Wesen, das vom Dichter als Verwirklichung der göttlichen Natur verehrt wird. Diotima ist somit zugleich das Subjekt und das Objekt des Ehrens. Binder wies auch darauf hin, dass Diotima ein geehrtes Sein ist, wie jegliches Sein und Leben in der Natur dieses ist.⁸³⁹ Am Ende ihres letzten Briefs an Hyperion schrieb aber Diotima vor ihrem bevorstehenden Tod: „Zu sein, zu leben, das ist genug, das ist die Ehre der Götter; und darum ist sich alles gleich, was nur ein Leben ist, in der göttlichen Welt, und es gibt in ihr nicht Herren und Knechte. Es leben umeinander die Naturen, wie Liebende; sie haben alles gemein, Geist, Freude und ewige Jugend.“ (KA II, S. 162.) In der göttlichen Natur sind alle Lebewesen miteinander untrennbar verbunden, wie „Liebende“. Die Natur kennt keine Rang- oder Wesensunterschiede, „weil alles Seiende, es sei groß und herrlich oder bescheiden und klein, Manifestation des göttlichen Seins ist.“⁸⁴⁰

Im Gegensatz zu Diotima als Inkarnation göttlicher Natur steht Hyperion für die Sonne. Nach Hesiods *Theogonie* war Hyperion ein Sohn der Gaia (Erde) und des Uranos (Himmel).⁸⁴¹ Er heiratete seine Schwester Thera, die ihm Helios (die Sonne), Eos (die

⁸³⁶ Vgl. Binder: *Hölderlins Namenssymbolik*, S. 195.

⁸³⁷ Vgl. ebd. Nach der Hyperion-Zeit tauchte aber auch bei Hölderlin der Gedanke auf, dass auch die Götter eines Menschen, vor die allem eines Dichters unter Umständen etwas bedürfen, weil sie von selbst „nichts fühlen“ können: „[...] Denn weil / Die Seligsten nichts fühlen von selbst, / Muß wohl, wenn solches zu sagen / Erlaubt ist, in der Götter Namen / Teilnehmend fühlen ein Andrer, / Den brauchen sie [...]“ (Hölderlin: *Der Rhein*, KA I, S. 331, V. 109ff.)

⁸³⁸ Vgl. Binder: *Hölderlins Namenssymbolik*, S. 196.

⁸³⁹ Binder a. a. O., S. 199ff.

⁸⁴⁰ Binder a. a. O., S. 200.

⁸⁴¹ Vgl. Hesiod: *Theogonie*. S. 13, 126ff. Zur mythologischen Deutung der Namenssymbolik von Hyperion vgl. Binder: *Hölderlins Namenssymbolik*, S. 180f.; Schmidts Kommentar zu *Hyperion*. In:

Morgenröte) und Selene (den Mond) gebar. Helios hatte von seinem Vater den Beinamen Hyperionides. (Theog. V. 1011.) Homer verband den Namen Hyperion häufig mit dem des Sonnengottes Helios. (U. a. II. VIII 480; Od. I 8, XII 133.). Darunter erscheint der Vatername Hyperion statt Helios zweimal. (II. XIX 398; Od. I 24.) Hölderlin kannte diesen Gebrauch. Schon in seiner *Hymne an die Freiheit* ist der Sonnengott mit dem Namen Hyperion gemeint: „Wenn ihr Haupt die bleichen Sterne neigen, / Strahlt Hyperion im Heldenlauf –“ (KA I, S. 137, V. 93f.) Die Szene, in welcher der jugendliche Hyperion im Morgendämmern mit seinem Mentor Adamas den Cynthus auf Delos besteigt, spielt auf die Beziehung Hyperions mit dem Sonnengott Apoll an. Nach der Sage wurde Apoll, den man mit Helios gleichsetzte, auf der Insel Delos geboren⁸⁴²:

„Und wie ich neben ihm stand auf den Höhen von Delos, wie das ein Tag war, der mir graute, da ich mit ihm an der Granitwand des Cynthus die alten Marmortreppen hinaufstieg. Hier wohnte der Sonnengott einst, unter den himmlischen Festen, wo ihn, wie goldnes Gewölk, das versammelte Griechenland umglänzte. In Fluten der Freude und Begeisterung warfen hier, wie Achill in den Styx, die griechischen Jünglinge sich, und gingen unüberwindlich, wie der Halbgott, hervor. In den Hainen, in den Tempeln erwachten und tönnten in einander ihre Seelen, und treu bewahrte jeder die entzückenden Akkorde.“

(KA II, S. 22f.)

Der Sonnengott Apoll erschütterte, begeisterte und belebte die griechischen Jüngling mit seinem Lichtstrahl. Die von Apoll begeisterten Seelen „tönnten in einander“ und vereinigten sich in „entzückenden Akkorde[n]“. Als der „alte Sonnengott“ (A.a.O., S. 23) über den Horizont heraufkommt, setzt Adamas Hyperions zukünftige Berufung mit der des Sonnengottes gleich: „Sei, wie dieser! rief mir Adamas zu, ergriff mich bei der Hand und hielt sie dem Gott entgegen [...]“ (A.a.O., S. 23.) Hölderlins Diotima sieht auch die Verkörperung des Sonnengotts in Hyperion: „Ja, ja! [...] dein Namensbruder, der herrliche Hyperion des Himmels ist in dir.“ (A.a.O., S. 83.) Später als Diotima Hyperion die Aufgabe stellt, „Erzieher unseres Volks“ zu werden, vergleicht sie ihn mit dem das „Land der Sterblichkeit“ beleuchtenden und belebenden Sonnengott: Du mußt, wie der Lichtstrahl, herab, wie der allerfrischende Regen, mußt du nieder in's Land der Sterblichkeit, du mußt erleuchten, wie Apoll [...].“ (A.a.O., S. 99.)

Der griechische Name Ὑπερίων ist ein Patronymicum und bedeutet der Sohn des

KA II, S. 965f.

⁸⁴² Vgl. Schmidts Kommentar zu *Hyperion*. a. a. O., S. 982.

Ἵπερος, des Oberen, also des Himmels.⁸⁴³ Die weitverbreitete Deutung des Namens sieht in der Namensendung das Partizipium ἰών von ἰέναι (gehen), so daß der Name entweder aus Ἵπερος und ἰών zusammengesetzt der „wandernde Obere“, oder als Partizipium υπερἰέναι (der „Drüber-hingehende“) verstanden wird. In der Antike war die zweite Deutung die übliche obwohl die beiden Deutungen allerdings sprachlich nicht korrekt sind, weil das ι in Ἵπεριον lang ist.⁸⁴⁴ Hölderlin wird diese Deutung gekannt haben. In seiner *Hymne an die Freiheit*, in der der Name Hyperion zum ersten Mal erscheint, steht die Formulierung „Hyperion im Heldenlauf“. Als Adamas und Hyperion den Gipfel von Cynthus auf Delos erreichten, flog der „alte Sonnengott“ gen Himmel:

„Jetzt kam er herauf in seiner ewigen Jugend, der alte Sonnengott, zufrieden und mühelos, wie immer, flog der unsterbliche Titan mit seinen tausend eignen Freuden herauf, und lächelt' herab auf sein verödet Land, auf seine Tempel, seine Säulen, die das Schicksal vor ihn hingeworfen hatte, wie die dürrn Rosenblätter, die im Vorübergehen ein Kind gedankenlos vom Strauche riß, und auf die Erde säte.“

(KA II, S. 23.)

Als Adamas Hyperions zukünftige Mission mit der des Sonnengotts gleichsetzt, fühlte sich Hyperion, als ob er gen Himmel hinaufsteigen würde:

„[...] und mir war, als trügen uns die Morgenwinde mit sich fort, und brächten uns ins' Geleite des heiligen Wesens, das nun hinaufstieg auf den Gipfel des Himmels, freundlich und groß und wunderbar mit seiner Kraft und seinem Geist die Welt und uns erfüllte.“

(Ebd.)

Die Liebe von Hyperion und Diotima lässt sich auch mit Aristophanes' Mythos über die Liebe von Himmel und Erde im *Symposion* vergleichen. Nach Aristophanes gab es drei Geschlechter der Menschen in der Urzeit: das männliche, das weibliche und das männlich-weibliche, das aus beiden Geschlechtern bestand. (189d-e) Das männliche stammte von der Sonne, das weibliche von der Erde und das männlich-weibliche von dem Mond ab. (190b) Sie besaßen gewaltige Stärke und Kraft und versuchten endlich, die Götter anzugreifen. (Ebd.) Um den Übermut der Menschen zu schwächen, zerschnitt Zeus und die Götter jeden einzelnen Menschen in zwei Teile. (190d -191a) Nachdem nun ihre Form auseinander geschnitten war, sehnte sich eine jede Hälfte nach ihrer anderen

⁸⁴³ Vgl. Binder: *Hölderlins Namenssymbolik*, S. 182; Schmidt a. a. O., S. 965f.

⁸⁴⁴ Vgl. Binder a. a. O., S. 183; Schmidt a. a. O., S. 966.

Hälfte. Alle Männer, die eine Hälfte eines männlich-weiblichen waren, suchten Frauen. Alle Frauen, die eine Hälfte eines weiblichen waren, interessierten sich nicht für Männer sondern nur für Frauen. Alle Männer, die eine Hälfte eines Männlichen waren, freuten sich darüber, mit Männern zusammen zu schlafen und von ihnen umarmt zu werden. (191a–e) In *Hyperion* weisen Hyperion und Diotima auf die Vereinigungskraft der Liebe auf der kosmischen Ebene hin, indem sie den Mythos von Aristophanes im „Symposion“ variieren:

Wir nannten die Erde eine der Blumen des Himmels, und den Himmel nannten wir den unendlichen Garten des Lebens. Wie die Rosen sich mit goldnen Stäubchen erfreuen, sagten wir, so erfreue das heldenmütige Sonnenlicht mit seinen Strahlen die Erde; sie sei ein herrlich lebend Wesen, sagten wir, gleich göttlich, wenn ihr zürnend Feuer oder mildes klares Wasser aus dem Herzen quille, immer glücklich, wenn sie von Tautropfen sich nähre, oder von Gewitterwolken, die sie sich zum Genusse bereite mit Hülfe des Himmels, die immer treuer liebende Hälfte des Sonnengotts, ursprünglich vielleicht inniger mit ihm vereint, dann aber durch ein allwaltend Schicksal geschieden von ihm, damit sie ihn suche, sich nähere, sich entferne und unter Lust und Trauer zur höchsten Schönheit reife.“

(KA II, S. 63.)

Nach Hyperion und Diotima war die Erde ursprünglich mit dem Sonnengott „vereint“, wurde dann aber von ihm getrennt. Als „immer treuer liebende Hälfte“ suche sie ihn, indem sie ihm zugleich nah und fern sei. Das „heldenmütige Sonnenlicht“ erwärme und erfreue mit „seinen Strahlen“ die Erde. Die Erde nähre sich von der „Hülfe des Himmels“, sei es von „Tautropfen“ oder von „Gewitterwolken“, und sei immer glücklich. Hier entspricht der Sonnengott Hyperion und die Erde Diotima. Den Sonnengott charakterisiert das Darüberhingehende und Transzendierende des hohen Geistes. Er kann niemals im gewöhnlichen Dasein Fuß fassen. Er versucht immer, jenseits des Gewöhnlichen zum Idealen, Unendlichen und Vollkommenen hinaufzusteigen. Im Vergleich zur Sonne sind die Kennzeichen der Erde Schweigen und Dulden.⁸⁴⁵ Die Ode *Diotima* beginnt mit dem Vers: „Du schweigst und duldest“. (KA I, S, 197, V. 1.) Diotima als Erde verkörperte die ungebrochene und reflexionslose Harmonie mit sich selbst und mit ihrer Umgebung. Hiermit korrespondiert ihr Verhältnis zur Sprache. Die Sprache entsteht aus der Trennung von Ich und Natur, also aus dem Übergang von der Einheit mit der Natur zu einer begrifflich-reflexiven Distanz. In seiner Reflexion *Urteil und Sein* argumentiert Hölderlin, dass das begriffliche „Urteil“ die „Ur-teilung“, also die

⁸⁴⁵ Vgl. Binder a. a. O., S. 202f.

„ursprüngliche Trennung“, des Subjekts und Objekts ist.⁸⁴⁶ Diotima, die diese „Urteilung“ nicht erfahren hat und somit in der harmonischen Einheit mit sich selbst und ihrer Umgebung lebt, kann nur schweigen oder eine passende Artikulationsweise im Gesang finden:

„Nur, wenn sie sang, erkannte man die liebende Schweigende, die so ungern sich zur Sprache verstand. / Da, da ging erst die himmlische Ungefällige in ihrer Majestät und Lieblichkeit hervor; da weht' es oft so bittend und so schmeichelnd, oft, wie ein Göttergebot, von den zarten blühenden Lippen. Und wie das Herz sich regt' in dieser göttlichen Stimme, wie alle Größe und Demut, alle Lust und alle Trauer des Lebens verschönert im Adel dieser Töne erschien!“

(KA II, S. 65.)

Der musikalischen Metapher des Gesangs kommen hier die Charaktereigenschaften von Einheit und Fülle der lebendigen Erfahrung zu, die die diskursive Sprache unvermeidlich verliert. Und wie wir sahen: Unter dem Einfluß des feurigen und idealistischen Geists von Hyperion als Sonnengott entfernte Diotima sich allmählich von der Sphäre der naiven und natürlichen Harmonie und gewann ein reflexives Bewusstsein. Sie bildete sich somit von einem ruhigen zu einem sprachfähigen Menschen weiter. Die glühende Flamme des idealistischen Geistes von Hyperion verzehrt sie aber andererseits und dies nimmt ihr am Ende das Leben. In ihrem Abschiedsbrief, den sie kurz vor ihrem Tod geschrieben hat, sagte sie:

„Ich will es dir gerade sagen, was ich glaube. Dein Feuer lebt' in mir, dein Geist war in mich übergegangen; aber das hätte schwerlich geschadet, und nur dein Schicksal hat mein neues Leben mir tödlich gemacht. Zu mächtig war mir meine Seele durch dich, sie wäre durch dich auch wieder stille geworden.“

(KA II, S, 161.)

Nach der Trennung mit seinem Mentor Adamas wurde Hyperion von der städtischen Gesellschaft und den gebildeten Leute in Smirna enttäuscht und fiel aus der Einheit der Sozietät heraus. So gewann er eine begrifflich-reflexive Distanz.⁸⁴⁷ Die beiden Trennungen mit Adamas und Allabanda rückten Hyperion von der Sphäre der lebendigen

⁸⁴⁶ Vgl. KA II, S. 502.

⁸⁴⁷ Vgl. Andreas Siekmann: *Die ästhetische Funktion von Sprache, Schweigen und Musik in Hölderlins Hyperion*. In: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. In Zusammenarbeit mit Gerhart von Graevenitz. Hrsg von Richard Brinkmann und Walter Haug. 54. Jahrgang. Stuttgart 1980, S. 47-57, hier S. 51.

und unmittelbaren Erfahrung ab, hin zu der begrifflich-reflexiven Sprache als der Entfremdung der lebendigen Erfahrung.⁸⁴⁸ Hyperion beklagte nun bitter die Angewiesenheit auf die diskursive und reflexive Sprache, die sich erst nach dem Tod von Diotima löste.⁸⁴⁹ Nach der Trennung von Alabanda sagte er: „Nun sprach ich nimmer zu der Blume, du bist meine Schwester! und zu den Quellen, wir sind Eines Geschlechts! Ich gab nun treulich, wie ein Echo, jedem Dinge seinen Namen.“ (KA II, S. 51.)

Nach dem Bruch mit Alabanda begegnet Hyperion Diotima, die die schöne Natur und göttliche Stille verkörperte. Um die stille Schönheit von Diotima ganz zu erfassen, ist die begriffliche Sprache als Medium nicht angemessen: „Ich kann nur hie und da ein Wörtchen von ihr sprechen. Ich muß vergessen, was sie ganz ist, wenn ich von ihr sprechen soll.“⁸⁵⁰ (KA II, S. 69.) Die bevorzugte Form der Kommunikation mit Diotima als stiller Schönheit war nicht die Sprache als Medium der Abstraktion, sondern „Schweigen“, „Gesang“ und „Blick“ als Medium der direkten und körperlichen Interaktion:

Wir sprachen sehr wenig zusammen. Man schämt sich seiner Sprache. Zum Tone möchte man werden und sich vereinen in Einen Himmelgesang.

Wovon auch sollen wir sprechen? Wir sahn nur uns. Von uns zu sprechen, scheuten wir uns.

(KA II, S. 63.)

Während die diskursive Sprache auf der Trennung von Subjekt und Objekt basiert, beseitigt das Medium der kompakten und sprachlosen Interaktion den Abstand von Subjekt und Objekt. Die diskursive Sprache versucht, „mit der eindeutigen Identifizierung und Fixierung die Dinge dingfest zu machen“ und „immer auf etwas Bestimmtes“ zu verweisen.⁸⁵¹ Wegen ihrer Begriffslosigkeit werden die Medien wie „Schweigen“, „Gesang“ und „Blick“ durch die Vieldeutigkeit und Vieldimensionalität geprägt. Die Offenheit solcher Medien befreit den Gegenstand von der eindeutigen und eindimensionalen Bestimmung, ermöglicht die lebendige Erfahrung, erhebt die eigene Person von Diotima zum Leben der Erde: „Wir waren Eine Blume nur, und unsre Seelen

⁸⁴⁸ Vgl. ebd.

⁸⁴⁹ Vgl. ebd.

⁸⁵⁰ In seinem Brief an Neuffer am Ende Juni 1796 schrieb Hölderlin, dass das „Denken und Verstehn“ mit der begrifflichen Sprache gegenüber der natürlichen Schönheit von Susette Gontard kraftlos ist: „Lieber Freund! es gibt ein Wesen auf der Welt, woran mein Geist Jahrtausende verweilen kann und wird, und dann noch sehn, wie schülerhaft all unser Denken und Verstehn vor der Natur sich gegenüber findet.“ (KA III, B. 124, S. 235, Z. 20ff.)

⁸⁵¹ Vgl. Siekmann: *Die ästhetische Funktion von Sprache, Schweigen und Musik in Hölderlins Hyperion*, S. 48.

lebten in einander, wie die Blume, wenn sie liebt, und ihre zarten Freuden im verschloßenen Kelche verbirgt.“ (KA II, S. 71.) Nach dem Tod von Diotima wird solche Liebe zum Rang kosmischer Unendlichkeit erhoben: „Lebendige Töne sind wir, stimmen zusammen in deinem Wohl laut, Natur! Wer reißt den? wer mag die Liebenden scheiden?“ (KA II, S. 174.)

6.2. Liebe als Sympathie und Intimität: Semantik der Liebe im 18. Jahrhundert

Im Roman *Hyperion* ist kein großer Unterschied zwischen Freundschaft und Liebe zu erkennen. Weit entfernt von sexueller Passion, wird die Liebe von Hyperion und Diotima eher als innigste und intimste Freundschaft dargestellt. Dies reflektiert die Liebessemantik „Liebe als Sympathie“ im Deutschland des 18. Jahrhunderts.

In seinem Buch *Liebe als Passion* legt Luhmann eine Untersuchung zum Wandel der Semantik von Liebe in den traditionellen bis zu den modernen Gesellschaftsformen in Europa unter einem systemtheoretischen Gesichtspunkt vor.

Gegen Ende der Restaurationsperiode um etwa 1685 wurde in England die Geschlechtsliebe neu gefasst. Angesichts des zeitgenössischen Sittenverfalls wurde eine gute, einfache, und nützliche Lebensführung von Mann und Frau gelobt, die auf der wechselseitigen Achtung, der Förderung der Interessen des Anderen und der verständnisvollen Freundschaft basiert.⁸⁵² Als Fundament der Ehe erschien der Begriff „mutual love“, der von der sexuell basierten Passion entfernt ist.⁸⁵³ Die Freundschaft trat damit in der Gesellschaft „als Basis von Intimität und als Basis für die Sonderaufgaben der Familie“⁸⁵⁴ auf. Der Code für die Intimität der Liebe wurde von der sexuellen Passion auf die innige Freundschaft als Sympathie umgestellt.

Diese Entwicklung der Liebessemantik betrachtet Luhmann als „angewandte Anthropologie“.⁸⁵⁵ „Die Frau wird als Mensch entdeckt, die Ehe wird demzufolge enthierarchisiert, zugleich wird Anpassung zur Klugheitsregel. Jeder soll zu seinem Glück kommen – mit Hilfe des anderen. Was an Intimität zu erwarten ist, wird aufs Haus bezogen und gewinnt damit hinreichend klare, verständige Konturen.“⁸⁵⁶

Luhmann weist darauf hin, dass sich die gemeineuropäische Struktur der Hausherrschaft zunächst in England verwandelte: „In England – dies hängt damit

⁸⁵² Vgl. Luhmann,; *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt a. M.1994,S. 126f.

⁸⁵³ Vgl. a. a. O., S. 126.

⁸⁵⁴ A. a. O., S. 127.

⁸⁵⁵ Ebd.

⁸⁵⁶ Ebd.

zusammen, daß hier nicht so sehr die gesellschaftliche als vielmehr die häusliche Stellung der Frau vor dem Hintergrund einer religiös-hierarchischen Vorherrschaft des Mannes zum Thema geworden war. Mit durchaus rationalistischen und psychologisch sensiblen Analysen wird in einer ersten Reformbewegung die prinzipielle Gleichheit der Gatten und die Gründung der Ehe auf Liebe, Vernunft und wechselseitige Achtung herausgearbeitet.⁸⁵⁷ Den sonstigen Grund der spezifisch englischen Entwicklung sieht Luhmann im „Vordringen der Geldwirtschaft, insbesondere mit der Einbeziehung von Grundbesitz und Arbeit in die monetäre Integration des Wirtschaftssystems.“⁸⁵⁸ Dadurch waren „[h]äuslich-intime Bindungen“ und „wirtschaftliches Erhaltungs- und Gewinnstreben“ getrennt und somit wurde die „Kombination von persönlichen Bindungen mit Besitzvorstellungen“ als Grundlage der Vorherrschaft des Mannes unmöglich.⁸⁵⁹ Und durch die stärkere strukturelle Differenzierung von Familie und politischer Herrschaft wurde die strukturelle Unterordnung der Frau als ein Kopieren der politischen Hierarchie innerhalb der Familie abgelehnt.⁸⁶⁰

Zuerst proklamierte England die Verbindung von Liebe und Ehe, was dann den Kontinent beeinflusste.⁸⁶¹ In England wurde verlangt, „sich vor der Ehe zu verlieben und erst in der Ehe die Erfahrung der Sexualität einzubeziehen“.⁸⁶² In Frankreich wurde die Aufwertung der Sexualität im 17. Jahrhundert zu einem hochkomplizierten Code der Liebe am Falle der außerehelichen Beziehungen ausgearbeitet. Während die freie sexuelle Beziehung in den höheren Schichten in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts weiter entwickelt wurde, begannen die anderen Länder, auf französische Vorbilder ablehnend zu reagieren.⁸⁶³

In Deutschland, so meint Luhmann, wurde im 18. Jahrhundert ein Interesse an Sexualität durchweg abgelehnt.⁸⁶⁴ Hier blieben die alteuropäischen anthropologischen Vorstellungen beherrschend. Die Problematik der Sexualität wurde nach wie vor im Rahmen der Unterscheidung von Mensch und Tier formuliert. „Dies hängt offensichtlich damit zusammen, daß auch Elemente des alten amor rationis im Konzept der »vernünftigen Liebe« fortgeführt werden und man als unterscheidendes Merkmal des Menschen seine Vernunft hervorhebt“.⁸⁶⁵

⁸⁵⁷ A. a. O., S. 164.

⁸⁵⁸ A. a. O., S. 165.

⁸⁵⁹ Vgl. ebd.

⁸⁶⁰ Vgl. a. a. O., S. 166.

⁸⁶¹ Vgl. a. a. O., S. 144.

⁸⁶² Ebd.

⁸⁶³ Vgl. a. a. O., S. 143.

⁸⁶⁴ Vgl. a. a. O., S. 145.

⁸⁶⁵ Ebd.

Auf der philosophischen Linie wurde im Deutschland des 18. Jahrhunderts oft die Unterscheidung zwischen der geistigen Liebe und der sogenannten tierischen Liebe diskutiert, die stark von Leibniz und Thomasius geprägt wurde.⁸⁶⁶ Leibniz sieht im „Selbstwesen“ ein „Ebenbild der Allwissenheit und Allmacht Gottes“.⁸⁶⁷ Seine Metaphysik basiert auf der „immer schon gegebene[n] Harmonie von Gott, Person und Welt und die darin inbegriffene[n] Affinität zwischen menschlichem und göttlichem Geist“.⁸⁶⁸ In seiner Monadenlehre entwarf er „ein Konzept von Individualität, das ihre Einzigartigkeit und Vervollkommnungsfähigkeit betont“. Er behauptete dann „die Existenz einer inneren, spontanen, ursprünglichen Kraft in jedem Einzelwesen, jeder Monade – Leibniz nennt sie »Seele«.“⁸⁶⁹ Die Seele veranlasst einerseits „ihrer besonderen Natur nach jede Monade zu spezifischer Selbständigkeit“, aber andererseits steht sie „ihrer Form nach in perfekter Übereinstimmung mit allem außerhalb ihrer selbst, mit dem Ganzen des Universums.“⁸⁷⁰ Seiner Monadenlehre entsprechend konzipierte er die Unterscheidung von zwei Arten der Liebe, also „amor concupiscentiae“ und „amor benevolentiae“.⁸⁷¹ Der „amor concupiscentiae“ orientiert sich nur an der eigenen Lust. Der „amor benevolentiae“ richtet sich dagegen auf das Glück der geliebten Personen und hält es für sein eigenes Glück.⁸⁷² Kluckhohn weist darauf hin, dass sich die zwei scheinbar unvereinbaren Überzeugungen bei Leibniz vereinen: „die daß wir alles nur für unser eigenes Wohl tun, und die, daß wir nur dann rein lieben, wenn wir ausschließlich das Wohl des anderen im Auge haben.“⁸⁷³

Die Begriffe „Empfindsamkeit“ und „Zärtlichkeit“ in der deutschen Literatur gehörten zu den „objektiven moralischen Qualitäten der geliebten Person“, weil das Gefühl als „Organ für die Wahrnehmung moralischer Qualitäten“ betrachtet wurde.⁸⁷⁴ „Die Begriffe der Sentimentalität bezeichnen damit nach wie vor die Kontrolle der Vernunft über die Leidenschaften, und sie sind immer noch der alteuropäischen Vorstellung verpflichtet, daß das Objekt die Fähigkeiten spezifiziere. So bleibt für die Sexualität kein anderer Raum als der Bereich tierischer Triebe.“⁸⁷⁵ Luhmann weist auf den heimlichen Bezug

⁸⁶⁶ Vgl. Paul Kluckhohn: *Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik*. 3. unveränderte Auflage, Tübingen 1966, S. 140.

⁸⁶⁷ Vgl. Bollenbeck: *Bildung und Kultur*, S. 114.

⁸⁶⁸ Ebd.

⁸⁶⁹ Ebd.

⁸⁷⁰ Ebd.

⁸⁷¹ Vgl. Kluckhohn: *Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts*, S. 140.

⁸⁷² Vgl. Leibniz: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. erst 1765 veröffentlicht, Livre II Chap. 20. Zitiert nach Kluckhohn: *Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts*, S. 141.

⁸⁷³ Kluckhohn ebd.

⁸⁷⁴ Vgl. ebd.

⁸⁷⁵ Ebd.

zwischen der Aussperrung der Sexualität und der Stratifikation des Gesellschaftssystems hin. „Das vorbehaltlose Einschmelzen der sexuellen Attraktivität in den Liebes-Code hätte der Promiskuität der Stände Tür und Tor geöffnet.“⁸⁷⁶ Wilhelm von Humboldt schreibt in seinem Tagebuch von Juli 1789, wie der „Anblick angestrenzter Körperkraft bei Weibern – vorzüglich niedrigeren Standes“ seine „wollüstige Begier“ reizte.⁸⁷⁷ Erst nach 1789, also nach der „Verstärkung der funktionalen Ausdifferenzierung und zugleich der Neutralisierung der Schichtdifferenzen“ war „die Neuformierung eines Code speziell für Intimbeziehungen unter Einbeziehung der sexuellen Komponente“ möglich.⁸⁷⁸

Luhmanns Ansicht nach entschied die Aufwertung der Sexualität die durch das 18. Jahrhundert hindurch dauernde Konkurrenz von Liebe und Freundschaft zugunsten der Liebe.⁸⁷⁹ Am Anfang des 18. Jahrhunderts widersprach die Stärke der Liebe der der Freundschaft. „Freundschaft hat den entscheidenden Vorteil der besseren zeitlichen und sozialen Generalisierbarkeit. Sie kann Dauer präbendieren und ist auch zwischen Personen möglich, die nicht in sexuelle Beziehungen treten können oder wollen. Sie allein kann soziale Reflexivität auf dem jetzt notwendigen Individualitätsniveau realisieren, während Liebe bei steigenden Ansprüchen an Individualität um so mehr ins Unglück führen muß.“⁸⁸⁰ In diesem Denken erschien der Freundschaftskult in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts und entwickelte sich dann von hier aus zur Intimisierung der Ehe fort.⁸⁸¹ Mit der Aufwertung der Sexualität spielte aber die Freundschaft als wichtiger Faktor der Aufwertung der Liebe eine unerlässliche Rolle: „Die Liebe aber bekommt erst dadurch ein Verdienst, wenn Freundschaft mit ihr in demselben Busen wallt.“⁸⁸² Die Geschlechtsliebe wurde damit zur unentbehrlichen Basis der Veredelung der Seele: „Liebe wird durch die Neigung der Seelen nicht *erlegt*; nur *veredelt*, wenn sie sonst da ist.“⁸⁸³ Freundschaft veredelt Liebe. Die Ehe wurde zur Halt und Dauer gewährenden Form für den Veredelungsprozess.⁸⁸⁴ Wie wir sahen, legte Herder großen Wert auf die Freundschaft als mildere Liebe, die die freie Individualität der Liebenden respektiert und somit den Genuss der Liebe dauerhaft macht.

Mit der Verstärkung der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft wurde die „von ständischen Bindungen nur abstrahierende Vorstellung des Individuums“ inhaltlich

⁸⁷⁶ A. a. O., S. 146.

⁸⁷⁷ Zitiert nach Kluckhohn a. a. O., S. 260, Anm. I.

⁸⁷⁸ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 147.

⁸⁷⁹ Vgl. ebd.

⁸⁸⁰ Ebd.

⁸⁸¹ Vgl. a. a. O., S. 147f.

⁸⁸² K. W. Von Drais: *Drei Vorlesungen über Liebe, Geschlechter und Eheglück, dreien Damen gehalten*. Gotha 1783, S. 14. Zitiert nach Luhmann a. a. O., S. 148.

⁸⁸³ Von Drais a. a. O., S. 22. Zitiert nach Luhmann ebd.

⁸⁸⁴ Luhmann ebd.

angereichert.⁸⁸⁵ Damit wurden „die prägenden Einflüsse von Umwelt, Milieu, Erziehung, Reisen, Freundschaften“ auf das Individuum entdeckt und am Ende des 18. Jahrhunderts wurden in der deutschen Philosophie „jene Radikalformen gefunden, die die Welthaftigkeit des Ich und die Subjektivität der Weltentwürfe behaupten. Erst in dieser philosophischen Anthropologie und der durch sie beeinflussten romantischen Literatur wird die *Konkretheit* und *Einzigartigkeit* des Individuums zum *universalistischen* Prinzip erklärt.“⁸⁸⁶ Die deutsche Romantik schätzte die Aufwertung der Welt durch die wärmere und dauerhaftere Liebe zu einem einzigartigen Menschen hoch. In seinem Roman *Lucinde* formuliert Friedrich Schlegel: „Sie [=die Franzosen (K.O.)] finden das Universum einer in dem anderen, weil sie den Sinn für alles andere verlieren. Nicht so wir. Alles, was wir sonst liebten, lieben wir nun noch wärmer. Der Sinn für die Welt ist uns erst recht aufgegangen.“⁸⁸⁷ In der deutschen Romantik wurde die Liebe zu einem einzigartigen Menschen nicht als Verlieren des Selbst, sondern als neuer Weltaufbau gesehen und deswegen war die wärmere und dauerhaftere Liebe erforderlich.⁸⁸⁸

Aus der Liebe, die die „Personen selbst und ihre Behandlung“ betraf, entstand „eine Art subjektive Welterschließung“.⁸⁸⁹ Die Liebe liegt in ihrem „eigenen Erfahrungsraum“ und somit ließ sich „nicht eine Theorie des Staates oder eine Theorie der Wirtschaft anschließen“.⁸⁹⁰ Die Liebe wurde als „vorbehaltloses Eingehen auf die *Einzigartigkeit* des anderen“ konzipiert.⁸⁹¹ Man suchte aber beim „Eingehen auf die *Einzigartigkeit* des anderen“ das Stabile, das allen Veränderungen des Wesens der Geliebten zu Grunde liegt. Das Stabile ist nämlich die Subjektivität der Geliebten. „Die Subjektivität trägt über den Moment hinaus, weil sie auch jeder Änderung des eigenen Wesens zu Grunde liegt. So kann die Person des anderen, und nur sie, in ihrer dynamischen Stabilität der Liebe Dauer verleihen, und dies speziell dann, wenn sie als Subjekt/Welt-Verhältnis begriffen ist, also allen Wandel schon vorweg in sich einschließt. Die Momenthaftigkeit aller erfüllten Intimität war in ihrer Fatalität bewußt [...]“⁸⁹²

Die Liebe wurde in der Romantik nicht mehr nur als „Herausstellen der körperlichen

⁸⁸⁵ Vgl. a. a. O., S. 167. In der Romanliteratur des 17. Jahrhunderts ist das Fehlen der individuellen Charakterisierung der Liebenden aufgefallen: „In all diesen Formen kommt ein Entdeckungsprozeß in Gang, der auf die Eigengesetzlichkeit der Kunst des Liebens gerichtet und deshalb gerade am Typischen, nicht am Individuellen interessiert ist. Die Romane führen Personen mit Rang und Namen ein – und das genügt ihnen zur Charakterisierung. (A. a. O., S. 65.)

⁸⁸⁶ A. a. O., S. 167.

⁸⁸⁷ Friedrich Schlegel: *Lucinde*. Stuttgart 1975, S. 89. Zitiert nach Luhmann a. a. O., S. 168.

⁸⁸⁸ Vgl. Luhmann a. a. O., Anm. 14.

⁸⁸⁹ Ebd.

⁸⁹⁰ Vgl. ebd.

⁸⁹¹ Vgl. ebd.

⁸⁹² A. a. O., S. 169.

und moralischen Qualitäten“ betrachtet. Die Liebessemantik der Romantik „bezieht sich auf eine Beziehung von individuellem Subjekt und Welt“. ⁸⁹³ Luhmann weist darauf hin, dass es auf die Zeitdimension und Sozialdimension beim neuen Individualitätsprinzip ankam. ⁸⁹⁴ „[J]edenfalls füllt sich allmählich das, was als Welt Individualität konstituiert und als Individualität Welt, mit historischen und sozialpraktischen Bezügen, und erst diese Trias von Verweisungsdimensionen bringt die personale Individualität in ihrer welthaften Einzigartigkeit heraus.“ ⁸⁹⁵ Somit spielte die Liebe neben Erziehung und Geselligkeit eine unerlässliche Rolle bei der persönlichen Selbstverwirklichung: „Die zeitliche Entwicklung sachlicher Einzigartigkeit eines Weltstandpunktes erfordert Einwirkung von Menschen auf Menschen und nimmt diese Entwicklung in sich auf.“ ⁸⁹⁶

6.3. Hyperions Idealisierung der Frau

In Hyperions Idealismus liegt gelegentlich die Gefahr, die Realität und die konkreten Verhältnisse der irdischen Welt zu vergessen und begeistert nach der Sphäre des Idealen und des Unendlichen emporzufliegen. Später, in seinem Brief an Böhlendorff vom 4. 12. 1801, weist Hölderlin darauf hin, dass das allzustarke „Feuer von Himmel“ (B. 237, S. 460, Z. 3.) das begrenzte Leben der irdischen Menschen gefährdet. Die allzu heißen Sonnenstrahlen müssen durch „Junonische Nüchternheit“ (A.a.O., Z. 14f.) gekühlt werden. In Benjamin Hederichs zu Hölderlins Zeit oft benutztem Handbuch *Gründliches Lexicon Mythologicum* wird Juno als Göttin für die Erde bezeichnet und lässt die Junonische Nüchternheit sich als Nüchternheit der Erde dem „Feuer vom Himmel“ und dem „Heiligen Pathos“ gegenüberstellen. ⁸⁹⁷ In der Kosmologie der griechischen Antike gehörte der Kosmos zum gegensätzlichen Ganzen. ⁸⁹⁸

Nach der Überlieferung erklärte Empedokles zuerst, dass der Kosmos aus vier Elementen, also Erde, Wasser, Luft und Feuer, besteht. Hier wird das Ganze aus zwei

⁸⁹³ Vgl. a. a. O., S. 168.

⁸⁹⁴ Vgl. a. a. O., S. 169.

⁸⁹⁵ Ebd.

⁸⁹⁶ Ebd. Mit der Wendung „sachlicher Einzigartigkeit eines Weltstandpunktes“ meint Luhmann die Individualitätskonzeption von Leibniz. „Auch Leibniz bestimmt bereits Individualität durch Weltkorrespondenz, die Korrespondenz wird aber auf Repräsentativität in der *Sachdimension* bezogen (Metapher: Spiegel). Erst im Laufe des 18. Jahrhunderts kommen – darf man sagen: auf Grund von Erfahrungen mit dem neuen Individualitätsprinzip? – *Zeitdimension* und vor allem *Sozialdimension* hinzu.“ (Ebd.)

⁸⁹⁷ Vgl. Hederich: *Gründliches Mythologisches Lexikon*, Artikel: Juno, Sp. 1391ff; Artikel: Jupiter, Sp. 1401ff.

⁸⁹⁸ Vgl. Franz: „*nemlich immer jauchzet die Welt / Hinweg von dieser Erde*“, S. 110.

Gegensatzpaaren konstruiert, nämlich das „Trockene“ der Erde und das „Feuchte“ des Wassers zum einen und das „Kalte“ der Luft und das „Warme“ des Feuers zum anderen.⁸⁹⁹ In *Timaios* betrachtet Plato die „Erde“ und das „Feuer“ als Grundgegensätze.⁹⁰⁰ Die Erde ist elementar und hält ein harmonisches Gleichgewicht mit ihrem elementaren Gegensatz „Feuer“. Die Bibel beginnt mit dem berühmten Satz „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“. Nach den Gesetzen der hebräischen Dichtung wird das gelungene Ganze immer aus zwei gegensätzlichen Hälften konstruiert.⁹⁰¹ Das ist „das Geheimnis auch des sogenannten ‚Parallelismus membrorum‘, der parataktischen Beschreibung eines Sachverhalts durch zwei komplementäre Formulierungen.“⁹⁰² Der Londoner Bischof Robert Lowth hat diese Formulierungsweise der hebräischen Poesie in seinem berühmten Buch über die „sacra poesis Hebraeorum“ bekannt gemacht. Sein Buch wurde im Stift zu Hölderlins Zeiten viel gelesen.⁹⁰³ In seiner *Magisterspecimina Parallele zwischen Salomons Sprüchwortern und Hesiods Werken und Tagen* ging Hölderlin auf den „Parallelismus“ der Ausdrucksweise der hebräischen Poesie ein.⁹⁰⁴ Im ersten Satz der Bibel „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ schlägt sich der Gedanke der hebräischen Poesie über die harmonische Komplementarität nieder. Himmel und Erde komplementieren sich harmonisch und halten so ein perfektes Gleichgewicht ein.⁹⁰⁵ In diesem Punkt stimmt der jüdisch-christliche Schöpferglaube mit der griechischen Kosmologie überein.⁹⁰⁶

Diotima, als Verkörperung der Erde, bemerkt die Gefahr, die in der Begeisterung von Hyperion als Sonnengott lauert, und versucht, seine feurige und trunkene Begeisterung mit dem „Schatten der Erde“ zu kühlen. Sie kritisiert, dass Hyperions begeisterte Gedanken manchmal die Realität der irdischen Welt vergaßen: „Reißen sie [=Hyperions Gedanken (K.O.)] wieder aus in die Luft? erwiderte meine Diotima. Du mußt ihnen Blei an die Flügel binden, oder ich will sie an einen Faden knüpfen, wie der Knabe den fliegenden Drachen, daß sie uns nicht gehen.“ (KA II, S. 76.) Hyperion neigt dazu, sein Ideal auf seine Freunde zu projizieren und über die Diskrepanz zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit zu klagen. Diotima tadelte diese allzu idealistische Neigung Hyperions:

„Siehest du nun auch, warum der kleinste Zweifel über Alabanda zur Verzweiflung werden muß“

⁸⁹⁹ Vgl. ebd.

⁹⁰⁰ Plato: *Timaios*, 31 B. Vgl. Franz ebd.

⁹⁰¹ Vgl. Franz a. a. O., S. 109.

⁹⁰² Ebd.

⁹⁰³ Vgl. ebd.

⁹⁰⁴ Vgl. KA II, S. 468f.

⁹⁰⁵ Vgl. Franz: „nemlich immer jauchzet die Welt / Hinweg von dieser Erde“, S. 110.

⁹⁰⁶ Vgl. ebd.

in dir? warum du ihn verstießest, weil er nur nicht gar ein Gott war? / Du wolltest keine Menschen, glaube mir, du wolltest eine Welt. Den Verlust von allen goldenen Jahrhunderten, so wie du sie, zusammengedrängt in Einen glücklichen Moment, empfandest, den Geist von allen Geistern besserer Zeit, die Kraft von allen Kräften der Heroen, die sollte dir ein Einzelner, ein Mensch ersetzen!“
(KA II, S. 77)

Hyperion idealisiert allzu sehr den Charakter von Allabanda, deswegen führt der „kleinste Zweifel“ zur Verneinung seiner ganzen Persönlichkeit. Diotimas Ansicht nach will Hyperion eigentlich „keine Menschen“, sondern nur „eine Welt“. In der Gegenwart seines Freundes vermeint er den „Geist von allen Geistern besserer Zeit“ zu begreifen und vergißt so die Wirklichkeit. Weil die Diskrepanz zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit so groß ist, wechselt die Stimmung in ihm „so schrecklich [zwischen] Freude und Leid“. (Ebd.) Er wird „in Einem Tage siebzimal vom Himmel auf die Erde geworfen“. (Ebd.) Diotimas Formulierung „weil du alles hast und nichts“ (ebd.) erklärt gut den Grund für das Leiden von Hyperion. Nur „in den schönen Träumen“ (ebd.) hat er alles wie „ein Gott“ (Ebd.). Aber „am Tage“ (ebd.), also in der irdischen Wirklichkeit, hat er nichts Bestimmtes.

Auch in Diotima sieht Hyperion oft über die Wirklichkeit hinaus nur das Bild phantasierter Wunscherfüllungen. Schon vor der Begegnung mit Diotima erträumt sich Hyperion ein „weibliches Gegenbild“⁹⁰⁷ gegenüber den rokokohaften Gebildeten der Stadt: „Schon damals kannt’ ich dich, schon damals blicktest du, wie ein Genius, aus Wolken mich an, du, die mir einst im Frieden der Schönheit, aus der trüben Woge der Welt stieg!“ (KA II, S. 31) Auf die wirkliche Diotima projiziert Hyperion ein idealisiertes weibliches Bild als Vervollkommnung der Natur. Als idealisiertes Bild verkörpert Diotima die von Hyperion gesuchte Bedeutung, um die Bedürftigkeit seines Daseins auszufüllen.⁹⁰⁸ Diotima tadelt Hyperions Idealisierung einer Frau und versucht, Hyperions idealistische Flamme abzukühlen. Als Hyperion sie bis zum „Losungswort“ für die „Menschheit“ idealisiert, ist sie betroffen und warnt vor seiner schwärmerischen Projektion eines Ideals in ein reales Mädchen:

Sie war betroffen, verwirrt.

Und an mir, rief sie, an mir will sich Hyperion halten? ja, ich wünsch’ es, jetzt zum erstenmale wünsch’ ich, mehr zu sein, denn nur ein sterblich Mädchen. Aber ich bin dir, was ich sein kann.

⁹⁰⁷ Marlies Janz: *Hölderlins Flamme – Zur Bildwerdung der Frau im 'Hyperion'*. In: HJb 22, 1980-1981, S. 122-142, hier S. 125.

⁹⁰⁸ Vgl. Janz a. a. O., S. 127.

O so bist du ja mir Alles, rief ich!

Alles? böser Heuchler! und die Menschheit, die du doch am Ende einzig liebst?

Die Menschheit? sagt' ich; ich wollte, die Menschheit machte Diotima zum Losungswort und malt' in ihre Paniere dein Bild, und spräche: heute soll das Göttliche siegen! Engel des Himmels! das müßt' ein Tag sein!

Geh. rief sie, geh [...].

(KA II, S. 78)

Hölderlin selbst, als Person, hatte die Neigung, sein Ideal in eine reale Frau zu projizieren. Er war sich aber auch seiner Neigung wohl bewusst. In seinem Brief an Neuffer vom 19. Januar 1795 schreibt er über seine Idealisierung von Elise Lebret wie folgt:

„Ich sagte Dir noch vor meiner Abreise, wenn ich mich recht erinnere, daß ich mit dem guten Kinde manche frohe Stunde gehabt, auch freilich manche bittre, daß ich aber, so wie ich sie näher hätte kennen lernen eine engere Verbindung nie hätte wünschen können. Ich hab' ihr vor kurzem noch geschrieben, so wie man aber in der Welt manche Briefe schreibt. Guter Gott! es waren selige Tage, da ich, ohne sie zu kennen, mein Ideal in sie übertrug, und über meine Unwürdigkeit trauerte. Könnten wir doch ewig jugendlich bleiben.“

(B. 94. S. 174, Z. 1ff.)

Hier meint Hölderlin, die Neigung zur Idealisierung einer Frau sei charakteristisch für die Jugend. Diese Neigung währte aber bei ihm noch über die Jugend hinaus. Ein halbes Jahr später nach der Ankunft im Haus der Bankiersfamilie Gontards schildert Hölderlin die idealisierte Schönheit der Hausherrin Susette Gontard wie folgt:

„Lieber Freund! es gibt ein Wesen auf der Welt, woran mein Geist Jahrtausende verweilen kann und wird, und dann noch sehn, wie schülerhaft all unser Denken und Verstehen vor der Natur sich gegenüber findet. Lieblichkeit und Hoheit, und Ruh und Leben, u. Geist und Gemüt und Gestalt ist Ein seliges Eins in diesem Wesen.“⁹⁰⁹

(B. 124, S. 235, Z. 20ff.)

⁹⁰⁹ In seinem Brief an Neuffer vom 16. 2. 1797 wiederholt Hölderlin eine sehr ähnliche Formulierung von Susettes Schönheit: „Sie ist schön, wie Engel. Ein zartes geistiges himmlischreizendes Gesicht! Ach! ich könnte ein Jahrtausend lang in seliger Betrachtung mich und alles vergessen, bei ihr, so unerschöpflich reich ist diese anspruchlose stille Seele in diesem Bilde! Majestät und Zärtlichkeit, und Fröhlichkeit und Ernst, und süßes Spiel und hohe Trauer und Leben und Geist alles ist in und an ihr zu Einem göttlichen Ganzen vereint.“ (B. 137, S. 259, Z. 37ff.)

Er spricht dann über die Verjüngung und die Stärkung seiner elenden Seele durch Susettes ideale Schönheit:

„Du weißt ja, wie ich war, wie mir gewöhnliches entleidet war, weißt ja, wie ich ohne Glauben lebte, wie ich so karg geworden war mit meinem Herzen, und darum so elend; konnt' ich werden, wie ich jetzt bin, froh, wie ein Adler, wenn mir nicht dies, dies Eine erscheinen wäre, und mir das Leben, das mir nichts mehr wert war, verjüngt, gestärkt, erheitert, verherrlicht hätte, mit seinem Frühlingslichte?“

(Ebd.)

In seinem Brief an Neuffer vom 19. 2. 1797 schreibt Hölderlin begeistert über die glückliche Zeit mit ihr wie in einer zeitlosen goldenen Zeit, in der sein „Verstand“ von „ihrem genügsamen Frieden“ der natürlichen Schönheit „besänftigt“ wurde:

„Und noch ist es so! noch bin ich immer glücklich, wie im ersten Moment. Es ist eine ewige fröhliche heilige Freundschaft mit einem Wesen, das sich recht in dies arme geist- u. ordnungslose Jahrhundert verirrt hat! Mein Schönheitsinn ist nun vor Störung sicher. Er orientiert sich ewig an diesem Madonnenkopfe. Mein Verstand geht in die Schule bei ihr, und mein uneinig Gemüt besänftigt, erheitert sich täglich in ihrem genügsamen Frieden.“

(B 137. S. 258, Z. 19ff.)

Spätestens seit der Mitte des 18. Jahrhunderts wurde die Vorstellung von empfindsamer Weiblichkeit favorisiert.⁹¹⁰ In Deutschland beeinflussten die Schriften Rousseaus und der englischen Sensualisten die Entstehung einer neuen Vorstellung von Weiblichkeit. Man vermutete bei Frauen eine „natürliche Tugend“, die durch „künstliche“ Bildungseinflüsse nicht verzerrt oder korrumpiert werden kann.⁹¹¹ Das rationalistische Aufklärungsprogramm schien damit die „natürlichen“ Qualitäten und die kulturelle Unschuld der Frauen zu gefährden.⁹¹² In seinem Brief an Caroline Flachsland kritisierte Herder das „gelehrtes Frauenzimmer“ und verherrlichte die „zarte[n] Seelen“ und die „feine[n] Empfindungen“ der Frauen: „So abscheulich in meinen Augen ein gelehrtes Frauenzimmer ist, so schön, dünkt mich, ists für eine zarte Seele wie sie, so

⁹¹⁰ Vgl. Silvia Bovenschen: *Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen*. Frankfurt a. M. 1979, S. 158.

⁹¹¹ Vgl. a. a. O., S. 159.

⁹¹² Vgl. ebd.

feine Empfindungen nachfühlen zu können.“ Die Autoren Richardson, Rousseau und La Roche prägten den Charakter der „natürlichen Tugend“ in ihren weiblichen Romanfiguren. Und auch viele empfindsame Schriftstellerinnen traten in dieser Zeit auf. Hinter diesem Aufbruch des empfindsamen Frauenbildes steckte die Aufwertung der Empfindungskraft gegenüber der aufklärerischen Rationalität. Man bewunderte, dass die Frauen sich eine „natürliche“ Fähigkeit und die Empfindungskraft mehr als Männer bewahrt hätten.

In *Émile, ou De l'éducation* verachtet Rousseau die weibliche Gelehrsamkeit und behauptet, dass die „süßesten natürlichen Empfindungen“ der Frauen durch die „Promiskuität“ gefährdet werden können, „die überall unterschiedslos die beiden Geschlechter in den Beschäftigungen und Arbeiten austauscht [...]“.⁹¹³ In seinem Roman *La nouvelle Héloïse* läßt er Julie den wesentlichen Unterschied in die Worte fassen:

„Angriff und Verteidigung, männliche Klugheit, Verschämtheit der Frauen beruhen nicht, wie Deine Philosophen meinen, auf willkürlicher Übereinkunft, sondern auf Einrichtungen der Natur, deren Ursachen sich leicht angeben und von denen sich ebenso leicht alle andern sittlichen Unterscheidungen ableiten lassen.“⁹¹⁴

Hier behauptet Julie, dass der passive Charakter der Frauen (Verschämtheit) und der aktive Charakter der Männer (Klugheit) auf „Einrichtungen der Natur“ basieren würden. Rousseaus Ansicht nach müssen die Frauen als passives Geschlecht die Dominanzbedürfnisse der Männer akzeptieren: „Wenn die Frau dazu geschaffen ist, zu gefallen und sich zu unterwerfen, dann muß sie sich dem Mann liebenswert zeigen, statt ihn herausfordern.“⁹¹⁵ Bei ihm spielt das Weibliche nur eine supplementäre Funktion für das Männliche. Man muss somit die Erziehung der Frauen nur im Hinblick auf die Männer vollziehen:

„Die ganze Erziehung der Frauen muß daher auf die Männer Bezug nehmen. Ihnen gefallen und nützlich sein, ihnen liebens- und achtenswert sein, sie in der Jugend erziehen und im Alter umsorgen, sie beraten, trösten und ihnen das Leben angenehm machen und versüßen: das sind zu allen Zeiten die Pflichten der Frau, das müssen sie von ihrer Kindheit an lernen.“⁹¹⁶

Herder betrachtete die „Papierkultur“ der Aufklärung als „*Maschinen der kalten*

⁹¹³ Rousseau: *Emil oder Über die Erziehung*, S. 392.

⁹¹⁴ Rousseau: *Julie oder die Neue Heloise*. Bd. I, Berlin 1880, S. 175f.

⁹¹⁵ Rousseau: *Emil oder Über die Erziehung*, S. 386.

⁹¹⁶ A. a. O., S. 394.

europäischnordischen Abstraktion“.⁹¹⁷ Er träumte stattdessen davon, „ohne Bücher und Instrumente aus der Natur zu philosophieren.“⁹¹⁸ Im Gegensatz zum erstarrten und verfeinerten Gelehrtentum der Männer glorifizierte er die Natürlichkeit und Empfindungskraft der Frauen:

„Für sie [=die Weiber (K.O.)] bleibt nur das, was bildet, was die Seele Menschlich aufklärt, die Empfindungen Menschlich verfeinert, und sie zur Zierde der Schöpfung, zum Reiz der Menschlichen Natur, zum höchsten Gut der menschlichen Glückseligkeit eines fühlbaren, würdigen Jünglings, zur immer neuen, immer angenehmen Gattin eines würdigen Mannes, zum Vergnügen einer guten Gesellschaft und zur Erzieherin guter Kinder macht! Großer Gott! sind das nicht Zwecke, und Plane genug, die schon beleben, und aufmuntern und beschäftigen können, insbesondere, wenn man sie alle in Harmonie und Proportion zu erreichen sucht? Ich denke, und Ihre Seele, Ihre richtige, und gute Denkart ist auf so wahren Wege, daß Ihre Überzeugung mir recht geben wird. Wir Mannspersonen haben den anderen Zweck, uns zu braven würdigen, edlen, geltenden Personen, Männern, Vätern zu bilden; und nur dem eigentlichen Gelehrten bleibt übrig, sich nichts gleichgültig seyn zu laßen, was Wißen, was Kännntniß ist – wer wird gern diese Last, diesen Höcker der Menschlichen Natur unnöthig mit ihm teilen wollen? denn unter nichts erliegt die wahre Empfindung, und Ausbildung und Geschmack und lebendige Menschliche Würksamkeit so sehr als eben unter Gelehrsamkeit.“⁹¹⁹

Herder meinte zwar, dass die Frauen zur Verfeinerung und Belebung der menschlichen Gattung beitragen würden. Aber andererseits wurden die Frauen von der männlichen Gelehrsamkeit, wenn sie auch die „Höcker der Menschlichen Natur“ ist, ausgeschlossen und auf den weiblichen Bereich der subjektiven Erfahrung und Empfindung begrenzt. Diese Rollenteilung wurde gänzlich nur auf männliche Bedürfnisse zugeschnitten. „Die Charakterisierung der Gelehrsamkeit als »Höcker der menschlichen Natur« kann daher den ausgeschlossenen Frauen kaum als Trost dienen, da die Reflexion auf die der abstrakten Rationalität entgegengesetzten Momente subjektiver Erfahrung und Empfindung die Aussperrung des Weiblichen nicht widerruft, sondern verfestigt.“⁹²⁰

Die systemtheoretisch orientierte Familiensoziologie erklärt die Aufwertung der empfindlichen Weiblichkeit im Zusammenhang mit dem Prozess der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. In der funktional ausdifferenzierten Gesellschaft

⁹¹⁷ Herder: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. In: FHA 4, S. 87.

⁹¹⁸ Herder: *Journal meiner Reise im Jahre 1769*. In: FHA 9/2, S. 16.

⁹¹⁹ Herders Brief an Caroline Flachsland vom 20. 9. 1770. In: *Herders Briefe*. Ausgewählt, eingeleitet und erläutert von Wilhelm Dobbek. Weimar 1959, S. 65f.

⁹²⁰ Bovenschen: *Die imaginierte Weiblichkeit*, S. 183.

spezialisierte sich die Familie auf einen ihr eigentümlichen Funktions- und Handlungskontext.⁹²¹ Der Prozess der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft entlastet die Familie von ökonomischen und politischen herrschaftlichen Funktionen und führt sie somit zu einer funktionalen Spezialisierung.⁹²² Die Frauen wurden von Arbeit außer Haus befreit und konzentrierten sich mehr und mehr auf ihre Rolle als Kindererzieherin und „liebende Gattin“.⁹²³ Durch die Intimisierung und Privatisierung der Familie hatten die Frauen „eine am Wohlergehen des Mannes festgemachte Aufgabe“ nur „in den Obliegenheiten des Hauses, in den Angelegenheiten der Liebe und des privaten Gefühls“.⁹²⁴ Indem die Familie von den anderen Funktionssystemen der Gesellschaft losgelöst wurde, wurde die Familie nun als „Bereich der reinen Menschheit“ wahrgenommen, wo das bürgerliche „Bewußtsein der Unabhängigkeit“ entstehen kann.⁹²⁵ Die Intimisierung und Autonomisierung der Familie, also die „funktionale Konzentration des Sozialsystems Familie auf Schutz, Entfaltung und Erziehung der Kinder sowie die Pflege zwischenmenschlicher Beziehungen und intimer Liebesbeziehungen“ basierte auf der „Dichotomisierung von Natur und Kultur“, die dem „Dualismus von Öffentlichkeit und Privatheit“ entspricht.⁹²⁶ Mit der Intimisierung der Familie steigt die Bedeutung der empfindsamen Weiblichkeit. Ausgeschlossen von den außerhäuslichen Geschäften und dem Erwerbsleben stand das Weibliche „für das Private schlechthin, für jene erträumte Harmonie und idyllische Befriedigung, die der Mann feierabendlich, nach vollbrachter Tagesarbeit, genießen möchte.“⁹²⁷

Mit der Aufwertung der Vorstellung der empfindsamen Weiblichkeit wurden „Unwissenheit“ und „Unschuld“ mehr und mehr als ethisches Postulat der Frauen betrachtet. Die Sittlichkeit für die Frauen wurde von nun an um „die Alternative von Wissen und Unwissen, Sagen und Unsagen“ strukturell organisiert.⁹²⁸ „Die Jungferschaft“, so sagte Hippel in seinem Buch *Ueber die Ehe*, „ist eine solche feine Sache, daß man kaum davon sprechen kann. Ein Mädchen verliert sie in dem Augenblick, da es das Wort nur ausspricht, und uns kann kein Wort so sehr ins Feuer setzen, als dieses.“⁹²⁹ In der Sphäre des höfischen Umgangs benutzten die Frauen ihre Tugend als

⁹²¹ Vgl. Schmidt: *Die Selbstorganisation des Sozialsystems Literatur*, S. 111.

⁹²² Vgl. a. a. O., S. 112.

⁹²³ Vgl. ebd.

⁹²⁴ Bovenschen: *Die imaginierte Weiblichkeit*, S. 178.

⁹²⁵ Jürgen Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. 3. Aufl. Neuwied 1968, S. 58.

⁹²⁶ Schmidt: *Die Selbstorganisation des Sozialsystems Literatur*, S. 114.

⁹²⁷ Bovenschen: *Die imaginierte Weiblichkeit*, S. 179f.

⁹²⁸ Koschorke: *Körperströme und Schriftverkehr*, S. 439.

⁹²⁹ Theodor Gottlieb Hippel: *Ueber die Ehe*. Frankfurt 1778, S. 105. Zitiert nach Koschorke ebd.

Waffe gegen die Verführung der Männer.⁹³⁰ Dabei bedeutete die kämpferische Verteidigung der eigenen Tugend notwendigerweise „eine gewisse Vertrautheit mit dem Laster und den von ihm ausgehenden Versuchungen“⁹³¹. Die bürgerliche Moral besagte dagegen, dass die „Möglichkeit der gedanklichen Berührung mit dem Unreinen“ schon die „weibliche Reinheit“ gefährdet.⁹³² „Ein unersetzlicher Schade für das Weib! Seine Reinheit muß Natur bleiben, nicht Tugend werden. Ihr Geschlecht ist eigentlich von dieser Seite nicht nur Tugend, sondern zur Unschuld gemacht. Es muß keine Kraft anwenden, gewisse Unsittlichkeiten zu unterlassen; es muß sie nicht kennen. Es ist schon halb *besiegt*, wenn es gegen eine gewisse Sinnlichkeit kämpfen mußte. [...] Darum liebt der Mann nicht das eigentlich=*tugendhafte* Mädchen, das bei schweren Versuchungen, nach langem Kampfe, mit Mühe rein blieb, sondern das *unschuldige* Mädchen, das nicht an Unreinheit dachte, sondern rein blieb, wie sie athmete, weil es ihre Natur ist. [...] Der Mann hat einen Genius, der ihn zwar nicht so sorgfältig bewacht, wie das Weib bewacht wird, so lang es in dem Paradiese der Unschuld lebt; aber er folgt ihm auch außer dem Paradiese, weil er keiner der Eingeborenen ist. Er heißt Verstand! Der Genius des Weibes begleitet sie bei jedem Schritt; bewacht sie aufs sorgfältigste vor jedem Straucheln und jedem Fall; stellt sich ihr selbst beherzt entgegen, wenn sie das Paradies der Unschuld verlassen will. Aber er bleibt zurück, wenn sie es verläßt, und selten findet sie ihn wieder. Dieser Genius heißt Schamhaftigkeit!“⁹³³ Der Genius des Mannes ist „Verstand“ und der Genius des Weibes ist „Schamhaftigkeit“. Während das männliche Verstandespostulat Wissen und Bewusstheit fordert, preist das weibliche Unschuldspostulat dagegen Unwissen und Unbewusstheit. „Nur vor dem Tribunal des männlichen Herrschaftswissens, und das heißt in *Abwesenheit der Frau*“ läßt sich das weibliche Charakterideal der Schamhaftigkeit beurteilen.⁹³⁴

Was Diotima angeht, entsprechen ihre Schamhaftigkeit und Stille dem Weiblichkeitsideal der Zeit. In seinem Brief an Bellarmin schreibt Hyperion, dass ihn Diotimas Schamhaftigkeit oft zu Tränen rührte: „[M]ir traten oft Tränen der Wonne in’s Auge, über das Heilige, das so anspruchlos zur Seite mir ging.“ (KA II, S. 64) Hyperion nennt Diotima die „liebende Schweigende“ (a. a. O., S. 65) oder „das stille Wesen“ (a. a. O., S. 66). Gegen die „ganze stolze Mündigkeit der menschlichen Gedanken“ (ebd.) verherrlicht er ihre unschuldige Stille, die „so ganz nicht angenommen, angebildet“ (ebd.),

⁹³⁰ Koschorke: *Körperströme und Schriftverkehr*, S. 438.

⁹³¹ A. a. O., S. 437.

⁹³² A. a. O., S. 440.

⁹³³ Johann Ludwig Ewald: *Die Kunst ein gutes Mädchen, eine gute Gattin, Mutter und Hausfrau zu werden. Ein Handbuch für erwachsene Töchter, Gattinnen und Mütter*. Erstes Bändchen. 4. Aufl. Frankfurt a. M, 1807, S. 48ff. Zitiert nach Koschorke a. a. O., S. 339f.

⁹³⁴ Koschorke a. a. O., S. 440.

sondern „so mit ihr aufgewachsen“ (ebd.) ist. Sie weicht aber vom Weiblichkeitsideal ab, wenn sie Hyperions Idealisierung einer Frau kritisiert: „Und an mir, rief sie, an mir will sich Hyperion halten? ja, ich wünsch’ es, jetzt zum erstenmale wünsch’ ich, mehr zu sein, denn nur ein sterblich Mädchen. Aber ich bin dir, was ich sein kann.“ (A. a. O., S. 78)

Pierre Bertaux sagte, dass der Roman *Hyperion* auch *Der Tod der Diotima* heißen könnte.⁹³⁵ Unter dem Einfluss von Hyperion entfernt die naive und stille Diotima sich allmählich von der natürlichen und unbewussten Sphäre und gewinnt ein reflexives Bewusstsein. Sie wird aber von der glühenden Flamme von Hyperions idealistischem Geist verzehrt und dies nimmt ihr am Ende das Leben: In ihrem Abschiedsbrief, den sie kurz vor ihrem Tod geschrieben hat, sagt sie:

„Ich will es dir gerade sagen, was ich glaube. Dein Feuer lebt’ in mir, dein Geist war in mich übergegangen; aber das hätte schwerlich geschadet, und nur dein Schicksal hat mein neues Leben mir tödlich gemacht. Zu mächtig war mir meine Seele durch dich, sie wäre durch dich auch wieder stille geworden.“

(KA II, S. 128)

Nach dem Tod von Diotima erkennt Hyperion tief in sich seine Berufung zum Dichter und somit „keimen“ die „dichterischen Tage“. (KA II, S. 163) Im Roman setzt die Subjektbildung Hyperions den Untergang Diotimas notwendig voraus.⁹³⁶ Diotima wird der Chance beraubt, sich selbst zu bilden. Sie spielt nur eine Rolle als „Medium, an dem Hyperion seinen Genius ausbildet.“⁹³⁷ Hier lässt sich die Asymmetrie des Bildungsgangs von Männern und Frauen beobachten. Als sie Hyperion berät, zum Erzieher seines Volkes zu werden, „verzichtet“ sie „freiwillig, ja freudig auf die Möglichkeit, ein selbstständiges Wesen zu sein“⁹³⁸ :

„Du wirst Erzieher unsers Volks, du wirst ein großer Mensch sein, hoff’ ich. Und wenn ich dann dich so umfasse, da werd’ ich träumen, als wär ich ein Teil des herrlichen Manns [...] o! ich werd’ ein stolzes Mädchen werden, Hyperion!“

(KA II, S. 100)

⁹³⁵ Pierre Bertaux: *Friedrich Hölderlin*. Frankfurt a. M. 1978, S. 619.

⁹³⁶ Vgl. Janz: *Hölderlins Flamme*, S. 123.

⁹³⁷ Ebd.

⁹³⁸ A. a. O., S. 129.

6.4. Diotimas Bildungsgang zur modernen Heldin und Hyperions Bildungsgang zum Dichter

Hölderlin selbst war sich aber der Fragwürdigkeit des Todes Diotimas und der Asymmetrie der Bildung von Männern und Frauen wohl bewusst. Als der zweite Band des *Hyperion* im Herbst 1799 erschien, schickte er Susette Gontard ein Exemplar mit der Widmung „Wem sonst als Dir“ und schrieb dazu:

„Hier *unsern* Hyperion, Liebe! Ein wenig Freude wird diese Frucht unserer seelenvollen Tage Dir doch geben. Verzeih mirs, daß Diotima stirbt. Du erinnerst Dich, wir haben uns ehemals nicht ganz darüber vereinigen können. Ich glaubte, es wäre, der ganzen Anlage nach, notwendig.“

(B. 199, S. 399, Z. 25ff.)

Hier ist zu erkennen, dass Hölderlin Diotima durchaus als Romanfigur behandelte und so die Romanfigur von der realen Frau, also Susette Gontard, distanzierend gestaltete.⁹³⁹ In der „ganzen Anlage“ des Romans hat die stilisierte und idealisierte Romanfigur Diotima die Funktion der Erde inne, die mit der realen Frau nicht identisch ist. Sie existiert nur in der mythischen und philosophischen Konfiguration des Romans. Hölderlin hatte immer eine ambivalente Haltung zur mythischen und philosophischen Konfiguration des Romans. Nach dem Tod von Diotima kritisiert Hyperion sich selbst ob seiner Idealisierung, weil er ihr die mythische Funktion als Erde zuschrieb:

„Ach Notara! auch mit mir ists aus; verleidet ist mir meine eigne Seele, weil ich ihrs vorwerfen muß, daß Diotima tod ist, und die Gedanken meiner Jugend, die Ich groß geachtet, gelten mir nichts mehr. Haben sie doch meine Diotima mir vergiftet!“

(KA II, S. 166.)

Diotima bemerkt schon von Anfang an die zerstörerische Seite in Hyperions Tendenz zur Idealisierung des Menschen und seiner heftigen Sehnsucht nach der „schöneren Welt“ der griechischen Vergangenheit. Aus der Liebe zu Hyperion übernimmt die „selbstgenügsame“ Diotima bewusst eine seiner Idealisierung nicht entsprechende, eine fremde Seinsweise an, auch wenn die Überforderung sie in den Tod treibt. Ihre Liebe ist somit „ein bewußtes Opfer, eine willentliche Übernahme einer Seinsweise für ihn, die sie über ihr eigentliches Wesen hinaustreibt und sie durch die forcierte Identität von sich

⁹³⁹ Vgl. Gaier: *Diotima, eine Synkretistische Gestalt*, S. 141; Valérie Lawitschkas Artikel *Liaisons – Imago und Realität*. In: *Hölderlin-Handbuch*, S. 31-36, hier S. 36.

entfremdet“.⁹⁴⁰

An einigen Stellen von *Hyperion* weicht Diotima von der „empfindsamen Weiblichkeit“ ab und erscheint eher als männliche und heroische Person. Auch Friedrich Schlegel schreibt in seinem Aufsatz *Über Diotima* Diotima einige heroische Charaktereigenschaften zu. Als sie Hyperion zum „Erzieher unsers Volks“ vorschlägt, identifiziert sie sich auch mit Kastor, also dem Heldenbruder von Pollux und wünscht zusammen mit Hyperion die heroische Tat zu vollbringen. Janz hat diese Stelle im oben angeführten Zitat wegfällen lassen⁹⁴¹: „[...] da werd’ ich frohlocken, als hättest du mir die Hälfte deiner Unsterblichkeit, wie Pollux dem Kastor, geschenkt [...]“ (KA II, S. 100) Am Tag des Abschieds wünscht sie mit Hyperion ins Feld zu ziehen. Durch Hyperions Überredung verzichtet sie aber auf die männliche heroische Tat und nimmt somit die ihr zugeteilte mythische Rolle an:

„O ich möchte mit dir, rief Diotima mir zu. / Es ist auch gut, daß du bleibst, Diotima! sagt’ ich. Die Priesterin darf aus dem Tempel nicht gehen. Du bewahrst die heilige Flamme, du bewahrst im Stillen das Schöne, daß ich wiederfinde bei dir. / Du hast auch Recht, mein Lieber, das ist besser sagte sie [...]“

(KA II, S. 112)

Sie sieht schon vorher das Scheitern des Krieges und den Untergang von Hyperion und sich selbst voraus, folgte aber dem Schicksal heroisch:

„Deine volle Seele gebietet dirs, antwortete sie. Ihr nicht zu folgen, führt oft zum Untergange, doch, ihr zu folgen, wohl auch. Das beste ist, du gehst, denn es ist größer. Handle du; ich will es tragen.“

(KA II, S. 109.)

Von dem Zeitpunkt an, an dem sie ihr Schicksal annahm, ging Diotima von der Sphäre der selbstgenügsamen Ruhe in die heroische und erhabene Sphäre über.⁹⁴² Insofern entspricht ihre Rolle nicht mehr dem ethischen Postulat der empfindsamen Weiblichkeit:

„Diotima war von nun an wunderbar verändert.

Mit Freude hatt’ ich gesehn, wie seit unserer Liebe das verschwiegene Leben aufgegangen war in

⁹⁴⁰ Gaier a. a. O., S. 147.

⁹⁴¹ Vgl. Janz: *Hölderlins Flamme*, S. 129.

⁹⁴² In seiner Ode *Diotima* stellt Hölderlin Diotima als Heldin dar: „Noch siehet mein sterblich Lied / Den Tag, der, Diotima! nächst den / Göttern mit Helden dich nennt, und dir gleicht.“ (KA I, S. 197, V. 6ff.)

Blicken und lieblichen Worten und ihre genialische Ruhe war mir oft in glänzender Begeisterung entgegengekommen.

Aber wie so fremd wird uns die schöne Seele, wenn sie nach dem ersten Aufblühn, nach dem Morgen ihres Laufs hinauf zur Mittagshöhe muß! Man kannte fast das selige Kind nicht mehr, so erhaben und so leidend war sie geworden.“

(KA II, S. 109f.)

Insofern sie den Untergang voraussieht und dem Schicksal heroisch, begeistert und erhaben folgt, kann man sie mit der griechischen Heldin Antigone vergleichen. In Sophokles' Tragödie *Antigone* gehorcht Antigone nicht dem Gebot des Königs Kreon und bestattet ihren Bruder Polyneikes, ihrem eigenen Gewissen folgend. In seiner *Phänomenologie des Geistes* weist Hegel darauf hin, dass sich Antigone unmittelbar und unreflektierend mit dem „göttlichen Gesetz“ identifiziert und gegen Kreon rebelliert, der „das menschliche Gesetz“ verkörpert.⁹⁴³ Wegen ihrer blinden Einseitigkeit, die in der „unmittelbaren Entschiedenheit“ besteht, muß sie untergehen.⁹⁴⁴ Im Gegensatz dazu nimmt Diotima die ihr zugewiesene Rolle nicht unmittelbar, sondern bewusst aus Liebe zu Hyperion an. Die Modernität des Heroismus von Diotima besteht eben in der „Tatsache des bewußten Andersseins im Selbstsein, das im Dienst des idealen Strebens eines geliebten Menschen geleistet wird“.⁹⁴⁵ Diotimas „bewußtes Anderssein“ weicht von Hyperions idealisierter Projektion ab.

Der Tod von Diotima und Alabanda markiert die „Aufhebung präsender Unmittelbarkeit“.⁹⁴⁶ Nun verzichtet Hyperion auf das Prinzip der Unmittelbarkeit als trunkene und zerstörerische Begeisterung und übernimmt stattdessen das Prinzip der Mittelbarkeit als nüchterne und distanzierende Reflexion. Er geht von der Sphäre des Lebens in die des Schreibens über. Nach Diotimas Tod schreibt Hyperion an seinen Freund Notara, dass sein Leben als schreibender Eremit wie das eines „Unbegrabnen“ sei:

⁹⁴³ Vgl. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, S. 324-354.

⁹⁴⁴ „Hierdurch nun, daß einesteils die Sittlichkeit wesentlich in dieser unmittelbaren *Entschiedenheit* besteht und darum für das Bewußtsein nur das *eine* Gesetz das Wesen ist, andernteils, daß die sittlichen Mächte in dem *Selbst* des Bewußtseins wirklich sind, erhalten sie die Bedeutung, sich *auszuschließen* und sich *entgegengesetzt* zu sein [...]“ (Hegel a. a. O., S. 343.) „Dem Inhalte nach aber hat die sittliche *Handlung* das Moment des Verbrechens an ihr, weil sie die *natürliche* Verteilung der beiden Gesetze an die beiden Geschlechter nicht aufhebt, sondern vielmehr als *unentzweite* Richtung auf das Gesetz innerhalb der *natürlichen Unmittelbarkeit* bleibt und als Tun diese Einseitigkeit zur Schuld macht, nur die eine der Seiten des Wesens zu ergreifen und gegen die andere sich negativ zu verhalten, d. h. sie zu verletzen.“ (A. a. O., S. 346.)

⁹⁴⁵ Vgl. Gaier: *Diotima, eine Synkretistische Gestalt*, S. 149.

⁹⁴⁶ Kurz: *Mittelbarkeit und Vereinigung*, S. 158.

„Aber es ist die vorige Welt nicht mehr, zu der ich wiederkehre. Ein Fremdling bin ich, wie die Unbegrabnen, wenn sie herauf vom Acheron kommen, und wär' ich auch auf meiner heimatlichen Insel, in den Gärten meiner Jugend, die mein Vater mir verschließt, ach! dennoch, dennoch, wär' ich auf der Erd' ein Fremdling und kein Gott knüpft ans Vergangene mich mehr.“

(KA II, S. 165)

Der „Unbegrabene“ ist ein Zwischenwesen zwischen den Lebenden und den Toten. Er hat schon die Welt der Lebenden verlassen, aber ist noch nicht gestorben. Der Schreibende ist insofern der „Unbegrabne“, als er von der Welt der unmittelbaren Interaktion zurücktritt und die Welt durch das Schreiben mit Abstand reflektiert.⁹⁴⁷ Das „Reflexionsmedium“⁹⁴⁸ des Romans, also der Brief von Hyperion an Bellarmin im Briefroman *Hyperion*, ermöglichte dem schreibenden Hyperion die stille Erinnerung, die seinem irrenden Lebensweg der Vergangenheit Sinn und Zusammenhang stiftet. „In der vereinigenden und Zusammenhang stiftenden Erinnerung an Diotima und Alabanda“ konnte er erst „sein eigenes, ihm bestimmtes Leben“ und „die feste Gestalt des Geistes“, die im Leiden als Seeligkeit aufgeht, gewinnen.⁹⁴⁹

In ihrem Abschiedsbrief äußerte Diotima als ihren letzten Wunsch, dass Hyperion zum Dichter werden solle:

„Trauender Jüngling! bald, bald wirst du glücklicher sein. Dir ist dein Lorbeer nicht gereift und deine Myrten verblühten, denn Priester sollst du sein der göttlichen Natur, und die dichterischen Tage keimen dir schon.

O könnt' ich dich sehn in deiner künftigen Schöne! Lebe wohl.“

(KA II, S. 163.)

Der Lorbeer symbolisiert hier den Tatenruhm, während die Myrten für die Liebeserfüllung stehen.⁹⁵⁰ Hyperions Freiheitskampf und seine Liebe zu Diotima wurden

⁹⁴⁷ Vgl. dazu Hansjörg Bay: ‚Das Zeichen zwischen mir und Dir‘. *Schriftlichkeit und Moderne im ‚Hyperion‘*. In: HJb 34, 2004-2005, S. 215-245, hier S. 229ff.

⁹⁴⁸ Walter Benjamin bezeichnete die ontologische Struktur der romantischen Poesie mit dem Terminus des „Reflexionsmedium[s]“. Vgl. Walter Benjamin: *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*. In: *Gesammelte Schriften*. I. Hrsg. von Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M. 1991, S. 7-122, hier S. 36ff.

⁹⁴⁹ Kurz: *Mittelbarkeit und Vereinigung*, S. 160.

⁹⁵⁰ Seit Augustus ist der Lorbeerkrans die Auszeichnung des Sieges und des dadurch erworbenen Ruhms. Die deutschen Dichter des 17. und 18. Jahrhunderts verwendeten die Myrte häufig als Zeichen der Liebe. Am Hochzeitstag wird die Braut traditionell mit dem Myrtenkrans geschmückt. In der Antike war die Myrte der Liebesgöttin Aphrodite heilig. Vgl. dazu Schmidts Kommentar zu *Hyperion*. In: KA II, S. 1064f.

beide in Wirklichkeit nicht erfüllt. Die von Diotima verwendete Metaphorik des „Verblühens“ und des „Keimens“ aber beinhaltet eine „zyklische Zeitstruktur, die den Tod nicht als irreversibles Ende, sondern als Übergang zwischen zwei Seinszuständen konzipiert, die sich kontinuierlich zueinander verhalten.“⁹⁵¹ Das Schreiben hat auch diese zyklische Zeitstruktur.⁹⁵² Das Schreiben ist eine „Metamorphose des politischen Handelns und der Liebe“⁹⁵³, die die in der Vergangenheit nicht „gereifte“ Tat und „verblühte“ Liebe in der Reflexion und der Erinnerung wieder als feste Gestalt des Geistes „keimen“ lässt. So erzieht Hyperion als Dichter den Leser und fordert ihn auf, zur künftigen Tat und Liebe bereit zu sein.

In der Vorrede der Endfassung von *Hyperion* schreibt Hölderlin, dass die „Auflösung der Dissonanzen in einem gewissen Charakter [...] weder für das bloße Nachdenken, noch für die leere Lust“ ist. Das heißt, die Aufhebung der „Dissonanzen“ vollendet sich immer nur in einem bestimmten, „gewissen“ Charakter. Der Bildungsgang wird je nach dem Charakter verschiedenartig vollendet.⁹⁵⁴ Jeder Person im Roman *Hyperion*, also Adamas, Alabanda, Diotima wie auch Hyperion hat somit ihr eigenes Bildungsziel als Vollendung der einseitigen Tendenzen und Kräfte des Lebens. Erst in der Erinnerung und der Reflexion durch das Schreiben an Bellarmin erkennt Hölderlin, dass jeder, also Adamas, Alabanda und Diotima, unterschiedlich seinen Bildungsweg vollendet hat. Diotima verheißt Hyperion, dass seine Vollendung der Bildung darin liegt, Dichter zu werden. Hyperions Bildung findet aber nicht im Briefroman *Hyperion* ihre Vollendung. Dies besagt der letzte Satz des Romans: „So dacht’ ich. Nächstens mehr.“ (KA II, S. 175) In der Reflexion und Erinnerung durch das Briefschreiben an Bellarmin kann er seine eigene Berufung als Dichter erkennen. Das Ende seines Briefschreibens ist zugleich der Anfang seiner Weiterbildung als Dichter.

⁹⁵¹ Vgl. Klinkert: *Literarische Selbstreflexion im Medium der Liebe*, S. 150.

⁹⁵² Vgl. ebd.

⁹⁵³ Ebd.

⁹⁵⁴ Kurz: *Mittelbarkeit und Vereinigung*, S. 160.

7. Das Eigene und das Andere in Hölderlins Bildungskonzeption

7.1. Vorstellung von „Orient“ und „Okzident“ im 18. Jahrhundert

Im 18. Jahrhundert basierten die Bildungskonzeptionen vieler europäischer Philosophen und Dichter auf dem eurozentrischen Diskurs vom „mysteriösen Orient“ und vom „aufgeklärten Okzident“. In seinem Werk *Orientalism* betrachtet Edward W. Said diesen eurozentrischen Blick auf den Orient als „a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient.“⁹⁵⁵

Der eurozentrische Blick auf den Orient entstand im Zeitalter der großen Seefahrten. In seinem Buch *Der Nomos der Erde* weist Carl Schmitt darauf hin, dass sich eine große räumliche Revolution im Zeitalter der großen Seefahrten ab Ende des 15. Jahrhunderts ereignete.⁹⁵⁶ Indem die Erde von dem globalen Bewusstsein europäischer Völker erfasst und gemessen wurde, entstand der erste Nomos (Raumordnung) der Erde. Das christliche Europa ergriff das exklusive Recht, die ganze Erde einzuteilen und abzugrenzen. Der erste Nomos der Erde trug über 400 Jahre ein eurozentrisches Völkerrecht, also das *jus publicum Europaeum*, das alles Außereuropäische wie einen freien Raum ohne Besitzer behandelte.

Ab Mitte des 18. Jahrhunderts begann das zweite Zeitalter der großen Seefahrten mit den Weltumsegelungen von Cook und Bougainville. Im Vergleich zum ersten Zeitalter der großen Seefahrten wurden ihre Weltumsegelungen primär durch den wissenschaftlichen Charakter geprägt. Mit ihren Weltumsegelungen erweiterten sich sprunghaft die Kenntnisse über die außereuropäischen Völker. Hansjörg Bay und Kai Merten betonen den großen Einfluss der Reiseberichte der wissenschaftlichen Expeditionen wie die von Cook und Bougainville auf die Umstrukturierung des Verhältnisses Europas zum Rest der Welt.⁹⁵⁷ Das neu erworbene Wissen über die fremden Länder und ihre Einwohner, das in vielen Reiseberichten dokumentiert ist, strukturierte man nach der verzeitlichten Ordnung der Moderne. Mit diesem Konzept wurden die auf der ganzen Welt koexistierenden unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen und ihre Kulturen differenziert und hierarchisiert.⁹⁵⁸

Die Nachrichten über die fremden Völker und ihre Lebensweisen führten zur

⁹⁵⁵ Edward W. Said: *Orientalism*. New York 1979, S. 3.

⁹⁵⁶ Carl Schmitt: *Der Nomos der Erde – im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin 1997, S. 13-20.

⁹⁵⁷ Vgl. dazu Hansjörg Bay / Kai Merten (Hrsg.): *Die Ordnung der Kulturen. Zur Konstruktion ethnischer, nationaler und zivilisatorischer Differenzen 1750-1850*. Würzburg 2006, Einleitung, S. 7-32, hier S. 9f.

⁹⁵⁸ Vgl. ebd.

intensiven Reflexion über die eigene Kultur und Gesellschaft, die von der sich beschleunigenden Modernisierung geprägt wurde.⁹⁵⁹ Durch die spekulative Auseinandersetzung mit dem in Europa erreichten Stand der Zivilisation imaginierte man den Orient als „naturnahe Alternative“⁹⁶⁰, also natürlich-naive und überholte kulturelle Stufe im universellen Fortschrittsprozess. Die spekulative Geschichtsauffassung versuchte, eine einzige, monolineare und teleologische Weltgeschichte als universalen Zivilisationsprozess zu beschreiben. Sie geht von der Voraussetzung aus, dass die Gattung Mensch einem gemeinsamen Ursprung entstammte und sich unter unterschiedlichen Umweltbedingungen auf verschiedene Weise entfaltete. In dieser Richtung wollte auch Kant die „allgemeine Geschichte“ des Menschen beschreiben. In seiner Abhandlung *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) beschreibt Kant die allgemeine Geschichte der Menschheit auf der ganzen Welt unter der Voraussetzung der Entwicklungsfähigkeit des Menschen.⁹⁶¹ Kant betrachtet die „Geschichte der Menschengattung“ als „die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur“⁹⁶² bis zum „weltbürgerlichen Zustand“⁹⁶³, den er die Idee des „Chiliasmus“⁹⁶⁴ nennt. Ihm zufolge handeln „einzelne Menschen und selbst ganze Völker“ zwar einerseits nach ihrem freien Willen, aber andererseits gehen sie „unbemerkt an der Naturabsicht, die ihnen selbst unbekannt ist, als an einem Leitfaden“⁹⁶⁵ fort. In *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786) spekuliert Kant über den ursprünglichen Zustand der Menschheit in Anlehnung an die Bibel. Als Anfang der Menschheit nimmt er „ein[] einzige[s] Paar[]“ an, aus dem „alle Menschen abstammen sollten“.⁹⁶⁶ Das Ehepaar im idyllischen Zustand lebte nach dem „Instinkt“ als „Stimme Gottes“.⁹⁶⁷ Aber bald fing die „Vernunft“⁹⁶⁸ an, sich zu regen. Der Mensch ging fort „aus dem harmlosen und sicheren Zustande der Kinderpflege“⁹⁶⁹ und stieß „in die weite Welt [...], wo so viel Sorgen, Mühe und unbekannte Übel auf ihn warten.“⁹⁷⁰ Kant zufolge fing die „Geschichte der Freiheit“⁹⁷¹ mit dem Verlust der Einheit der Menschen mit der Natur an.

Das Wort „Orient“ ist wohl aus der lateinischen Wendung wie „in oriente solis (in

⁹⁵⁹ Vgl. a. a. O., S. 10.

⁹⁶⁰ Ebd.

⁹⁶¹ Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. In: Aka. VIII, S. 15-32.

⁹⁶² A. a. O., S. 27.

⁹⁶³ A. a. O., S. 26.

⁹⁶⁴ A. a. O., S. 27.

⁹⁶⁵ A. a. O., S. 17.

⁹⁶⁶ Kant: *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. In: Aka. VIII, S. 107-124, hier S. 110.

⁹⁶⁷ A. a. O., S. 111.

⁹⁶⁸ Ebd.

⁹⁶⁹ A. a. O., S. 114.

⁹⁷⁰ Ebd.

⁹⁷¹ A. a. O., S. 115.

Richtung der aufgehenden Sonne)“ entlehnt. Das Wort „oriens (orientis)“ ist das Partizip des Verbs „oriri“, das „sich erheben, aufgehen“ bedeutet.⁹⁷² Seit der Antike wird der Orient als Ursprung der Kultur betrachtet. Dies ist mit der langen Tradition der „translatio artium“ verbunden.⁹⁷³ Herodot meint, dass die ägyptische Kultur samt der Religion von Griechenland übernommen wurde. Cicero fügte der kulturellen Übertragung von Griechenland nach Rom eine humanistische Bedeutung der Bildung hinzu.⁹⁷⁴ In *Gesprächen in Tusculum* (2, 5) sagt Cicero: „Darum fordere ich alle auf, die dazu fähig sind, sie möchten dem schon ermatteten Griechenland den Ruhm auch in dieser Hinsicht [=die philosophische Bildung (K.O.)] entreißen und ihn in unsere Stadt verpflanzen, wie unsere Vorfahren schon alles andere, soweit es erstrebenswert war, mit Eifer und Fleiß übernommen haben.“⁹⁷⁵ In den *Annalen* (XI 14) erwähnte Tacitus die Vermittlung der Schrift von Ägypten nach Griechenland folgendermaßen: „Die Ägypter waren die ersten, die Gedanken durch bildliche Darstellung von Tieren ausdrückten [...]. Auch erklären sich die Ägypter für die Erfinder der Buchstaben. Von dort hätten die Phönikier [...] sie nach Griechenland gebracht und den Erfinderruhm für sich in Anspruch genommen, während sie nur die Vermittler gewesen sind.“⁹⁷⁶ In Hygins *Fabeln* (fab. 277) steht über die Geschichte der Schrift: „Diese [=die Buchstaben (K.O.)] aber soll Merkur als erster nach Ägypten gebracht haben, Kadmos aus Ägypten nach Griechenland, von wo sie der aus Arkadien fliehende Euandros nach Italien übertrug.“⁹⁷⁷

Die Theologie des Mittelalters konzipierte die heilsgeschichtlich orientierte kulturelle Ost-West-Wanderung vom einen Reich zum anderen unter dem Begriff der „translatio imperii“. Seit dem Beginn des 12. Jahrhunderts wurde die Krönung Karls des Großen als eine „translatio imperii“ von den Griechen (Ostrom) auf die Franken betrachtet.⁹⁷⁸ Seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts wurde die Translationstheorie zum „Mittel eines Rechts- bzw. Machtsanspruchs des Papsttums“⁹⁷⁹ für die Auseinandersetzungen mit dem Kaisertum.

Nach der Vorstellung der „translatio imperii“ entwirft Otto von Freising die

⁹⁷² Vgl. dazu Kluge. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Bearbeitet von Elmar Seebold. 24. durchgelesene und erweiterte Aufl. Berlin/New York 2002, S. 670.

⁹⁷³ Zur antiken Tradition der „translatio artium“ vgl. Schmidts Kommentar zu *Am Quell der Donau*. In: KA I, S. 843ff.

⁹⁷⁴ Vgl. a. a. O., S. 843.

⁹⁷⁵ Zitiert nach Schmidt a. a. O., S. 843f.

⁹⁷⁶ Zitiert nach Schmidt a. a. O., S. 844.

⁹⁷⁷ Zitiert nach Schmidt ebd.

⁹⁷⁸ Zum Begriff der „translatio imperii“ vgl. Magnus Ditsch: Artikel: Translationstheorie. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Begründet von Michael Buchberger, dritte, völlig neu bearbeitete Aufl., hrsg. von Walter Kasper. Bd. 10, Freiburg / Basel / Rom / Wien 2001, S. 170f., hier S. 170.

⁹⁷⁹ Ebd.

Geistesgeschichte von Orient über Griechenland und Rom bis „in den äußersten Westen“ im Prolog zum fünften Buch seiner Weltchronik: „Daß die Weisheit aber zuerst im Orient, d. h. in Babylonien erfunden worden und von dort nach Ägypten [...] übertragen worden sei, zeigt [...] Josephus [...] dann sei sie zu den Griechen übergeleitet worden [...] dann ist sie offenkundig zu den Römern [...] und dann in den äußersten Westen, d. h. zu den Galliern und Spaniern [...] übertragen worden“.⁹⁸⁰ Damit entstand das drei- oder viergliedrige Schema der Bildungsgeschichte des menschlichen Geistes (Orient – Griechenland/Rom – europäische Länder jenseits der Alpen), das noch in der Geschichtsphilosophie des 18. und 19. Jahrhunderts als Richtschnur diente.⁹⁸¹

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts betrachtete man die Weltgeschichte häufig als monolinearen Bildungsprozess von Osten nach Westen.⁹⁸² In dieser Perspektive erschien der Osten nur als natürlich-naive und überholte kulturelle Stufe im universellen Fortschrittsprozess zur bürgerlichen Gesellschaft West- und Mitteleuropas. Als „ein unutilbarer Rest an ‘spontaner’ Geozentrik“⁹⁸³ verschuf damals der alltägliche Sonnenlauf von Osten nach Westen ein „quasi-empirische[s] Argument“⁹⁸⁴ des Bildungsgangs der Weltgeschichte. Er war „performative Wahrheit und Glaubenszeichen in einem, jenseits aller Vernunft und vor aller Schrift.“⁹⁸⁵ In *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (1774-76) identifiziert Herder den Sonnenlauf von Osten nach Westen mit dem Lauf der Geschichte des Menschen wie folgt:

Komm' hinaus, Jüngling, aufs freie Feld und merke. *Die uralteste herrlichste Offenbarung Gottes erscheint dir jeden Morgen als Tatsache, großes Werk Gottes in der Natur.*⁹⁸⁶

In seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1837) setzt Hegel den Weg der physischen Sonne, die im Osten auf und im Westen untergeht, mit dem Weg der

⁹⁸⁰ Zitiert nach Schmidt In: KAI I, S. 845.

⁹⁸¹ Vgl. Schmidt ebd.

⁹⁸² Vgl. dazu Rainer Nägele: „In Winkeln schreitend Gesang“. *Hölderlins Geographie und Geometrie des Geistes*. In: Stadt Bad Homburg v. d. Höhe in Zusammenarbeit mit der Hölderlin-Gesellschaft (Hrsg.): *Bad Homburger Hölderlin-Vorträge*. Bad Homburg v. d. Höhe, 1988/89, S. 7-21, hier S. 7ff.; Bay: „Die eigene Rede des andern“. *Hölderlins Poetik des Fremden*. In: Bay / Merten (Hrsg.): *Die Ordnung der Kulturen*, S. 333-356, hier S. 334ff.; Honold: *Hölderlins Orientierung. Poetische Markierungen eines kulturgeographischen Richtungssinns*. In: Alexander Honold / Manuel Köppen (Hrsg.): »Die andere Stimme«. *Das Fremde in der Kultur der Moderne*. Festschrift fürs Klaus R. Scherpe zum 60. Geburtstag. Köln / Weimar / Wien 1999, S. 99-121, hier S. 103ff.

⁹⁸³ Honold: *Hölderlins Orientierung*, S. 104.

⁹⁸⁴ Ebd.

⁹⁸⁵ Ebd.

⁹⁸⁶ Herder: *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*. In: FHA 5, S. 179-660, S. 239.

inneren Sonne des Selbstbewusstseins, also mit dem Bildungsweg des Geistes gleich.⁹⁸⁷

Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen, denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte, Asien der Anfang. Für die Weltgeschichte ist ein Osten κατ' ἐξοχην vorhanden, dagegen der Westen für sich etwas ganz Relatives ist; denn obgleich die Erde eine Kugel bildet, so macht die Geschichte doch keinen Kreis um sie herum, sondern sie hat vielmehr einen bestimmten Osten, und das ist Asien. Hier geht die äußerliche physische Sonne auf, und im Westen geht sie unter: dafür steigt aber hier die innere Sonne des Selbstbewußtseins auf, die einen höheren Glanz verbreitet. Die Weltgeschichte ist die Zucht von der Unbändigkeit des natürlichen Willens zum Allgemeinen und zur subjektiven Freiheit.⁹⁸⁸

Für Hegel ist der Bildungsgang der universalen Weltgeschichte nichts anderes als ein Prozess, der sich vom natürlich-naiven Orient über Griechenland und Rom zur bürgerlichen Gesellschaft des Mittel- und Westeuropas entfaltet. Das Abendland, nicht zuletzt das Mittel- und Westeuropa ist, so Hegel, die Bewegungsrichtung sowohl des Sonnenlaufs als auch der geistigen Geschichte des Menschen.

In seiner Jenaer akademischen Antrittsrede weist Schiller darauf hin, dass die Expeditionsreisen der europäischen Seefahrer „lehrreiche“ Informationen über „Völkerschaften“ gebracht haben, „die auf den mannigfaltigsten Stufen der Bildung um uns“ stehen sollten:

Die Entdeckungen, welche unsre europäischen Seefahrer in fernen Meeren und auf entlegenen Küsten gemacht haben, geben uns ein eben so lehrreiches als unterhaltendes Schauspiel. Sie zeigen uns Völkerschaften, die auf den mannichfaltigsten Stufen der Bildung um uns herum gelagert sind, wie Kinder verschiednen Alters um einen Erwachsenen herum stehen und durch ihr Beyspiel ihm in Erinnerung bringen, was er selbst vormals gewesen und wovon er ausgegangen ist.⁹⁸⁹

Hier vergleicht Schiller die außereuropäischen Kulturen mit den „Kinder[n] verschiednen Alters“. Die Kinder stehen „um einen Erwachsenen herum“, zu dem die Kinder sich entwickeln sollen. Jede Kultur der Welt wird somit auf einer universellen Skala des Fortschritts verortet. Als „ein[] Erwachsene[r]“ im Singular macht die bürgerliche Gesellschaft West- und Mitteleuropas den Telos der Geschichtsphilosophie aus:

⁹⁸⁷ Vgl. Nägele: „*In Winkeln schreitend Gesang*“, S. 7f. ; Bay: „*Die eigene Rede des andern*“, S. 337f.

⁹⁸⁸ Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: HGW 12, S. 134.

⁹⁸⁹ Friedrich Schiller: *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? Eine akademische Antrittsrede*. In: NA 17, S. 359-376, hier S. 364.

„Kulturelle Unterschiede erscheinen in dieser Perspektive immer nur als Unterschiede im Grad der Bildung oder Zivilisation.“⁹⁹⁰

In Anlehnung an Michel Foucaults Diskurstheorie versteht Said einen Stil der Herrschaft über den Orient unter dem Begriff von „Orientalism“.⁹⁹¹ Seit dem späten 18. Jahrhundert existiert, so Said, ein enger Kontakt zwischen der akademischen und der imaginativen Bedeutung vom Orientalismus.⁹⁹² Orientalismus kann somit seitdem betrachtet werden als „the corporate institution for dealing with the Orient – dealing with it by making statements about it, authorizing views of it, describing it, by teaching it, setting it, ruling over it“⁹⁹³. Der Orientalismus basiert auf „a collective notion identifying “us” Europeans as against all “those” non-Europeans“⁹⁹⁴. Die Hauptkomponente der europäischen Kultur, so Said, ist der Gedanke von der europäischen Identität als einer hervorragenden im Vergleich zu der aller nicht-europäischen Menschen und Kulturen.⁹⁹⁵ Für seine Strategie ist der Orientalismus abhängig von „this flexible *positional* superiority, which puts the Westerner in a whole series of possible relationships with the Orient without ever losing him the relative upper hand.“⁹⁹⁶ „Under the general heading of knowledge of the Orient, and within the umbrella of Western hegemony over the Orient during the period from the end of the eighteenth century, there emerged a complex Orient suitable for study in the academy, for display in the museum, for reconstruction in the colonial office, for theoretical illustration in anthropological, biological, linguistic, racial, and historical theses about mankind and the universe, for instances of economic and sociological theories of development, revolution, cultural personality, national or religious character. Additionally, the imaginative examination of things Oriental was based more or less exclusively upon a sovereign Western consciousness out of whose unchallenged centrality an Oriental world emerged, first according to general ideas about who or what was an Oriental, then according to a detailed logic governed not simply by empirical reality but by a battery of desires, repressions, investments, and projections.“⁹⁹⁷ Said zufolge wurde der Bereich der Vorstellungen vom Orient im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts enorm verbreitet.⁹⁹⁸ Vor allem nach Napoleons ägyptischen Expeditionen beschäftigten sich Europäer mit dem Orient viel mehr wissenschaftlich als zuvor.⁹⁹⁹ Ende

⁹⁹⁰ Vgl. Bay: „Die eigene Rede des andern“, S. 336.

⁹⁹¹ Vgl. Said: Orientalism, S. 3.

⁹⁹² Vgl. ebd.

⁹⁹³ Ebd.

⁹⁹⁴ A. a. O., S. 7.

⁹⁹⁵ Vgl. ebd.

⁹⁹⁶ Ebd.

⁹⁹⁷ A. a. O., S. 7f.

⁹⁹⁸ Vgl. a. a. O., S. 22.

⁹⁹⁹ Vgl. ebd.

des 18. Jahrhunderts wurde das Thema der orientalischen Sprache endgültig entdeckt und die Entdeckung wurde in die neue Wissenschaft von den indoeuropäischen Sprachen aufgenommen. Mit der Geburt einer neuen mächtigen Wissenschaft der orientalischen Linguistik entstand ein ganzes Netz von wissenschaftlichen Interessen.¹⁰⁰⁰ Ebenso rekonstruierten William Beckford, Byron, Goethe und Hugo den Orient auf ihre Weise und machten ihn sichtbar als Image, als Rythmus und als Motiv.¹⁰⁰¹

7.2. Klimatheorie im 18. Jahrhundert

Die kulturelle Translationstheorie ist eng mit der seit der Antike bekannten Klimatheorie verbunden, die einen Zusammenhang zwischen Klima, Körperlichkeit und Mentalität des Menschen herstellt. In seinem Essay *Über die Luft und das Wasser* behauptet Hippokrates den Einfluß des Wassers, des Bodens und der Luft auf die Körperlichkeit und Mentalität der Einwohner.¹⁰⁰² Hippokrates zufolge würde der Unterschied des Wassers, des Bodens und der Luft die Verschiedenheiten des Charakters zwischen Asien, also dem vorderen Orient, und Europa bewirken. Während die Asiaten immer Königen oder Despoten unterworfen seien und somit sich als furchtsam erweisen würden, seien Europäer, d. h. Griechen, so mutig, dass sie ihren eigenen Gesetzen gehorchen könnten.¹⁰⁰³ In seiner *Politik* erklärt Aristoteles den Zusammenhang zwischen Klima und Mentalität nach dem Axiom der drei Klimate, also des Heißen, des Kalten und des Gemäßigten. In „den kalten Gegenden Europas“ seien die Menschen, so Aristoteles, „zwar voll Mut (thymós), aber weniger mit Denkvermögen (diánoia) und Kunstfertigkeit (techne) begabt.“¹⁰⁰⁴ Daher hätten sie zwar eine Neigung zur Freiheit, aber seien nicht imstande, „ein staatliches Gemeinwesen“¹⁰⁰⁵ zu gründen. „Die Völker Asiens“ in den heißen Gegenden seien dagegen „zwar mit Denkvermögen und Kunstfertigkeit begabt, aber ohne Mut.“¹⁰⁰⁶ Deswegen würden sie immer „in Unterwürftigkeit und Sklaverei leben.“¹⁰⁰⁷ Aristoteles

¹⁰⁰⁰ Vgl. ebd.

¹⁰⁰¹ Vgl. ebd.

¹⁰⁰² Vgl. Gonthier-Louis Fink: *Von Winckelmann bis Herder. Die deutsche Klimatheorie in europäischer Perspektive*. In: *Johann Gottfried Herder 1744-1803*. Hrsg. von Gerhard Sauder. Hamburg 1987, S. 156-176, hier S. 157.

¹⁰⁰³ Vgl. ebd.

¹⁰⁰⁴ Aristoteles: *Politik*. Nach der Übersetzung von Franz Susemihl bearbeitet mit Numerierung, Gliederungen und Anmerkungen, hrsg. von Nelly Tsouyopoulos und Ernesto Grassi. Leck / Schleswig 1965, S. 240.

¹⁰⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁰⁷ Ebd.

zufolge nehme Griechenland „örtlich die Mitte“¹⁰⁰⁸ zwischen dem kalten Europa und dem heißen Asien ein. Dank des gemäßigten Klimas könne „das Geschlecht der Griechen“ beide Charaktere vereinigen und seien somit „voll Mut und zugleich mit Denkvermögen begabt.“¹⁰⁰⁹

Im Frankreich des 17. Jahrhunderts gab der Jesuitenpater De Bouhour der Klimatheorie eine neue Bedeutung, um die kulturelle Hegemonie Frankreichs zu begründen. In den *Entretiens d' Ariste et d' Eugène* (1671) erklärt er den hohen Stand der französischen Kultur und Sprache aus dem gemäßigten Klima des Landes.¹⁰¹⁰ De Bouhour zufolge sei der Geist der nördlichen Völker grobschlächtig wie ihr Körper. Im Vergleich zu der französischen Universalsprache sei die konsonantenreiche Sprache der nördlichen Völker rau und barbarisch.¹⁰¹¹ In seinem 1749 erschienenen Werk *De l'homme* verbindet Buffon die Klimatheorie mit einem neuen Konzept der Rasse.¹⁰¹² Mit dem Konzept der Rasse erstreckt sich das gemäßigte Klima von Georgien und Zirkassien bis nach Europa, wo die Menschen als Ebenbild Gottes harmonisch gebildet seien.¹⁰¹³ In *L'Esprit des lois* (1748) setzt Montesquieu die Klimatheorie zur politischen Theorie in Beziehung. Seine Theorie basiert auf der medizinischen Diskussion über die Auflockerung und Zusammenziehung der Muskel- und Nervenfasern. Ihm zufolge lockere die Hitze die Fasergewebe der Haut auf, was den Menschen für Reize empfänglich mache. Somit seien die südlichen Völker genussüchtig und leidenschaftlich, aber faul. Im Gegensatz dazu spanne die nicht zu heftige Kälte mäßig die Fasergewebe der Haut. Dies bringe den nüchternen und enthaltsamen Menschen hervor. Mithin seien dem Europäer die Moralität und das Selbstbewusstsein angeboren.¹⁰¹⁴ So begünstige der Norden die Freiheit, während der Süden als Quelle des Despotismus und der Sklaverei erscheine. Montesquieus *L'Esprits des lois* dürfte viele deutsche Leser angesprochen haben, „zumal Montesquieu [...] die Germanen als die Vorfahren der Franzosen betrachtete und damit den Unterschied zwischen den Ländern verringerte“.¹⁰¹⁵

Im deutschen Sprachgebiet lehnten sich Bodmer und Winckelmann als erste an die Klimatheorie an. Bodmer betont die „Vorzüge der südlicheren Provinzen des Reichs“¹⁰¹⁶

¹⁰⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁰⁹ Ebd.

¹⁰¹⁰ Vgl. Fink: *Von Winckelmann bis Herder*, S. 158f.

¹⁰¹¹ Vgl. a. a. O., S. 159.

¹⁰¹² Vgl. a. a. O., S. 160.

¹⁰¹³ Vgl. a. a. O., S. 161.

¹⁰¹⁴ Montesquieu: *De l'esprit des lois*. In: Ders.: *Œuvres complètes*. Tome II. Texte présenté et annoté par Roger Caillois. Paris 1951, S. 227-995, hier S. 474ff.

¹⁰¹⁵ Vgl. Fink: *Von Winckelmann bis Herder*, S. 162f.

¹⁰¹⁶ A. a. O., S. 165.

und somit „die Blütezeit der schwäbischen Minnesänger durch das milde Klima“¹⁰¹⁷, damit er sich dem Vorbild der französischen Klassik widersetzt.

In Anlehnung an die Klimatheorie erklärt Winckelmann die Vortrefflichkeit der griechischen Kultur und Kunst. In seinem Werk *Geschichte der Kunst des Altertums* (1764) betrachtet Winckelmann die griechische Natur als abgewogenste der Welt:

Vieles, was wir uns als idealisch vorstellen möchten, war die Natur bei ihnen. Die Natur, nachdem sie stufenweise durch Kälte und Hitze gegangen, hat sich in Griechenland, wo eine zwischen Winter und Sommer abgewogene Witterung ist, wie in ihrem Mittelpunkte gesezt [...] ¹⁰¹⁸

Winckelmann zufolge zeichnet sich Griechenland durch „eine zwischen Winter und Sommer abgewogene Witterung“ aus und wird deshalb als „Mittelpunkt[]“ der Natur verstanden. Dabei wird vor allem der Einfluss der abgewogensten Natur des im Mittelpunkt der Welt liegenden Griechenlands für die Ursache der Vorzüglichkeit der griechischen Kultur gehalten:

[...] und je mehr sich die Natur dem griechischen Himmel nähert, desto schöner, erhabener und mächtiger ist dieselbe in Bildung der Menschenkinder.¹⁰¹⁹

Dabei weist Winckelmann darauf hin, dass je mehr sich „die Natur“ dem antiken Griechenland im „Mittelpunkte“ der Welt „nähert“, desto „schöner, erhabener, und mächtiger“ wirkt sie auf die „Bildung“ des Menschen. Hier versteht Winckelmann unter dem Wort „Bildung“ die Gestalt des Menschen. Winckelmann hat die Idee, dass nur in der abgewogensten Natur im Mittelpunkt der Welt das mit der schönsten Gestalt ausgestattete Volk geboren werden könne. Die Gestalt der Griechen, die in der abgewogensten Natur wohnen, wird dann so bewertet, dass sie in ihrer „Bildung“ andere Völker übertreffe:

Wer auch niemals diese Länder gesehen hat, kan aus der zunehmenden Feinheit der Einwohner, je wärmer das Klima ist, von selbst auf die geistreiche Bildung derselben schließen; die Neapolitaner sind feiner und schlauer noch, als die Römer, und die Sicilianer mehr als jene; die Griechen aber übertreffen selbst die Sicilianer.¹⁰²⁰

¹⁰¹⁷ Ebd.

¹⁰¹⁸ Winckelmann: *Geschichte der Kunst des Altertums*. In: WSW IV, 1965, S. 9f.

¹⁰¹⁹ Winckelmann: *Geschichte der Kunst des Altertums*. In: WSW III, S. 127.

¹⁰²⁰ A. a. O., S. 128.

Hier meint Winckelmann, dass „die Neapolitaner“, weil Neapel südlich von Rom liegt, „feiner und schlauer noch, als die Römer“ seien, dass „die Sicilianer“ als Südtaliener „mehr als jene“, d.h. die „Neapolitaner“, und dass die „Griechen“ schließlich „selbst die Sicilianer“ in Süditalien „übertreffen“ würden. Je näher die Völker an Griechenland wohnen, desto vollkommener wird die Schönheit ihrer „Bildung“. Zu beachten ist hier seine Äußerung, dass man auf „die geistreiche Bildung“ schließen könne, wenn man „auch niemals diese Länder gesehen hat“. Hier ist zu erkennen, dass seine Klimatheorie nicht auf empirischen Tatsachen, sondern nur auf einer spekulativen Schlussfolgerung basiert.

In Deutschland maß erst der Umkreis des Sturm und Drang der Klimatheorie große Bedeutung zu.¹⁰²¹ J. Möser und Herder vereinbarten die Klimatheorie mit ihrem Versuch der nationalen Emanzipation.¹⁰²² Aber in *Kritische Wälder* kritisiert Herder Winckelmanns Verherrlichung Griechenlands, weil schöne und häßliche Menschen immer gleichzeitig im selben Land wohnen.¹⁰²³ Herder meint, dass „die Abstammung wichtiger sei als der Einfluß des Klimas und daß die Vermischung der Völker den Nationalcharakter verändere.“¹⁰²⁴

In *Auch eine Philosophie der Geschichte* stellt Herder die Entwicklungsgeschichte des Menschen dar, indem er Klima und Geschichte miteinander in Zusammenhang bringt, der nicht als statisch und deterministisch wie bei Montesquieu betrachtet wird. Herder konzipiert hier seine Klimatheorie unter dem Leitbegriff der „Geschichte“, der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in den Vordergrund trat. Ihm zufolge verändert sich eine Sitte der Gemeinschaft von einer Generation zur anderen mit dem biologischen Rhythmus des Lebens: Er sagt, „daß kein Volk *lange* geblieben und bleiben konnte, was es war, daß *Jedes*, wie jede *Kunst* und *Wissenschaft* und was in der Welt nicht? *seine Periode des Wachstums*, der *Blüte* und der *Abnahme gehabt*“ habe.¹⁰²⁵ Herders Ansicht nach wird die Bildung des Menschen von dem komplexen Zusammenspiel zwischen verschiedenen Faktoren wie „*Zeit, Klima, Bedürfniß, Welt, Schicksal*“¹⁰²⁶ determiniert.

Die dynamische und vitalistische Klimatheorie Herders basiert aber auf dem eurozentrischen Blickwinkel. In Herders Geschichtsauffassung erschien der Orient als „*das goldne Zeitalter der kindlichen Menschheit*“.¹⁰²⁷ Jeder führte das ruhige

¹⁰²¹ Vgl. Fink: *Von Winckelmann bis Herder*, S. 168f.

¹⁰²² Vgl. a. a. O., S. 169.

¹⁰²³ Vgl. Herder: *Stücke aus einem älteren „Kritischem Wäldchen.“* In: SW IV, S. 199-218, hier S. 204 ff.

¹⁰²⁴ Fink: *Von Winckelmann bis Herder*, S. 170.

¹⁰²⁵ Vgl. Herder: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit.* In: FHA 4, S. 34.

¹⁰²⁶ A. a. O., S. 35.

¹⁰²⁷ A. a. O., S. 15.

„Hirtenleben im schönsten Klima“¹⁰²⁸, das „die zarte Empfindlichkeit“¹⁰²⁹ pflegt. Im Laufe der Geschichte verdarben aber die vom gemäßigten Klima gegebenen Vorteile den Menschen. Die „zarte Empfindlichkeit“ dieser Gegend brachte die „Einbildung, die so gern alles in göttlichen Glanz kleidet“, hervor.¹⁰³⁰ Aus dieser „Einbildung“ entstanden „Ehrfurcht vor Allem“ und „kindliche *Ergebung*“¹⁰³¹, die nachher den „Despotismus der Eroberer“¹⁰³² verursachte.

Im Gegensatz zum „warmen aromatischen Treibhause Osts und Süds“¹⁰³³ konnte aber der Mensch im Norden seine Bedürfnisse nicht einfach befriedigen. Die „Nordluft“, so Herder, härtete den Geist des Menschen ab und brachte somit die wilden und kräftigen Menschen hervor.¹⁰³⁴ Dank der Energie der wilden und kräftigen Menschen wurde aber der Norden nachher zum „Schauplatz der Bildung der Welt“¹⁰³⁵.

Wie Herder relativiert Hölderlin die statische und deterministische Klimatheorie in seinem Roman *Hyperion*. Bei der Diskussion zwischen Hyperion und seinen Freunden führt einer den Grund der „Trefflichkeit des alten Athenervolks“ auf das „Klima“ zurück (KA I, S. 88). Hyperion kritisiert diese Meinung folgendermaßen: „Wer aber mir sagt, das Klima habe dies alles gebildet, der denke, daß auch wir darin noch leben.“ Hyperion schränkt die Bedeutung des Klimas ein, da die athenische Kultur unter demselben Klima später verfiel. Als Grund der Vortrefflichkeit der Athener betont Hyperion vor allem ihre Freiheit gegenüber dem äußeren Einfluß: „Ungestörter in jedem Betracht, von gewaltsamem Einfluß freier, als irgend ein Volk der Erde erwuchs das Volk der Athener“ (Ebd.). Ihm zufolge wurzelte die Freiheit der Athener darin, dass Sie „von der Wiege an“ (A.a.O., S. 89) naturgemäß ohne jede Übereilung aufwuchsen.

7.3. Hölderlins „imaginative geography“

In seinem Werk *Orientalism* analysiert Said auch das Verhältnis zwischen der Vorstellung von der anderen Kultur und der Geographie. Said zufolge braucht der Geist des Menschen immer eine Ordnung. Eine geistige Ordnung wird gegründet durch „discriminating and taking note of everything, placing everything of which the mind is aware in a secure,

¹⁰²⁸ A. a. O., S. 13.

¹⁰²⁹ A. a. O., S. 16.

¹⁰³⁰ Ebd.

¹⁰³¹ Ebd.

¹⁰³² A. a. O., S. 17.

¹⁰³³ A. a. O., S. 43.

¹⁰³⁴ Ebd.

¹⁰³⁵ A. a. O., S. 44.

refindable place, therefore giving things some role to play in the economy of objects and identities that make up an environnement.“¹⁰³⁶ Die Ordnung der Artikulation ist aber weder rational noch universel, sondern willkürlich, da sie je nach der Zeit und dem Ort verschieden ist.¹⁰³⁷ Der Geist bringt distinktive Objekte hervor, die objektiv existieren zu scheinen, aber eigentlich nur fiktionale Realität haben.¹⁰³⁸ Als Beispiel für dieses Objekt führt Said die Grenzlinie zwischen Ländern an. Häufig zieht man eine Grenzlinie zwischen seinem Land und dem außerhalb liegenden Gebiet und nennt das andere Land ein Barbaren-Gebiet.¹⁰³⁹ Diese allgemeine Gewohnheit, „unseren“ vertrauten Raum und „ihren“ unvertrauten Raum zu differenzieren, ist immer willkürlich, weil die Unterscheidung keine Anerkennung von „ihnen“ braucht.¹⁰⁴⁰ Diese Art der geographischen Artikulation, die der Geist mit seiner Einbildungskraft macht, nennt Said „imaginative geography“¹⁰⁴¹

In seinem Buch *La poétique de l'espace*¹⁰⁴² konzipiert der französische Philosoph Gaston Bachelard „[une] étude psychologique systématique des sites de notre vie intime (ein systematisches psychologisches Studium der Örtlichkeiten unseres intimen Lebens)“¹⁰⁴³. Ihm zufolge wird der objektive Raum des Hauses, z. B. Keller, Speicher, Winkel oder Flur, nicht nur in seiner Positivität erlebt, sondern mit allen Parteinahmen der Einbildungskraft.¹⁰⁴⁴ Der von der Einbildungskraft erfasste Raum gewinnt, so Bachelard, einen emotionalen und sogar rationalen Sinn durch eine Art von poetischem Prozess. Somit kann ein Haus je nach dem imaginativen und figurativen Wert wie ein Spukhaus, ein Gefängnis oder ein Zufluchort erscheinen.¹⁰⁴⁵ Die Einbildungskraft verwandelt den leeren und anonymen Raum für uns zum Bedeutungsvollen. In Anlehnung an Bachelards „Poetik des Raumes“ weist Said darauf hin, dass die imaginative Geographie durch ihren poetischen Prozess den Abstand und den Unterschied zwischen dem Nahen und dem Entfernten dramatisiert und dass das Identitätsbewusstsein des Geistes somit verstärkt wird.¹⁰⁴⁶

Hölderlin hatte großes Interesse an der Geographie.¹⁰⁴⁷ Um 1800 spielten drei Medien,

¹⁰³⁶ Said: *Orientalism*, S. 53.

¹⁰³⁷ Vgl. a. a. O., S. 53f.

¹⁰³⁸ Vgl. a. a. O., S. 54.

¹⁰³⁹ Vgl. ebd.

¹⁰⁴⁰ Vgl. ebd.

¹⁰⁴¹ Ebd.

¹⁰⁴² Gaston Bachelard: *La poétique de l'espace*. Paris 1967.

¹⁰⁴³ A. a. O., S. 27.

¹⁰⁴⁴ Vgl. a. a. O., S. 17.

¹⁰⁴⁵ Vgl. Bachelards Analyse des Hauses als imaginierten Ortes, a. a. O., S. 23-50.

¹⁰⁴⁶ Said: *Orientalism*, S. 55.

¹⁰⁴⁷ In seinem Brief an seinen Bruder vom 21. 8. 1794 formuliert Hölderlin sein Interesse an der Geographie folgendermaßen: „So studirt' ich am liebsten die Geographie der beiden Halbkugeln, wenn

nämlich Reisebericht, Landkarte und Panorama, wichtige Rollen, um die neuesten geographischen Informationen zu vermitteln.¹⁰⁴⁸ Hölderlin war mit der ersten zwei Medien, nämlich dem Reisebericht und der Landkarte, sehr vertraut. In einem Brief an seine Schwester erwähnt Hölderlin, dass er sein Wohnzimmer in Homburg „mit den Karten der 4 Weltteile dekoriert ha[t]“ (KA III, B. 189, S. 381, Z. 19f.).¹⁰⁴⁹ Anke Bennholdt-Thomsen und Erika Schellenberger-Diederich weisen darauf hin, dass Hölderlin ein begeisterter Leser von Reiseliteratur, Entdeckungs- und Abenteuerergeschichten war.¹⁰⁵⁰ In seinem mythischen Fragment *Kolomb* stehen die Namen der historischen Seefahrer wie Vasco da Gama, Andrea Doria, George Anson und Louis Antoine Bougainville zum einen und die Namen der mythischen Seefahrer wie Jason und Äneas zum anderen (Vgl. MA I, S. 426). Es ist bekannt, dass die geographischen Darstellungen in *Hyperion* auf die Reiseberichte von Richard Chandler und Choiseul-Goffier basieren¹⁰⁵¹. Hölderlin war befreundet mit Johann Gottfried Ebel, dem Autor der Reisebeschreibung *Anleitung auf die nützlichste und genussvollste Art in der Schweiz zu reisen* (1793)¹⁰⁵². Honold zufolge konnte Hölderlin auch die Reisebeschreibungen von Georg Forster in Wielands *Teuschem Merkur* gelesen haben.¹⁰⁵³

In Hölderlins Erziehungskonzeption spielt die Geographie eine wichtige Rolle. In seinem Brief an Johann Gottfried Ebel vom 2. 9. 1795 weist Hölderlin darauf hin, dass das Kind von einer „andern bessern Welt“ (KA III, B. 104, S. 201, Z. 9) umgeben sein muss, um aus „dem Zustande seines schuldlosen aber eingeschränkten Instinkts“ (a.a.O., S. 200, Z. 25f.) herauszufinden. Der Lehrer muss somit dem Kind „die Gegenstände zuführen, die groß und schön genug sind, sein höheres Bedürfnis, das Streben nach etwas Besserem oder wenn man will seine Vernunft in ihm zu erwecken“ (A.a.O., S. 201, Z.

es sein könnte!“ (KA III, B. 87, S. 152, Z. 11ff.)

¹⁰⁴⁸ Vgl. Helmut Mottel: „*Apoll envers terre*“. *Hölderlins mythopoetische Weltentwürfe*. Würzburg 1998, S. 96; Luigi Reitani: *Orts erkundungen, Raumverwandlungen. Zur poetischen Topographie Hölderlins*. In: HJb 35, 2006-2007, S. 9-29, hier S. 17f.

¹⁰⁴⁹ Erika Schellenberger-Diederich nimmt an, dass Hölderlins „Karten der 4 Weltteile“ *Johann Gottfried Hübner's Allgemeine Geographie aller vier Welttheile* (1761) entstammen dürften. Vgl. Schellenberger-Diederich: *Geopoetik*, S. 87f.

¹⁰⁵⁰ Vgl. Schellenberger-Diederich: „*todte papierne Geographie*“? *Reisebeschreibungen, Erdwissenschaft und Poesie um 1800*. In: HJb. 35, S. 152-168; Bennholdt-Thomsen: *Entwürfe*. In: *Hölderlin-Handbuch*, S. 395-402, hier S. 397f.

¹⁰⁵¹ Richard Chandler: *Travels in Asia Minor and Greece; or An Account of a Tour, Made at the Expense of the Society of Dilettanti*. Oxford 1775/76; Choiseul-Goffier: *Voyage pittoresque de la Grèce*. Paris 1782/1809. Hölderlin hat wahrscheinlich deutsche Übersetzungen der beiden Werke gelesen. Vgl. Schmidts ausführlichen Kommentar zur Quelle von *Hyperion*. In: KA II, S. 933f.

¹⁰⁵² Vgl. Schellenberger-Diederich a. a. O., S. 153ff; dies: *Geopoetik*, S. 59ff.

¹⁰⁵³ Sömmerling und Heinse waren mit Forster bekannt. Es liegt nahe, dass Hölderlin von Forsters Aktivitäten über Sömmerling und Heinse hörte. Vgl. Honold: *Auf der Suche nach dem Ort des Neuen. Weltumseglung und Selbstbegegnung im 18. Jahrhundert*. In: Bay / Merten: *Die Ordnung der Kulturen*, S. 121-146, hier S. 127f.

14). Als Beispiele dieser schönen und großen Gegenstände nannte er die Geschichte und die Geographie. Ihm zufolge soll aber die Geographie keine „tote papierne Geographie“ (a.a.O., Z. 35f.), also keine abstrakte und trockene Fachwissenschaft sein. Sie soll mit „lebendigen Detail[s]“ (a.a.O., Z. 19) wie in Reisebeschreibungen die Bildungstrieb der Schüler, „wie den Nachahmungstrieb, den Neuigkeitstrieb p.p.“ (a.a.O., Z. 32) wecken, damit „sich dieser Unterricht ohne Forderung und Zwang [...] dem Kinde mitteilen lassen [kann]“ (A.a.O., S. 202, 1f.)¹⁰⁵⁴.

In seinen Gedichten stellt Hölderlin die Weltgeschichte topographisch als imaginäre Geographie dar. So verbindet er Geschichte und Geographie, die er als Beispiele der schönen und großen Gegenstände für die Erziehung der Kinder nennt. Auf der Landkarte der imaginären Geographie stellt sich die Phänomenologie des Geistes in topographischen und geographischen Formen wie Gebirgen, Strömen, Meeren, Winden oder Ebenen dar. Hölderlins poetische Einbildungskraft belädt die anonyme und leere Geographie mit mythischem und geschichtlichem Sinn. Für Hölderlins imaginäre Geographie korrespondieren Strom, Flug und Wanderung dem dynamischen Prozess der Bildung der Geschichte. In seiner Geschichtsschrift *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* stellt Herder die Geschichte der Menschen als „Gang Gottes über die Nationen“¹⁰⁵⁵ vom östlichen Ursprung über Agypten, Phönizien, Griechenland, Rom nach dem westlichen Europa dar. Dieses geschichtliche Schema von Herder beeinflusste Hölderlin.¹⁰⁵⁶

In seiner 1801 entstandenen Ode *Germanien* beschreibt Hölderlin den Bildungsprozess der Weltgeschichte als Adler-Flug wie folgt:

Und der Adler, der vom Indus kömmt,
Und über des Parnassos
Beschneite Gipfel fliegt, hoch über den Opferhügeln
Italias, und frohe Beute sucht
Dem Vater, nicht wie sonst, auf beiden Seiten
Den Fittig spannend mit gespaltenem Rücken überschwingt er
Die Alpen zulezt und sieht die vielgearteten Länder.
(MA I, S. 405, V. 42ff.)

Der Adler fliegt „vom Indus“ über den Parnassos Griechenlands und die Hügel Italias

¹⁰⁵⁴ Vgl. Schellenberger-Diederich: „todte papierne Geographie“?, S. 153f.

¹⁰⁵⁵ Herder: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. In: FHA 4, S. 87.

¹⁰⁵⁶ Vgl. Gaier: *Rousseau, Schiller, Herder, Heinse*, S. 83.

und schließlich über die Alpen hinweg nach Deutschland. Der Flug des Adlers repräsentiert den linearen und teleologischen Entwicklungsweg des menschlichen Geists von Indien über das antike Griechenland und Rom nach Mittel- und Westeuropa nach. Die Vogelperspektive des Adler-Flugs ermöglicht einen Blick, der einen diachronischen Entwicklungsprozess der Weltgeschichte anschaulich in seiner Totalität erfassen hilft. Das Überblicken vom hohen Ort wie vom Gipfel oder Flug aus ist ein charakteristischer Blickwinkel für Hölderlins Raumgestaltung.¹⁰⁵⁷ In seinem Brief an Neuffer vom 28. 4. 1795 bezeichnet Hölderlin die von diesem Überschauen ausgeübte Wirkung als „Totaleindruck“ (KA III, S. 190, Z. 11).

In der ersten Fassung der Elegie *Der Wanderer*, die Hölderlin mit der Hymne *An den Äther* am 20. 6. 1797 seinem Brief an Schiller beilegte, entspricht die Weltreise eines Wanderers dem Bildungsprozess der Weltgeschichte in Anlehnung an die Klimatheorie. In dieser Elegie unternimmt ein Wanderer die Weltreise. Er reist zuerst nach Süden bis zu den afrikanischen „dürren / Ebenen“, dann nach Norden bis zum Nordpol und kehrt zum Schluss ins Rheingebiet des gemäßigten Klimas zurück. Am 27. 6. 1797 sandte Schiller Hölderlins zwei Gedichte an Goethe weiter, um seine Meinung einzuholen¹⁰⁵⁸. In seinem Brief an Schiller vom 28. 6. antwortete Goethe folgendermaßen:

Denen beiden mir überschickten Gedichten, die hier zurück kommen, bin ich nicht ganz ungünstig und sie werden im Publico gewiß Freunde finden. Freilich ist die Afrikanische Wüste und der Nordpol weder durch sinnliches noch durch inneres Anschauen gemalt, vielmehr sind sie beide durch Negeationen dargestellt, da sie denn nicht, wie die Absicht doch ist, mit dem hinteren deutsch-lieblichen Bilde genugsam kontrastieren. [...] Der Dichter hat einen heitern Blick über die Natur, mit der er doch nur durch Überlieferung bekannt zu sein scheint.

(KA III, S. 630, LD 22, b, Z. 12ff.)

Hier bemängelt Goethe an Hölderlins Elegie *Der Wanderer*, dass die afrikanische Wüste und der Nordpol „weder durch sinnliches noch durch inneres Anschauen“, sondern nur dank der „Überlieferung“ dargestellt sind. Infolgedessen herrscht die stereotype und

¹⁰⁵⁷ Vgl. Dietrich Seckel: *Hölderlins Raumgestaltung*. In: *Landschaft und Raum in der Erzählkunst*. Hrsg. von Alexander Ritter. Darmstadt 1975, S. 45-68, hier S. 47 u. 49; Bennholdt-Thomsen: *Ost-westlicher Bildungsgang: Eine Interpretation von Hölderlins letztem Strom-Gedicht*. In: Gerhard Kurz (Hrsg.): *Interpretationen. Gedichte von Friedrich Hölderlin*. 1996, S. 188-200, hier S. 188.

¹⁰⁵⁸ Der Brief von Schiller lautet: „Ich lege hier 2 Gedichte bei, die gestern für den Almanach eingeschickt worden sind. Sehen Sie sie doch an, und sagen mir in ein paar Worten, wie Ihnen die Arbeit vorkommt, und was Sie sich von dem Verfasser versprechen. Über Produkte in dieser Manier habe ich kein reines Urteil, und ich wünschte gerade in diesem Fall recht klar zu sehen, weil mein Rat und Wink auf den Verfasser Einfluß haben wird.“ In: KA III, S. 630, LD 22, b, Z. 4ff.

abstrakte Verneinungsstruktur in der Darstellung der afrikanischen Wüste und des Nordpols, um die liebliche deutsche Landschaft hervorzuheben.

In der Darstellung der afrikanischen Wüste steht eine lange Liste des Mangels an reichem Wasserreservoir, üppiger Vegetation und lebendiger Tierwelt:

Ach! hier sprang, wie ein sprudelnder Quell, der unendliche Wald nicht
In die tönende Luft üppig und herrlich empor.
Hier frolokten die Jünglinge nicht, die stürzenden Bäche
Ins jungfräuliche Thal hoffend und liebend herab.
Freundlich blikte kein Bach aus der Blüthe geselliger Bäume,
So, wie aus lieblichem Silbergewölke der Mond.
Keiner Heerde vergieng am plätschernden Brunnen der Mittag,
Und dem Hirten entlief nirgend das lustige Roß.
Unter dem Strauche saß ein scheuer Vogel gesanglos,
Ängstig eilte das Chor wandernder Störche vorbei.
(MA I, S, 178, V. 5ff.)

Als entgegengesetztes Extrem wird der Nordpol auch nur durch negative Attribute charakterisiert, also durch schaudererregende chaotische Gletscher, eine tödliche Hülle von Schnee und durch Inaktivität der Lebewesen:

Auch den Eispol hab' ich besucht; da thürmten, chaotisch
Untereinandergewälzt, schräklich die Gletscher sich auf.
Todt in der Hülse von Schnee schlief hier das gefesselte Leben,
Und der eiserne Schlaf harrete des Tages umsonst.
(A. a. O., V. 21ff.)

Für eine fruchtbare Vermittlung der gefährlichen Extreme steht das Rheingebiet mit seinem lieblichen gemäßigten Klima:

Darum kehr' ich zurück an den Rhein, in die glückliche Heimath,
Und es wehen, wie einst, zärtliche Lüfte mich an.
Und das strebende Herz besänftigen mir die vertrauten,
Friedlichen Bäume, die einst mich in den Armen gewiegt.
Und das heilige Grün, der Zeuge des ewigen schönen
Lebens der Welt, es erfrischt, wandelt zum Jüngling mich um.

(A. a. O., V. 179f.)

Hier ist die Klimatheorie mit dem entwicklungsgeschichtlich orientierten Denken verbunden. Die Wanderung in der imaginären Geographie korrespondiert dem Bildungsprozess des menschlichen Geistes. Nach der extremen Erfahrung im Süden und im Norden kehrt der Wanderer in seine Heimat, also in das Rheingebiet zurück. Im Rheingebiet als Telos der Geschichte vermittelt das gemäßigte Klima die extreme Hitze und Kälte, was die Vollendung der Bildung des Geistes bedeutet.

7.4. Bildung durch die Offenheit gegenüber dem Anderen – Hölderlins Konzeption der kulturellen Hybridität

Von diesem linearen Schema der Weltgeschichte weichen aber Hölderlins Donauhymnen *Die Wanderung* von 1801 und *Der Ister* von 1806 insofern ab, als sie eine neue imaginäre Geographie einfühlten. In dieser neuen Geographie wird die Donau als Verkehrsroute für die wechselseitige Kommunikation zwischen Europa und Orient dargestellt.

Im April 1791 sah Hölderlin die Donau in ihrem Oberlauf auf der Reise in die Schweiz mit seinen Freunden Christian Heinrich Hiller und Friedrich August Memminger (vgl. StA 6, 584f.; KA III, S. 785) und 1801, als sie unterwegs zu seiner Hofmeisterstelle in Hauptwil, und zwar auf dem Weg von Tübingen über Ebingen und das Hochsträß nach Sigmaringen waren (vgl. KA III, S. 442, B. 227).¹⁰⁵⁹

Im Gegensatz zur in westlicher Sicht gängigen Richtung des Entwicklungsprozesses der Weltgeschichte fließt die Donau von Westen nach Osten. Der Donaulauf schlägt den südöstlichen Weg ein, der Hölderlins imaginärer Geographie zufolge aus dem Alpengebirge entspringt, die Richtung nach dem Kaukasus einschlägt und bis zum Schwarzen Meer reicht.

Die Hymne beginnt in der wohltemperierten Heimat „Suevien“, wie in alten Zeiten genannt wurde.

Glückseelig Suevien, meine Mutter,
Auch du, der glänzenderen, der Schwester
Lombarda drüben gleich,
Von hundert Bächen durchflossen!
Und Bäume genug, weißblühend und röthlich,

¹⁰⁵⁹ Zu Hölderlins Donau-Erlebnis vgl. Bennholdt-Thomsen: *Ost-westlicher Bildungsgang*, S. 188.

Und dunklere, wild, tiefgrünenden Laubs voll
Und Alpengebirg der Schweiz auch überschattet
Benachbartes dich; denn nah dem Heerde des Hauses
Wohnst du [...]
(MA I, S. 336, V. 1ff.)

Wie die norditalienische Region „Lombarda“ (Lombardei), liegt „Suevien“ in der Nähe von der Wasserquelle des Alpengebirges, das Hölderlin „Heerde des Hauses“ nennt. Dank der Nähe von der Wasserquelle der Alpen erfreut sich „Suevien“, „[v]on hundert Bächen durchflossen“, einer üppigen Vegetation.

Obwohl die Heimat gemütlich ist, kann sich das lyrische Ich nicht mit einer bornierten Beharrung auf dem Ursprung oder mit einer trägen Immobilität begnügen. Plötzlich wird das lyrische Ich von einer Sehnsucht nach dem Neuen und dem Anderen ergriffen, so dass eine kollektive Wanderung nach dem neuen Ort „Kaukasos“ beginnt.

[...] Schwer verläßt,
Was nahe dem Ursprung wohnt, den Ort.
Und deine Kinder, die Städte,
Am weithindämmernden See,
An Nekars Weiden, am Rheine
Sie alle meinen, es wäre
Sonst nirgend besser zu wohnen.

Ich aber will dem Kaukasos zu!
Denn sagen hört' ich
Noch heut in den Lüften
Frei sei' n, wie Schwalben, die Dichter.
(A.a.O., S. 337, V. 18ff.)

Nach dem Lobgesang über die Heimat fährt die erstaunliche Zeile „Ich will dem Kaukasos zu!“ plötzlich fortissimo dazwischen¹⁰⁶⁰. Hölderlin zufolge soll die dichterische Seele „[f]rei sei' n, wie Schwalben [...]“. Hölderlin benutzt hier das Wort „Schwalben“ als Metapher für die unbeschränkte Bewegung und Sicht. Die Schwalben sind als Zugvögel für die regelmäßige und jahreszeitliche Wanderung über tausende von Kilometern

¹⁰⁶⁰ Vgl. Theodor W. Adorno: *Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins* (1964). In: Ders.: *Noten zur Literatur*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. 6. Aufl., Frankfurt a. M. 1994, S. 447-491, hier S. 456.

bekannt.¹⁰⁶¹ Und der Vogelflug ermöglicht freie Sicht, die, nicht von geographischen Hindernissen beschränkt, einen Gesamtraum in all seinen Richtungen erfassen kann.

Anschließend berichtet die Hymne die alte Sage über die Migration der Deutschen von den Wellen der Donau nach Südosteuropa bis zur Schwarzmeerküste:

Es seien vor alter Zeit
Die Eltern einst, das deutsche Geschlecht,
Still fortgezogen von Wellen der Donau
Am Sommertage, da diese
Sich Schatten suchten zusammen
Mit Kindern der Sonn'
Am schwarzen Meere gekommen;
Und nicht umsonst sei diß
Das gastfreundliche genennet.
(MA I, S. 337, V. 31 ff.)

Beißner weist mit Recht darauf hin, dass die hier geschilderte kollektive Migration des „deutsche[n] Geschlecht[s]“ nicht zu der von Katharina II. in Hölderlins Geburtsjahr 1770 veranlaßten Auswanderung schwäbischer Siedler zur Schwarzmeerküste passt, weil der Ausdruck „vor alter Zeit“ hier steht (vgl. StA, S. 717). Somit führt er die kollektive Migration in der Hymne auf die „dichterische Freiheit“ zurück (vgl. ebd.). Mottels Hinweis ist überzeugend, dass die „Eltern“ des „deutsche[n] Geschlecht[s]“ der in Schwaben beheimatete germanische Stamm der Kimmerer sei. Ihm zufolge sei es bei Poseidonios und Strabo überliefert, dass die Kimmerer sich am Schwarzen Meer ansiedelten¹⁰⁶².

Schmidt erläutert, dass die Bezeichnung „Kindern der Sonn“ für die am Schwarzen Meer ansässigen Kolcher auf den Bericht in Herodots *Historien* zurückgeht (vgl. KA I, S. 850). Nach dem Bericht Herodots stammen die Kolcher von den Ägyptern ab. Herodot zufolge fuhr der altägyptische König Sesostris, also Ramses II. aus der 19. Dynastie, als erster mit Kriegsschiffen aus dem arabischen Meerbusen heraus und unterwarf die Völker am Roten Meer.¹⁰⁶³ Dann kam sein Heer von Asien nach Europa und unterwarf die

¹⁰⁶¹ Vgl. Honold: *Ströme, Züge, Richtungen. Wandern und Wanderungen bei Hölderlin*. In: Hartmut Böhme (Hrsg.): *Topographien der Literatur. Deutsche Literatur im transnationalen Kontext*. Stuttgart/Weimar 2005, S. 433-455, hier S. 448f.

¹⁰⁶² Vgl. Mottel: „*Apoll envers terre*“, S. 143

¹⁰⁶³ Vgl. Herodot: *Historien*. Griechisch-deutsch. Hrsg. von Josef Feix. 1. Bd. München 1988, II, 102, S. 283.

Skythen und Thraker.¹⁰⁶⁴ Herodot vermutet, dass Sesostris einige seiner Soldaten als Siedler am Phasisstrom absetzte oder sie selbst aus Kriegsmüdigkeit dort verblieben. Seine Vermutung, die Bewohner von Kolchis seien Ägypter, kommt daher, dass die beiden die einzigen Völker seien, die sich beschneiden lassen, dass sie allein Leinwand in gleicher Weise anfertigen und dass ihre ganze Lebensweise und Sprache einander ähnlich seien.¹⁰⁶⁵

In diesem Gedicht zeigt Hölderlin die Geburt einer neuen Kultur aus der ethnischen Mischung am Schwarzen Meer. Ihm zufolge entstand das griechische Volk aus einer doppelten kollektiven Migration von dem deutschen Geschlecht und von den „Kindern der Sonn“ aus dem Orient. Hölderlin imaginiert die Urszene der interkulturellen Begegnung wie folgt:

Denn, als sie erst sich angesehen,
Da nahten die Anderen erst; dann sazten auch
Die Unseren sich neugierig unter den Ölbaum.
Doch als sich ihre Gewande berührt,
Und keiner vernehmen konnte
Die eigene Rede des andern, wäre wohl
Entstanden ein Zwist, wenn nicht aus Zweigen herunter
Gekommen wäre die Kühlung,
Die Lächeln über das Angesicht
Der Streitenden öfters breitet, und eine Weile
Sahn still sie auf, dann reichten sie sich
Die Hände liebend einander. [...]
(MA I, S. 337, V. 40ff.)

Am Anfang der interkulturellen Kommunikation herrscht die Neugier auf das Andere und Neue. Dann bricht aber das Problem der Kommunikation auf, dass „keiner vernehmen konnte / Die eigene Rede des andern“. Die einer Kultur eigentümliche „Rede“ ist oft dem Angehörigen der anderen Kultur fremd. Von dem gefährlichen Zusammenprall der Kulturen rettet aber ein kühlender Lufthauch des Ölbaums. Seit der alttestamentlichen Erzählung von der Sintflut und der Rettung Noahs gilt der Zweig des Ölbaums als Friedenssymbol.¹⁰⁶⁶ Mithin lässt sich die Vorstellung vom kühlenden Lufthauch des

¹⁰⁶⁴ Vgl. a. a. O., II, 103.

¹⁰⁶⁵ Vgl. a. a. O., II, 104f.

¹⁰⁶⁶ Vgl. dazu *Metzler Lexikon literarischer Symbole*. Hrsg. von Günter Butzer und Joachim Jacob. Stuttgart / Weimar 2008, Artikel: Olive / Ölbaum, S. 257f.

Ölbaums als Ereignis verstehen, dass trotz aller kultureller Unterschiede ein höheres Verständnis füreinander entsteht. Nach der Überwindung des kommunikativen Problems entsteht ein hybrides Volk „schöner, denn Alles“ durch die Vermählung zwischen Orient und Okzident „im interkulturellen *melting pot* des Schwarzmeerraums“¹⁰⁶⁷, der von den griechischen Siedlern „[d]as „gastfreundliche“ (MA I, S. 337, V. 39) genannt wurde:

[...] Und bald

Vertauschten sie Waffen und all
Die lieben Güter des Hauses,
Vertauschten das Wort auch und es wünschten
Die freundlichen Väter umsonst nichts
Beim Hochzeitjubiläum den Kindern.
Denn aus den heiligvermählten
Wuchs schöner, denn Alles,
Was vor und nach
Von Menschen sich nennt', ein Geschlecht auf. [...]
(MA I, S. 338, V. 51ff.)

Auch in Hölderlins Hymne *Der Ister* wird die Donau als wichtige Verkehrsrouten geschildert, die die gegenseitige Kommunikation zwischen Ost und West ermöglicht. In dieser Hymne stellt Hölderlin zwei verschiedene Richtungen der kulturellen Vermittlung dar. Die erste Strophe zeigt den Weg des Weltgeistes von Osten nach Westen. Ihr zufolge ist der Weltgeist „vom Indus her“ über den Fluss „Alpheus“ beim heiligen Bezirk Olympia in Griechenland nach Deutschland „[f]ernangekommen“:

Jetzt komme, Feuer!
Begierig sind wir
Zu schauen den Tag,
[...]
Wir singen aber vom Indus her
Fernangekommen und
Vom Alpheus, lange haben
Das Schikliche wir gesucht,
(MA I, S. 475, V. 1-3; 7-10)

¹⁰⁶⁷ Bay: „Die eigene Rede des andern“, S. 348.

Im äußersten Osten ist der Weltgeist als „Feuer“, also als elementarischer, feurig-lebendiger Geist geboren. In seinem Brief an Casimir Ulrich Böhlendorff vom 4. 12. 1801 nennt Hölderlin die orientalische Natur „Feuer vom Himmel“ (KA III, B. 237, S. 460, Z. 3) oder „heilige[s] Pathos“ (A.a.O., Z. 11). In Hölderlins Geschichtsphilosophie macht das „Feuer vom Himmel“ oder das „heilige[] Pathos“ als orientalische Natur die „Urschicht des Griechischen“¹⁰⁶⁸ aus. In Gegensatz dazu bezeichnet er den Charakter des modernen Europas als „abendländische *Junonische Nüchternheit*“ (A.a.O., Z. 14f.). Im selben Brief an Böhlendorff vergleicht Hölderlin den eigentlichen Charakter des modernen Abendlands mit dem des alten Griechenlands wie folgt:

Denn das ist das tragische bei uns, daß wir ganz stille in irgend einem Behälter eingepackt vom Reiche der Lebendigen hinweggehn, nicht daß wir in Flammen verzehrt die Flamme büßen, die wir nicht zu bändigen vermochten.

(A.a.O., Z. 31ff.)

Hier wird der ursprüngliche Trieb der alten Griechen mit der Metapher der „Flamme“ charakterisiert. Dabei muss man die „Flamme büßen“, indem man „in Flammen verzehrt“ wird. Hölderlin sieht somit in der Urschicht der griechischen Kultur ein überwindungsbedürftiges Übermaß der Leidenschaft, der den Menschen über die Grenze der menschlichen Vernunft in den Verfall treibt. Im Gegensatz zu den alten Griechen gilt es für Hölderlin als „[T]ragische[s]“, dass die modernen Europäer „ganz stille in irgend einem Behälter eingepackt vom Reiche der Lebendigen hinweggehn“. Hier meint Hölderlin, dass die modernen Europäer ihre Lebendigkeit und Leidenschaft verloren haben, als ob sie im Sarg wären. Sie leiden mithin unter dem Übermaß der „Nüchternheit“ und dem Mangel an der Lebendigkeit des „heiligen Pathos“.

Hölderlin sieht den Vorzug der Griechen „von Homer an“ in deren „Darstellungsgabe“, die sich durch die „*Junonische[] Nüchternheit*“ des Abendlands auszeichne:

[...] hingegen sind sie vorzüglich in Darstellungsgabe, von Homer an, weil dieser außerordentliche Mensch seelenvoll genug war, um die abendländische *Junonische Nüchternheit* für sein Apollonsreich zu erbeuten, und so wahrhaft das fremde sich anzueignen.“

¹⁰⁶⁸ Eva Kocziszky: *Hölderlins Orient*. Würzburg 2009, S. 109. Hölderlins geschichtsphilosophische Einsicht nimmt die heutige Forschung von Martin Bernal vorweg, der den Ursprung der Kultur der griechischen Antike im asiatischen und afrikanischen Raum sieht. Vgl. Martin Bernal: *Schwarze Athene. Die afroasiatischen Wurzeln der griechischen Antike*. Aus dem Englischen von Joachim Rehork. München 1992.

(A.a.O., Z. 12ff.)

Das „Feuer vom Himmel“ wird durch die „*Junonische Nüchternheit*“ der Erde gekühlt. In Benjamin Hederichs *Gründliches Mythologisches Lexikon*, um meine Ausführungen im 4. Kapitel noch einmal einzunehmen, wird Juno als Göttin der Erde bezeichnet¹⁰⁶⁹, während Jupiter für die Luft steht¹⁰⁷⁰. Daher lässt sich die Junonische Nüchternheit als Nüchternheit der Erde dem „Feuer vom Himmel“ und dem „Heiligen Pathos“ entgegenstellen. Die Griechen mussten sich die „abendländische“ Eigenschaft der „*Junonische[n] Nüchternheit*“ als „das fremde [...] an[]eignen“, um ihren übermäßigen Trieb des „heiligen Pathos“ zu überwinden. Hölderlin hält Homer für das höchste Genie der griechischen Dichtung, weil er eine gute Balance zwischen dem angeborenen feurig-lebendigen Geist und der erworbenen nüchternen Darstellungsgabe halten konnte. Hölderlins Ansicht nach mangelt es dem modernen Europäer am heiligen Pathos, also am orientalischen feurigen Geist. Insoweit fordert Hölderlin die modernen Europäer auf, das ihnen mangelnde feurige Pathos als orientalische Eigenschaft zu aktivieren und eine gute Balance zwischen dem erworbenen Pathos und ihrer Eigenschaft der Nüchternheit zu halten. Ihm zufolge sollen die modernen Europäer das große Vermögen der Griechen, das Fremde zu empfangen, erwerben und in diesem Sinne die Griechen zum Vorbild nehmen:

Ich [...] weiß nun daß außer dem, was bei den Griechen und uns das höchste sein muß, nämlich dem lebendigen Verhältnis und Geschick, wir nicht wohl etwas *gleich* mit ihnen haben dürfen. (A.a.O., Z. 19ff.)

Wenn den alten Griechen und den modernen Europäern jeweils die völlig fremde Andersartigkeit zugeschrieben wird, würden die beiden wohl nichts Gemeinsames haben. Jedoch weist Hölderlin auf eines hin, das die modernen Europäer „gleich mit“ den Griechen haben könnten. Es ist das „Verhältnis“, das die beiden zueinander haben. Das „Verhältnis“ ist insofern „lebendig[]“, als es in der aktuellen Offenheit gegenüber dem Anderen und Fremden besteht und mithin das Vermögen, „sich“ das Andere und Fremde „anzueignen“, tatsächlich wie bei den alten Griechen wirkt. So bezeichnet Hölderlin das „lebendige[] Verhältnis“ als das sowohl „bei Griechen“ wie auch „bei [...] uns [...] höchste“ und stellt es deshalb mit dem „Geschick“ gleich, weil man sich dem Fremden schicklich anpassen soll.

¹⁰⁶⁹ Vgl. Hederich: *Gründliches Mythologisches Lexikon*, Artikel: Juno, Sp. 1391ff.

¹⁰⁷⁰ Vgl. a. a. O., Artikel: Jupiter, Sp. 1401ff.

Die schon angeführte erste Strophe von *Der Ister* beginnt mit einem imperativen Satz „Jetzt komme, Feuer!“ (MA I, S. 475, V. 1). Seit langem leiden die modernen Europäer unter dem Mangel an feurigem Geist: „Begierig sind wir / Zu schauen den Tag“ (A. a. O., V. 2f.). Mit dem heftigen Imperativ stellt Hölderlin den modernen Europäern die kulturelle Aufgabe, den ihnen mangelnden feurig-lebendigen Geist zu aktivieren. Von dem 7. bis zum 9. Verse dieser Strophe („Wir singen aber vom Indus her / Fernangekommen und / Vom Alpheus“) ist die traditionelle Vorstellung zu erkennen, dass der Weltgeist als „Feuer“ im Orient entsteht, und dass er vom Orient über Griechenland nach Europa kommt. Trotzdem unterscheidet sich Hölderlins Konzeption von der traditionellen „translatio imperii“ darin, dass der orientalische Geist des „Feuer[s]“ nicht als Eigenschaft einer überholten kulturellen Stufe im universellen Fortschrittsprozess zur bürgerlichen Gesellschaft Europas betrachtet wird, sondern als anzunehmende fremde Eigenschaft, die für die kulturelle Revolution Europas unerlässlich ist.

In der zweiten Strophe wird die mythische Wanderung von Herkules geschildert, die nicht eine monolineale Bewegung von Osten nach Westen wie in der ersten Strophe zeigt, sondern den am Donau entlang verlaufenen Hin- und Rückgang zwischen Osten und Westen:

Man nennet aber diesen den Ister.
Schön wohnt er. Es brennet der Säulen Laub,
Und reget sich. Wild stehn
Sie aufgerichtet, untereinander; darob
Ein zweites Maas, springt vor
Von Felsen das Dach. So wundert
Mich nicht, daß er
Den Herkules zu Gaste geladen,
Fernglänzend, am Olympos drunten,
Da der, sich Schatten zu suchen
Vom heißen Isthmos kam [...]
(A.a.O., S. 475, V. 21ff.)

In seinem 3. *Olympischen Siegeslied*, dessen Anfang von Hölderlin übersetzt wurde, überliefert Pindar die Sage, dass Herkules bei seiner Jagd nach der Hirschkuh von Keryneia zu dem „Volk der Hyperboreer“ (MA II, S. 193, V. 28), d. h. zu einem hoch im Norden wohnenden Volk gegangen ist.¹⁰⁷¹ „Von des Isters schattigen Quellen“ (a.a.O.,

¹⁰⁷¹ Vgl. Schmidts Kommentar zur Hymne *Der Ister*. In: KA I, S. 1029; Honold: „*Der scheint aber*

V. 25) holte er einen schattenspendenden Olivenbaum und begründete damit die Kampfstätte zu Olympia, um die Kämpfer von der sengenden Sonne zu schützen.¹⁰⁷² Den griechischen Fluss-Namen „Istros“ in Pindars Ode versteht Hölderlin als „Ister“, also als den alten Namen der Donau. Er imaginiert somit, dass sich Herkules in den Schwarzwald als Quellgebiet der Donau begab.¹⁰⁷³ Der kühle und dunkle Schwarzwald ist schattenspendender Bäume voll. An der vom Schwarzwald entspringenden Donau ragt „[v]on Felsen das Dach“ heraus. Indem er schattenspendende Pflanzen vom kühlen und dunklen Schwarzwald nach Olympia zur Kühlung der brennenden Hitze mitnahm, brachte Herkules ein gutes Gleichgewicht zwischen dem abendländischen nüchternen Geist und dem orientalischen feurigen Pathos in die griechische Kultur. Somit wird Herkules hier als Stifter einer neuen hybriden Kultur zwischen Europa und dem Orient dargestellt.

In der Hymne *Der Ister* spielt die Donau die Rolle einer geographischen Grundlage für den kulturellen Austausch, der die wechselseitige Ergänzung zwischen Osten und Westen ermöglicht. Hölderlin stellt den Fluss der Donau als wichtige Verkehrsroute zwischen Osten und Westen folgendermaßen dar:

Der scheint aber fast
Rückwärts zu gehen und
Ich mein, er müsse kommen
von Osten.
(MA I, S. 476, V. 41ff.)

Hier wird die Täuschung geschildert, dass es ihm scheint, als ob die Donau, die in Wirklichkeit von Westen nach Osten fließt, von Osten nach Westen fließen würde. In dieser Vision stellt Hölderlin einen bidirektionalen und interaktiven Kommunikationsfluss zwischen Osten und Westen räumlich und geographisch dar.

Nun konzipiert Hölderlin eine neue Bildungsidee, wonach die eigene Kultur durch die Hybridisierung mit der fremden Kultur bereichert werden kann und muss. In seiner neuen Bildungsidee ist es auffallend, dass das „eigentliche nationale“ jeder Kultur zum „geringere[n] Vorzug“ werden kann, weil es angeboren ist und daher nicht wie das „Erlernte“ entwickelt werden kann:

fast / Rückwärts zu gehen“, S. 191.

¹⁰⁷² Vgl. ebd.

¹⁰⁷³ Vgl. ebd.

das eigentliche nationale wird im Fortschritt der Bildung immer der geringere Vorzug werden. Deswegen sind die Griechen des heiligen Pathos weniger Meister, weil es ihnen angeboren war [...]“ (KA III, B. 237, S. 460, Z. 9ff.).

Um den Exzess der angeborenen Eigenschaft zu vermeiden, muß, so Hölderlin, sowohl „das eigene“ als auch „das Fremde“ „gut gelernt sein“.

Aber das eigene muß so gut gelernt sein, wie das Fremde. Deswegen sind uns die Griechen unentbehrlich. Nur werden wir ihnen gerade in unserem Eigenen, Nationellen, nicht nachkommen, weil, wie gesagt, der *freie* Gebrauch des *Eigenen* das schwerste ist.

(A.a.O., Z. 24ff.)

Hölderlin zufolge sind die Griechen für die modernen Europäer insofern ein „unentbehrliche[s]“ Modell, als sie nicht nur „das eigene“, nämlich den orientalischen feurig-lebendigen Geist, sondern auch „das Fremde“, d. h. die abendländische Nüchternheit „gut gelernt“ haben. Hölderlins Ansicht nach werden die modernen Europäer den Griechen eben „in unserem Eigenen, Nationellen“, also in der abendländischen Nüchternheit, nicht nachkommen, weil die abendländische Nüchternheit inzwischen bei den modernen Europäer in einen Exzess ausgeartet ist. Für den „*freie[n]* Gebrauch des *Eigenen*“, in dem das Eigene sich maximal ausbreiten kann, aber zugleich nicht in einen Exzess ausartet und sich so selbst zerstört, muss man sich vielmehr das Fremde aneignen und es mit dem Eigenen gut kombinieren wie die Griechen es taten.

In dieser Konzeption vom „*freie[n]* Gebrauch des *Eigenen*“ setzt Hölderlin keine kulturelle Rangfolge zwischen Orient und Europa, sondern er meint, dass jede Kultur auf der Welt ihre Vor- und Nachteile hat und dass sie ohne wechselseitigen Austausch mit der fremden Kultur verfallen muss. Hölderlin entwirft hier eine Bildungskonzeption, die es ermöglicht, dass man sich von der bornierten Beharrung auf dem Eigenen befreit und eine Offenheit gegenüber dem Anderen und Fremden erlangt. Damit trennt er sich vom monolinearen Geschichtsmodell und konzipiert einen Bildungsweg der modernen Europäer, dessen Erfolg vom wechselseitigen kulturellen Austausch mit dem gleichberechtigten Orient abhängt.

Schluss

1.

In der vorliegenden Abhandlung versuchte ich, Hölderlins Bildungskonzeption als ein vielschichtiges, facettenreiches Ganzes unter verschiedenen Aspekten zu analysieren. Die Brennpunkte und Ergebnisse meiner Untersuchung lassen sich am Ende als Netzwerk folgender Art beschreiben:

Im ersten Kapitel *Erziehung und Bildung bei Hölderlin* wird das Thema über die Beziehung zwischen der ästhetischen Erziehung und der Bildung bei Hölderlins Bildungskonzeption behandelt. Nachdem er als Hofmeister von 1793 bis 1795 bei von Kalbs in Waltershausen gearbeitet hatte, reflektierte Hölderlin über seine gescheiterte Lehrtätigkeit und konzipierte ein neues pädagogisches Programm in seinem Brief an Johann Gottfried Ebel am 2. September 1795. Hölderlin sieht seinen pädagogischen Fehler in seiner „Ungeduld“ im Umgang mit seinem Schüler Fritz. Hölderlin zufolge muss der Lehrer mit Geduld unterrichten, weil sich die Kinder nur stufenweise entwickeln und berücksichtigen, dass die Begabung unterschiedlich unter die Kinder verteilt wird.

Hölderlin respektiert einerseits Rousseaus pädagogische Lehre, der Lehrer solle zuerst eine pädagogische Atmosphäre schaffen, um die Interessen der Kinder zu stimulieren. Er distanziert sich aber andererseits von Rousseaus negativer Erziehung. Im Unterschied zu Rousseau, der der Kindheit eigene Würde zuschreibt, betrachtet Hölderlin die Kindheit als eine schnell zu absolvierende Etappe. Bei Hölderlins Konzeption soll der Lehrer dem Kind fordernd gegenüberreten und es aus dem Naturzustand heraus auf dem Weg der Bildung führen. Aber bei seiner pädagogischen Konzeption liegt der Endzweck nicht in der Erziehung durch den Lehrer, sondern in dem ewigen Prozess der Selbstbildung des Lernenden. Die Aufgabe des Lehrers liegt somit darin, das „Bedürfnis“ des Lernenden zur Selbstbildung „erwachen“ zu lassen.

Hölderlins Auffassung nach kommt es beim Unterricht darauf an, das moralische Gefühl des Lernenden dadurch zu wecken, dass das Kind eine bessere und moralischere Welt als die gegenwärtige kennen lernt. Hölderlin meint, dass das Lehrmaterial im Unterricht nicht nur moralisch, sondern auch ästhetisch geeignet sein muss. In Übereinstimmung mit der zeitgenössischen pädagogischen Psychologie über den Trieb betrachtet er die ästhetische Darstellung der Welt als ein wichtigstes Medium dafür, „Nachahmungstrieb“ und „Neuigkeitstrieb“ des Lernenden zu aktivieren.

Es lässt sich eine enge Verwandtschaft zwischen Hölderlins Erziehungsprogramm und seiner Dichtung erkennen. Z. B. in seinem Roman *Hyperion* und in seinem fragmentarisch gebliebenen Gedicht *Wie wenn am Feiertage* wird der Dichter, also der

Priester der Natur als dazu berufen angesehen, mittels der ästhetischen und mythischen Darstellungen die Kräfte der göttlichen Natur in lebensfördernder Richtung zu beleben und somit die Menschen zur Vollendung der Bildung von sich selbst und von der Gemeinschaft zu erwecken.

2.

Im zweiten Kapitel *Bildung – Bildungstrieb* ging es darum, dem Zusammenhang von Hölderlins Bildungskonzeption mit dem zeitgenössischen naturwissenschaftlichen Diskurs über die Lebenskraft Evidenz zu geben. Die Diskurse „Leben“, „Kraft“ und „Trieb“ kennzeichneten den Paradigmenwechsel der Naturforschung, Philosophie und Literatur um 1800. In seiner Abhandlung *de partibus corporis humani sensilibus et irritabilibus* (*Von den empfindlichen und reizbaren Teilen des Menschlichen Körpers*) aus dem Jahre 1753 betrachtet Albrecht von Haller die Fähigkeit zur Empfindung („Sensibilität“) und die Fähigkeit zur Selbstbewegung („Irritabilität“) als die zwei dem Lebewesen eigentümliche Lebenskräfte, die voneinander unabhängig sind. Durch seine Lehre von Sensibilität und Irritabilität stellte er die Eigengesetzlichkeit des belebten Organismus fest und beförderte damit die vitalistischen Richtungen des 18. Jahrhunderts.

In seiner Abhandlung *Über das Organ der Seele* (1796) expliziert Samuel Thomas Soemmerring seine These, dass die Hirnhöhlenflüssigkeit als gemeinschaftliche Empfindungsstelle (*Sensorium commune*) den Übergang von der materiellen Nervenwirkung zur emotionalen Empfindung ermögliche. Soemmerring zufolge kann die Hirnhöhlenflüssigkeit als produktive Naturkraft belebt sein. Soemmerrings medizinische Konzeption hatte einen großen Einfluss auf Hölderlins Konzeption des ästhetischen Sinnes.

Johann Friedrich Blumenbach schildert in der 1781 erschienenen Abhandlung *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*, dass die Süßwasserpolyphen ihre abgetrennten Gliedmaßen innerhalb kurzer Zeit ersetzen können. Er nennt diese Regenerationskraft „Bildungstrieb“. Er versteht den „Bildungstrieb“ als lebenslang wirkenden, gestaltbildenden und gestalterhaltenden Lebenstrieb. Hier ist die Konzeption des sich hervorbringenden und sich erhaltenden organischen Systems, also eines autopoietischen Systems zu erkennen. Ausgehend von Blumenbachs Abhandlung wurde der „Bildungstrieb“ zum Schlüsselbegriff, mit dem man die Beweg- und Bestimmungsgründe des menschlichen Verhaltens und Handelns erklärte.

Im diesem diskursiven Hintergrund konzipierte Hölderlin seinen Begriff des „Bildungstrieb“. Im Brief an seinen Bruder vom 4. Juni 1799 weist Hölderlin auf den natürlichen Trieb des Menschen hin. Hölderlins Ansicht nach stammen alle menschlichen

„Künste und Geschäfte“ (KA III, S. 356, Z. 9.) aus dem „eigentümlichste[n] unterscheidendste[n] Trieb des Menschen“ (A.a.O., Z. 8.). Auch in der im selben Jahr entstandenen theoretischen Skizze *Der Gesichtspunkt, aus dem wir das Altertum anzusehen haben* beschreibt Hölderlin, dass der „Bildungstrieb“ „aus dem gemeinschaftlichen ursprünglichen Grunde“ (KA II, S. 508) hervorgeht und seine bestimmte Richtung und Ziel hat.

3.

Im dritten Kapitel *Trieb, Hemmung, Vergeistigung* wurde Hölderlins Lehre vom Bildungstrieb im Kontext mit der philosophischen Diskussion über Kraft oder Trieb im 18. Jahrhundert analysiert.

Der Modernisierungsprozess veränderte den kulturell privilegierten Blick von der Vertikalen in die Horizontale. Die Veränderung des Blickes bewirkte die Aufwertung der Sinnlichkeit, die ebenfalls eine Aufwertung des Begriffs „Trieb“ hervorbrachte. Diese Aufwertung der Sinnlichkeit begann in Deutschland mit Leibniz‘ Lehre von der sinnlichen Vorstellung. Gegen Descartes stellte Leibniz die These, dass die sinnlichen Vorstellungen nicht regellos und willkürlich, sondern aus dem „inneren Prinzips“ hervorgebracht werden. In der Mitte des 18. Jahrhunderts begründete Baumgarten die Ästhetik, also eine Theorie einer eigenständigen sinnlichen Erkenntnisweise. Baumgarten zufolge liegt das ästhetische Vermögen des Menschen darin, die anschaulich differenzierte, aber begrifflich undifferenzierte Fülle der mehreren Bestandteile am sinnlichen Gegenstand nicht chaotisch, sondern lebendig als „Ganzes“ zu repräsentieren.

Im 18. Jahrhundert wurde auch der „dunkle Bereich“ als verborgener Grund der menschlichen Seele bejaht. Baumgarten meinte, dass der Grund der Seele (*Fundus Animae*) zum Bereich des Dunklen gehört. Herder hielt die Natur des Menschen für ästhetisch und betrachtete sie weder als begrifflich-klar noch als sinnlich-wirr, sondern als „dunkel“. Hölderlin nannte den dunklen Bereich das „Aorgische“. Seiner Ansicht nach spielt das „Aorgische“ die Rolle des Befürworters und Garanten des menschlichen „Logos“. In seinem Fragment *Über Religion* kritisiert Hölderlin den einseitigen reduktionistischen Rationalismus und fordert eine „höhere Aufklärung“ (KA II, S. 565), die auch die Sinnlichkeit als dunklen Bereich berücksichtigt.

Die Aufwertung des Dunklen hängt mit der Neufassung des Begriffs von Kraft oder Trieb zusammen. Herder erklärte das ganze Universum aus der Wechselwirkung der Kräfte von Anziehung und Zurückstoßung. Fichte betrachtete Sehnen und Streben des Ichs ins Unendliche als Trieb. Im 5. Paragraph seiner *Grundlage der gesamten*

Wissenschaftslehre weist Fichte auf die Wechselwirkung des Ichs und Nicht-Ichs hin. Fichtes Ansicht nach muss das Sehnen und Streben des Ich durch die Objekte der Welt, also das „Nicht-Ich“ gehemmt werden. Das „Nicht-Ich“ stellt sich dem Trieb und begrenzt seinen Entfaltungsdrang, so dass er einen Widerstand zu fühlen bekommt. Aber erst durch die Erfahrung eines Widerstands, also durch die Zurückwendung des Triebs an einem Widerstand kann das Ich sich selbst fühlen und somit ein Selbstbewusstsein gewinnen.

Herders und Fichtes Trieblehren übten einen großen Einfluss auf Hölderlins Bildungskonzeption. Violetta Waibels Interpretation nach verdankte Fichtes Konzeption der Wechselwirkung zwischen Ich und Nicht-Ich Hölderlins Kritik, die Fichtes frühere Konzeption des absoluten Ichs als dogmatisch betrachtete. In seinem Roman *Hyperion* weist Hölderlin darauf hin, dass Kunst und Religion aus der Wechselwirkung zwischen dem Trieb und dessen Hemmung entstehen. In *Hyperion* schreibt Hölderlin, dass der Widerstand gegen den Trieb den Geist hervorbringt. Da verbindet Hölderlin die Entstehung des Geistes mit der Vorstellung dar, dass eine flüchtige und zärtliche Gischt emporschäumt, wenn die Woge am Fels gebrochen wird. Mit dieser Darstellung hängt das Bild der Geburt der griechischen Göttin Aphrodite aus dem Schäumen des Meeres eng zusammen.

Wie in der Rede der Priesterlehrerin Diotima über Eros in Platons *Symposion* sagt, erscheint auch bei Hölderlin die Liebe oder die Schönheit aus dem ambivalenten Gefühl von Unendlichkeit und Endlichkeit oder Annäherung und Entfernung. In der metrischen Fassung von *Hyperion* spricht Hölderlin von zwei antagonistischen Trieben des Menschen, von dem Trieb, „[u]nendlich fortzuschreiten, uns zu läutern, / Uns zu veredeln, zu befreien“ (KA II. S. 213.) zum einen und von dem Trieb, „beschränkt zu werden, zu empfangen“ (ebd.) zum anderen. Hölderlin nennt die Vereinigung zwischen den beiden Grundtrieben die „Liebe“. Für ihn liegt somit das Ziel der Bildung des Menschen im ständigen Vereinigungsakt zwischen den beiden Trieben.

In der Vorrede zu *Fragment von Hyperion* weist Hölderlin darauf hin, dass die Bildung des Menschen auf der „exzentrischen Bahn“ zwischen den zwei Polen, also zwischen dem Zustand der „reinen Einfalt“ und dem Zustand der „vollendeten Bildung“ läuft. (KA II, S. 177) Hölderlins Begriff der exzentrischen Bahn stammt aus Keplers astronomischem Begriff. Als zwei Brennpunkte der exzentrischen Ellipsenbahn sind die zwei idealen Zustände der Bildung des Menschen aufzufassen. Sie funktionieren als regulative Idee der Bildung, nach der man unendlich streben muss, die aber nie wirklich erreicht werden kann. Mal sich der Idee nähernd, mal sich von ihr entfernend, irrt der Mensch auf der exzentrischen Bahn der Bildung. Die exzentrische Bahn der Bildung stellt

Hölderlin poetisch durch die Mythen von Eros und von Aphrodite dar. Hölderlin betrachtet die Bildungsbahn des Menschen nicht als einmaligen und linearen Weg von einem Ausgangspunkt zu einem Endpunkt in der Geschichte. Seiner Konzeption nach nähert sich der Mensch dem harmonischen Gleichgewicht zwischen den Trieben zyklisch und wiederkehrend in seiner exzentrischen Laufbahn.

4.

Im vierten Kapitel *Bildung als Strom* wird die Beziehung zwischen der poetischen Metapher des „Stroms“ und der Bildungskonzeption bei Hölderlin behandelt. In Hölderlins imaginärer Geographie wird der Bildungstrieb mit der Metapher des Stroms dargestellt. In seinem Kommentar zum im Jahr 1803 von ihm selbst übersetzten Pindar-Fragment *Das Belebende* nennt Hölderlin das Rasen der vom Wein berauschten Kentauren den „Geist[] eines Stromes“ (KA II, S. 772). Hölderlin versteht hier den „Geist[] eines Stromes“ als eine kulturschaffende Urkraft. Denn für Hölderlin baut der „Geist[] eines Stromes“ „Bahn und Grenze“ (ebd.) auf der weglosen Wildnis und gibt somit dem orientierungslosen Menschen eine sichere Orientierung.

In seinem Kommentar zu *Das Belebende* weist Hölderlin darauf hin, dass der „Strom“ seine Bahn erst dadurch finden kann, dass das feste Ufer gebildet wird. Seiner Auffassung nach existiert eine Wechselwirkung zwischen der Uferbildung und der Bahnfindung des Stroms. Diese Konzeption entspricht seiner Lehre des Bildungstrieb in der metrischen Fassung von *Hyperion*, wo er ebenso eine Wechselwirkung zwischen Trieb und Hemmung erklärt.

In seiner 1801 entstandenen Hymne *Der Rhein* erkennt man in der poetischen Figur des Rheins die Wechselwirkung zwischen dem Trieb der Selbstbehauptung und dem Trieb der Selbstbeschränkung. Am Anfang der Hymne war der Rhein im „Zustand der höchsten Einfalt“, also im harmonischen Zustand zwischen Himmel und Erde, d. h. Geist und Natur. Mit der Zeit verliert er aber den ursprünglichen Totalzustand. In Hölderlins poetischer Imagination symbolisiert die Mutter Erde den elementarischen schöpferischen Grund der Natur. In Hölderlins poetischer Imagination funktioniert „Mutter Asia“ (MA I, S. 350. V. 1) als Rolle des Ursprungs der Weltgeschichte, der als gottbewohnter Raum voll von elementarischen schöpferischen Kräften ist. Um den angeborenen harmonischen Zusammenhang zwischen Himmel und Erde wieder herzustellen, drängt der Rhein in seiner Jugend ostwärts nach Asia. Hölderlin betrachtet aber den allzu heftigen Drang des Rheins nach dem Unendlichen als gefährlichen Rückfall ins Elementarische außer sich selbst. Die Gefahr wird vom Richtungswechsel durch den Bergzug aufgehalten und der gewaltige Strom wird so zur mildereren organisierenden Kraft verändert. Hölderlin zufolge

wird der Richtungswechsel von Zeus als Gott der Zeit gewünscht. Die Kultur entsteht aus der Zeitlichkeit, also aus der Spannung von Eilen und Zögern. So wird der „Jüngling“ (KA I, S. 328, V. 24) zum „Vater Rhein“ (a. a. O., S. 330, V. 88) und übernimmt die Kulturaufgabe, die Wildnis der Natur urbar zu machen und die Städte zu gründen.

Diesen harmonischen Zustand des Rheins nennt Hölderlin das „Brautfest“ (KA I, S. 333, V. 180) zwischen Himmel und Erde. Hölderlin zufolge ereignet sich aber der harmonische Zustand nur momentan. Im Strom des Rheins sieht Hölderlin eine ewige zyklische Struktur zwischen Vereinigung und Entgegensetzung, Annäherung ans Ideal und Entfernung vom Ideal wie in der Planetenbahn. Nachdem der Rhein Deutschland und die Niederlande durchquert hat, mündet er in die Nordsee. Für Hölderlin bedeutet das Meer sowohl das Ziel des Stroms als auch die Quelle. Hölderlin dürfte die ältere, vorwissenschaftliche Auffassung des Wasserkreislaufs unter der Erdoberfläche vertreten, derzufolge das Meerwasser durch ein verzweigtes Netzwerk von Adern in unterirdische Hohlräume einsickere. In Hölderlins poetischer Imagination dürfte das Meerwasser durch Adern der Erde in den Tiefen im Alpengebirge zurückkehren.

5.

Im fünften Kapitel *Bildungskonzeption und Briefkonzeption bei Hölderlin* wurde über die Rolle des Briefs als Kommunikationsmedium in Hölderlins Bildungskonzeption reflektiert.

Im 18. Jahrhundert gewann das Medium Brief in der europäischen Geschichte einmalig eine große Bedeutung für die gesellschaftliche Kommunikation. Die blühende Briefkultur im 18. Jahrhundert wurzelte in einem vom gesellschaftlichen und technischen Wandel generierten neuen Kommunikationsraum.

Infolge der Entstehung des modernen Postsystems, des Aufstiegs der Publizistik und der Ausbreitung des Buchmarktes fand die schriftliche Kommunikation Eingang in das alltägliche Leben der Bürger. Die soziale Ausdehnung der Schriftkultur und der Aufstieg der Nationalsprache verdrängten die Herrschaft des Gelehrtenlateins aus dem Zentrum des Bildungssystems. Damit begannen die Disqualifikation der künstlichen Rhetorik und die Aufwertung des natürlichen Ausdrucks. In der 1751 erschienenen *Praktische[n] Abhandlung von dem guten Geschmacke in Briefen* kritisiert Christian Fürchtegott Gellert die „Regeln des Ceremoniels“ und verherrlicht den natürlichen Ausdruck als „freye Nachahmung des guten Gesprächs“. Seine Briefkonzeption der „freye[n] Nachahmung des guten Gesprächs“ übte einen großen Einfluss auf das Briefeschreiben in Deutschland aus.

Auf der subjektivistischen Briefkonzeption seit Gellert basierend, schreibt Hölderlin Briefe an seine „Herzensfreunde“. Ihm zufolge können die Briefe „reine Töne“ der Seele klingen lassen und ermöglichen somit eine geistige Kommunikation zwischen Freunden, die sich an entfernten Orten aufhalten. Meiner Ansicht nach versucht Hölderlin in der Endfassung seines Romans *Hyperion*, durch die Briefform eine Liebesbeziehung des Lesers zum Text zu erzeugen.

In seinem Brief an Immanuel Niethammer vom 24. Februar 1796 schreibt Hölderlin einen Entwurf zu „Neue Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen“ (KA III, B 118, S. 225, Z. 27 f.). Hölderlins Auffassung nach liegt das Ziel seiner „ästhetischen Erziehung des Menschen“ darin, „den Widerstreit zwischen dem Subjekt und dem Objekt, zwischen unserem Selbst und der Welt, ja auch zwischen Vernunft und Offenbarung“ (a.a.O., Z. 21ff.) durch die Vermittlung der „intellektuale[n] Anschauung“ (a.a.O., Z. 24) oder des „ästhetischen Sinn[s]“ (a.a.O., Z. 26) verschwinden zu lassen. Hölderlin meint, dass es „Poësie und Religion“ (a.a.O., Z. 29) sind, die „intellektuale Anschauung“ oder den „ästhetischen Sinn“ erzeugen zu können.

Die Briefe im Roman *Hyperion* lassen sich als Steigerung der Alltagspoesie betrachten. Mit der Briefform dürfte Hölderlin die Absicht verfolgen, dass der Leser von *Hyperion* den Widerstreit zwischen dem Subjekt und der Welt durch die ästhetische Erfahrung schlichten lernt.

6.

Im sechsten Kapitel *Liebeskonzeption und Bildungskonzeption in Hyperion* wurde erklärt, welche Funktion der Begriff der Liebe in der Bildungskonzeption in Hölderlins Roman *Hyperion* hat. In *Hyperion* erscheint Diotima Hyperion als schöne Verkörperung der göttlichen Natur, die „Eins [...] und Alles“ (KA II, S. 62) ist. Ausgehend von der Schönheitslehre Platons betrachtet Hölderlin die Liebe als göttliche *mania*, die den begeisterten Menschen über die alltägliche irdische Welt erhebt. In Diotimas schöner Gestalt ahnt Hyperion eine utopische Zukunft, in der sich eine vollkommene Harmonie des menschlichen Seins verwirklicht.

Die Liebe von Hyperion und Diotima lässt sich mit Aristophanes' Mythos von der Liebe von Himmel und Erde in Platons *Symposion* vergleichen. Nach Aristophanes gab es drei Geschlechter der Menschen in der Urzeit: das männliche, das weibliche und das männlich-weibliche. Das männliche stammte von der Sonne, das weibliche von der Erde und das männlich-weibliche von dem Mond ab. Nachdem Zeus und die Götter jeden einzelnen Menschen in zwei Teile zerschnitten hatten, sehnte sich eine jede Hälfte nach ihrer anderen Hälfte. In *Hyperion* entspricht die Sonne Hyperion und die Erde Diotima.

Die Sonne symbolisiert das Transzendierende des Geistes und die Erde verkörpert das Schweigen und das Dulden. Die Liebe zwischen Diotima und Hyperion gibt beiden wechselseitig geistige Impulse. Hyperion lernt von Diotima die freudige Harmonie mit der Natur. Der feurige und idealistische Geist von Hyperion lässt Diotima die Sphäre der naiven und natürlichen Harmonie verlassen und ein reflexives Bewusstsein gewinnen.

Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts wurde unter dem Einfluss Rousseaus und der englischen Sensualisten die Vorstellung von empfindsamer Weiblichkeit verbreitet. Damit wurden „Unwissenheit“ und „Unschuld“ als ethisches Postulat der Frauen verherrlicht. Hyperion hat die Neigung, sein Ideal in eine reale Frau zu projizieren. Sein Ideal entspricht dem Weiblichkeitsideal der Zeit. Nach Pierre Bertaux könnte der Roman Hyperion auch *Der Tod der Diotima* heißen. Die naive und stille Diotima wird von der glühenden Flamme von Hyperions idealistischem Geist verzehrt und stirbt am Ende. Nach dem Tod von Diotima erkennt Hyperion seine Berufung zum Dichter. Somit setzt die Subjektbildung Hyperions den Untergang Diotimas voraus. Hier wird die Asymmetrie des Bildungsgangs von Männern und Frauen evident.

An einigen Stellen von *Hyperion* entspricht Diotima aber nicht der „empfindsamen Weiblichkeit“ und erscheint eher als männliche und heroische Person. Als sie Hyperion zum „Erzieher unsers Volks“ vorschlägt, identifiziert sie sich mit Kastor und wünscht zusammen mit Hyperion die heroische Tat zu vollbringen. Am Tag des Abschieds wünscht sie mit Hyperion ins Feld zu ziehen. Sie sieht das Scheitern des Krieges voraus und folgte dem Schicksal heroisch, begeistert und erhaben wie die griechische Heldin Antigone. Während Antigone aber unmittelbar und unreflektiert ihre heroische Tat vollbringt, nimmt Diotima ihre heroische Rolle aus Liebe zu Hyperion bewusst an. Der moderne Heroismus von Diotima als „bewußtes Anderssein“ weicht von Hyperions idealisierter Projektion ab.

7.

Im siebten Kapitel *Das Eigene und das Andere in Hölderlins Bildungskonzeption* wurde analysiert, wie Hölderlins Bildungskonzeption in seiner imaginären Geographie erscheint.

Im 18. Jahrhundert imaginierte die spekulative Geschichtsphilosophie die Weltgeschichte häufig als monolinearen Bildungsprozess vom natürlich-naiven Orient über Griechenland und Rom zur bürgerlichen Gesellschaft Mittel- und Westeuropas. In manchen seiner Gedichte repräsentiert Hölderlin die Weltgeschichte als „imaginative geography“ (Said), also in geographischen Formen wie Gebirge, Strom, Meer oder Ebene. Das lineare Schema des Entwicklungswegs des Geistes von Osten nach Westen erscheint auch in Hölderlins imaginärer Geographie. Dieses Schema ist am deutlichsten zu finden

z. B. in der Vorstellung vom Flug des Adlers in der Hymne *Germanien* und in der Vorstellung vom Weg des Wanderers in der Elegie *Der Wanderer*.

Hölderlins Donauhymne *Die Wanderung* weicht aber vom linearen Schema der Weltgeschichte ab. Hier führt Hölderlin eine neue imaginäre Geographie ein, in der die Donau von Westen nach Osten im Gegensatz zur gängigen Richtung der Weltgeschichte fließt. In der Hymne singt Hölderlin von der alten Sage über die kollektive Migration der Deutschen von den Wellen der Donau zur Schwarzmeerküste. Ihm zufolge begegneten sich „[d]ie Eltern einst, das deutsche Geschlecht“ (KA I, S. 325, Z. 32), mit den „Kindern der Sonn“ (a.a.O., Z. 36) aus dem Orient an der Schwarzmeerküste. Aus der interkulturellen Vermählung zwischen Okzident und Orient, so Hölderlin, entstand ein hybrides Volk „schöner, denn Alles.“ (A.a.O., S. 326, Z. 58)

Auch in seiner Donauhymne *Der Ister* schildert Hölderlin die mytische Wanderung von Herkules entlang der Donau als den interkulturellen Austausch zwischen Osten und Westen. Hölderlins Imagination nach bagab sich Herkules in den kühlen Schwarzwald als dem Quellgebiet der Donau und nahm dann von dort einen Schatten spendenden Ölbaum nach Olympia mit zur Kühlung der brennenden Hitze. Hier erscheint Herkules als Stifter einer neuen hybriden Kultur zwischen Europa und Orient.

In seinem Brief an Casimir Ulrich Böhlendorff vom 4. 12. 1801 expliziert Hölderlin die kulturelle Hybridität als Wesen der griechischen Kultur. Seiner Auffassung nach lag die orientalische Natur, also der feurig-lebendige Geist, den er das „heilige[] Pathos“ (KA III, B 237, S. 460, Z. 11.) nennt, in der Urschicht der griechischen Kultur. Homers Genialität ermöglichte, so Hölderlin, die „Junonische Nüchternheit“ (a.a.O., Z. 14f.) als Eigenschaft der fremden abendländischen Kultur sich anzueignen und dann den angeborenen feurig-lebendigen Geist mit dem erworbenen nüchternen Geist gut zu verbinden. Ein schönes Gleichgewicht zwischen dem Eigenen und dem Anderen zu halten nennt Hölderlin den „freie[n] Gebrauch des Eigenen“ (A.a.O., Z. 27). Hölderlins Donauhymne *Der Ister* ist somit als Pendant zu seinem Brief an Böhlendorff zu erkennen.

Literaturverzeichnis

Hölderlin-Ausgaben

Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe (=StA)*. 15 Bde. Hrsg. von Friedrich Beißner. Stuttgart 1943-1985.

Ders.: *Sämtliche Werke und Briefe (=KA)*. 3 Bde. Hrsg. von Jochen Schmidt. Frankfurt a. M. 1992-1994.

Ders.: *Sämtliche Werke und Briefe (=MA)*. 3 Bde. Hrsg. von Michael Knaupp. München 1992/93.

Quellen und Kontext

Altes Testament. Die heilige Schrift in deutscher Übersetzung. Bd. 1, Hrsg. von Friedrich Nötscher. Würzburg 1955.

Aristoteles: *De anima*. Über die Seele. Nach der Übers. von Willy Theiler, bearb. von Horst Seidl. In: *Philosophische Schriften in 6 Bdn*. Bd. 6, Hamburg 1995.

Ders.: *Kleine Schriften zur Seelenkunde*. In: Ders.: *Lehrschriften*. Hrsg. von P. Gohlke. Paderborn 1959.

Ders.: *Meteorologica*. With an English Translation by H. D. P. Lee. London 1952.

Ders.: *Politik*. Nach der Übersetzung von Franz Susemihl bearbeitet mit Numerierung, Gliederungen und Anmerkungen, hrsg. von Nelly Tsouyopoulos und Ernesto Grassi. Leck / Schleswig 1965.

Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Ästhetik*. Lateinisch-deutsch. Hrsg. u. übers. von Dagmar Mirbach. Hamburg 2007.

Ders.: *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus – Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes*. Hrsg. u. übers. von Heinz Paetzold. Hamburg 1983.

Ders.: *Metaphysica*. Hildesheim 1963.

Blumenbach, Johann Friedrich: *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte* (1781). Mit einem Vorwort und Anmerkungen von László von Károlyi. Stuttgart 1971.

Ders.: *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*. 2. Aufl. Göttingen 1789.

Campe, Joachim Heinrich: *Wörterbuch der Deutschen Sprache*. Mit einer Einführung und

- Bibliographie von Helmut Henne. Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Braunschweig 1809, Bd. III, Hildesheim / New York 1969.
- Chandler, Richard: *Travels in Asia Minor and Greece; or An Account of a Tour, Made at the Expense of the Society of Dilettanti.* Oxford 1775/76.
- Choiseul-Goffier: *Voyage pittoresque de la Grèce.* Paris 1782/1809.
- Descartes, René: *Briefe 1629-1650.* Hrsg. von Max Vense. Köln/Krefeld 1997.
- Ders.: *Über den Menschen sowie Beschreibung des menschlichen Körpers.* Nach der franz. Ausgabe von 1664 übersetzt und hrsg. von Karl E. Rothschuh. Heidelberg 1969.
- Ders.: *Über die Leidenschaften der Seele.* In: Ders.: *Philosophische Werke.* Hrsg. von A. Buchenau. Bd. 2, 4. Abteilung, 3. Aufl. Leipzig 1911.
- Dindorfius, Guilelmus (Hrsg.): *Scholia graeca in Homeri Iliadem.* Bd. 2, Oxford 1875.
- Eckhart, Meister: *Werke.* Übers. u. hrsg. von Niklaus Largier. Bd. II., Frankfurt a. M. 1993, Predigt 70, S. 63.
- Erasmus von Rotterdam: *De conscribendis epistolis.* In: *Ausgewählte Schriften.* Bd. 8, Hrsg. von Werner Welzig. Übers., eingel. u. mit Anm. vers. von Kurt Smolak. Darmstadt 1980.
- Ewald, Johann Ludwig: *Die Kunst ein gutes Mädchen, eine gute Gattin, Mutter und Hausfrau zu werden. Ein Handbuch für erwachsene Töchter, Gattinnen und Mütter.* Erstes Bändchen. 4. Aufl. Frankfurt a. M., 1807, S. 48ff.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (= GA). Stuttgart / Bad Cannstatt, 1964ff.
- Füchsel, Georg Christian: *Entwurf zu der aeltesten Erd- und Menschengeschichte, nebst einem Versuch, den Ursprung der Sprache zu finden.* Frankfurt / Leipzig 1773.
- Gellert, Christian Fürchtegott: *Praktische Abhandlung von dem guten Geschmacke in Briefen.* In: *Gesammelte Schriften.* Hrsg. von Bernd Witte. Kritische, kommentierte Ausgabe. Bd. IV, Roman, Briefsteller. Berlin/New York 1988, S. 105 -152.
- Goethe, Johann Wolfgang von: *Goethes Briefe. Hamburger Ausgabe* (=HA) in 4 Bänden. Hrsg. von Karl Robert Mandelkow unter Mitarbeit von Bodo Morawe. Hamburg 1962-67.
- Ders.: *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe* (=HA) in 14 Bänden. Hrsg von Erich Trunz. München 1952-66.
- Ders.: *Goethes Werke* (=WA). Hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. Weimar 1887-1919.
- Gottfried, Arnold: *Wahre Abbildung des inwendigen Christentums.* 3. Aufl. Leipzig 1733.
- Gottsched, Johann Christoph: *Die vernünftigen Tadlerinnen.* Das XL III. Stück. 25.

- Oktober 1726, 3. Aufl., Hamburg 1748.
- Haller, Albrecht von: *Grundriß der Physiologie*. Deutsche Ausgabe. Leipzig 1788.
- Ders.: *Von den empfindlichen und reizbaren Teilen des menschlichen Körpers*. Hrsg. u. eingel. von Karl Sudhoff. Leipzig 1922,
- Hederich, Benjamin: *Gründliches mythologisches Lexikon*. Reprog. Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1770 – Darmstadt 1996.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke in 20 Bänden* (=HGW). Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845, neu edierte Ausgabe. Red. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. Frankfurt a. M. 1986.
- Heinse, Wilhelm: *Ardinghello und die glückseligen Inseln. Eine italienische Geschichte aus dem 16. Jahrhundert*. Stuttgart 1975.
- Hemsterhuis, Frans: *Lettre sur les désirs*. In: Ders.: *OEUVRES PHILOSOPHIQUES*. I. Edité par L. S. P. Meyboom. Hildesheim/New York 1972, S. 49-72.
- Herder, Johann Gottfried von: *Herders Briefe*. Ausgewählt, eingeleitet und erläutert von Wilhelm Dobbek. Weimar 1959.
- Ders.: *Herders sämtliche Werke* (=SW). Hrsg. von Bernhard Suphan. 33 Bde. Berlin 1967-1968.
- Ders.: *Werke in zehn Bänden* (=FHA). Hrg. von Martin Bollacher, Jürgen Brümmack et al. 1989ff.
- Herodot: *Historien*. Griechisch-deutsch. Hrsg. von Josef Feix. München 1988.
- Hesiod: *Theogonie*. Griechisch / Deutsch. Übers. u. hrsg. von Otto Schönberger. Stuttgart 2011.
- Ders.: *Theogonie. Werke und Tage*. Hrsg. u. übers. von Albert von Schirnding. München/Zürich 1991.
- Hippel, Theodor Gottlieb: *Ueber die Ehe*. Frankfurt 1778.
- Homer: *Ilias · Odysee*. In der Übertragung von Johann Heinrich Voß. Frankfurt a. M. 1990.
- Horaz: *Carmina*. In: Ders.: *Sämtliche Werke*. Lateinisch und Deutsch, Teil 1: Carmina; Oden und Epoden. Hrsg. von Hans Färber. 2. Aufl. Darmstadt 1993.
- Humboldt, Wilhelm von: *Werke in fünf Bänden* (=HW). Hrsg. von Andreas Flitner und Klaus Giel. Darmstadt 1960ff.
- Kant, Immanuel: *Kants gesammelte Schriften* (=Aka). Hrsg. von Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften. Berlin 1910ff.
- Klopstock, Friedrich Gottlieb: *Ausgewählte Werke*. Hrsg. von Karl August Schleiden. München 1962.
- Knigge, Adolph Freiherr von: *Über den Umgang mit Menschen*. München 1975.

- Lambert, Johann Heinrich: *Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Ersten und des Einfachen in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß*. 2 Bde. Bd. 2, Riga 1771.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Philosophische Schriften (=LS)*. Hrsg. von Hans Heinz Holz. Darmstadt 1965.
- Meier, Georg Friedrich: *Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt*. Frankfurt a. M. 1971.
- Mendelssohn, Moses: *Schriften über Religion und Aufklärung*. Hrsg. von Martina Thom. Darmstadt 1989.
- Montesquieu: *De l'esprit des lois*. In: Ders.: *Œuvres complètes*. Tome II. Texte présenté et annoté par Roger Caillois. Paris 1951, S. 227-995.
- Newton, Sir Isaac: *Sir Isaac Newton's Mathematische Principien der Naturlehre*. Hrsg. von J. Ph. Wolfers. Leipzig 1932.
- Platon: *Sämtliche Werke*. 3 Bde. Hrsg. von E. Loewenthal. 6. Aufl. Köln 1969.
- Reimarus, Hermann Samuel: *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe*. Zweyte Ausgabe. Hamburg 1762.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Emil oder über die Erziehung*. Vollständige Ausgabe in neuer deutscher Fassung, besorgt von Ludwig Schmidts. 13., unveränderte Aufl. Paderborn 1998.
- Ders.: *Julie oder die Neue Heloise*. Bd. I, Berlin 1880.
- Ders.: *Oeuvres complètes*. Paris 1959ff.
- Schiller, Friedrich von: *Schillers Werke. Nationalausgabe (=NA)*. Begründet von Julius Petersen. Hrsg. von Lieselotte Blumenthal u. Benno von Wiese. 43 Bde. Weimar 1943ff.
- Schlegel, Friedrich von: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Hrsg. von Ernst Behler, unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner. München/Paderborn/Wien 1958ff.
- Ders.: *Lucinde*. Stuttgart 1975.
- Soemmerring, Samuel Thomas: *Über das Organ der Seele*. In: Ders.: *Werke*. Bd. 9, Bearb. u. hrsg. von Manfred Wenzel und Sigrid Oehler-Klein. Mainz 1999, S. 155-252.
- Sulzer, Johann George: *Kurzer Begriff aller Wißenschaften und andern Theile der Gelehrsamkeit, worin jeder nach seinem Inhalt, Nutzen und Vollkommenheit kürzlich beschrieben wird*, zweyte ganz veränderte und vermehrte Auflage. 1759.
- Unzer, Johann August: *Erste Gründe einer Physiologie der eigentlichen thierischen Natur thierischer Körper*. Leipzig 1771.
- Weise, Christian: *Christian Weisens Curiöse Gedancken von Deutschen Brieffen / Wie ein*

junger Mensch / sonderlich ein zukünftiger Politicus / Die galante Welt wohl vergnügen soll. Dresden 1691.

- Winckelmann, Johann Joachim: *Johan Winckelmans sämtliche Werke*. Hrsg. von Joseph Eiselein. 13 Bde. Osnabruck 1965.
- Wolff, Christian: *Christian Wolff Gesammelte Werke (=WW)*. Hrsg. u. bearb. von Jean Ecole, J. E. Hofmann, M. Thomann, H. W. Arndt. Abt. II. Bd. 11, Hildesheim 1964ff.
- Zedler, Johann Heinrich: *Grosses vollständiges Universal-Lexikon*. Leipzig/Halle 1740.

Forschungsliteratur

- Adler, Hans: *Fundus Animae – der Grund der Seele. Zur Gnoseologie des Dunklen in der Aufklärung*. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. Hrsg. von Richard Brinkmann, Gerhart von Graevenitz und Walter Haug. 62. Jahrgang, Bd. LXII, 1988, S. 197-220
- Adorno, W. Theodor: *Parataxis*. In: *Noten zur Literatur III*, Frankfurt a. M. 1965, S. 156-159.
- Allemann, Beda: *Hölderlin zwischen Antike und Moderne*. In: *HJb* 24, 1984-1985, S. 29-62.
- Altmann, Alexander: *Lessing und Jacobi*. Das Gespräch über Spinozismus. In: *Lessing Yearbook*. Bd. 3, 1971. S. 25-70.
- Anderegg, Johannes: *Schreibe mir oft! Zum Medium Brief zwischen 1750 und 1830*. Göttingen 2001.
- Anton, Annette C.: *Authentizität als Fiktion. Briefkultur im 18. und 19. Jahrhundert*. Stuttgart/Weimar 1995.
- Auerbach, Erich: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Bern/München 1977.
- Austermann, Simone: *Die „Allgemeine Revision“*. Pädagogische Theorieentwicklung im 18. Jahrhundert. Bad Heilbrunn 2010.
- Bachelard, Gaston: *La poétique de l'espace*. Paris 1967.
- Barnouw, Jeffrey: »Der Trieb, bestimmt zu werden«. Hölderlin, Schiller und Schelling als Antwort auf Fichte. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. Hrsg. von Richard Brinkmann u. Hugo Huhn. 46. Jahrgang, Bd. XLVI, 1972, S. 248-293.
- Bay, Hansjörg: *„Das Zeichen zwischen mir und Dir“*. Schriftlichkeit und Moderne im

- „Hyperion“. In: HJb 34, 2004-2005, S. 215-245.
- Ders. / Merten, Kai (Hrsg.): *Die Ordnung der Kulturen. Zur Konstruktion ethnischer, nationaler und zivilisatorischer Differenzen 1750-1850*. Würzburg 2006.
- Beck, Adolf: „Die holde Gestalt“. Zur biographischen Erläuterung zweier Briefe Hölderlins. In: HJb 1953, S. 54-62.
- Behre, Maria: *Hölderlins Stromdichtung. Zum Spannungsfeld von Naturwahrnehmung und Kunstauffassung*. In: *Neue Wege zu Hölderlin*. Hrsg. von Uwe Beyer. Würzburg 1994, S. 17-40.
- Benjamin, Walter: *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*. In: *Gesammelte Schriften*. I. Hrsg. von Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M. 1991, S. 7-122.
- Bennholdt-Thomsen, Anke: *Dissonanzen in der späten Naturauffassung Hölderlins*. In: *Hölderlin- Jahrbuch*, Bd. 30 (1996/97), Stuttgart 1998. S. 15-41.
- Dies. / Guzzoni, Alfredo: *Marginalien zu Hölderlins Werk*. Würzburg 2010.
- Dies: *Ost-westlicher Bildungsgang: Eine Interpretation von Hölderlins letztem Strom-Gedicht*. In: Gerhard Kurz (Hrsg.): *Interpretationen. Gedichte von Friedrich Hölderlin*. 1996, S. 188-200.
- Bertaux, Pierre: *Friedrich Hölderlin*. Frankfurt a. M. 1978.
- Betzendörfer, Walter: *Hölderlins Studienjahre im Tübinger Stift*. Heilbronn 1922.
- Binder, Wolfgang: *Hölderlins Namenssymbolik*. In: Ders.: *Hölderlin-Aufsätze*. Frankfurt 1970, S. 134-260.
- Bohn, Cornelia: *Die Beredsamkeit der Schrift und die Verschwiegenheit der Boten*. In: *Systemtheorie der Literatur*. Hrsg. von Jürgen Fohrmann u. Harro Müller, München 1996, S. 310-324.
- Bollenbeck, Georg: *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Baden-Baden 1996.
- Böschstein, Bernhard: *Hölderlins Rheinhymne*. Zürich 1968.
- Bovenschen, Silvia: *Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen*. Frankfurt a. M. 1979.
- Braun, Karl: *Nerventheorie um 1800*. In: HJb 30, 1996-1997, S. 119-124.
- Brockhaus Enzyklopädie* in 30 Bänden. 21., völlig neu bearbeitete Aufl. Leipzig / Mannheim 2006.
- Brunner, Otto / Conze, Werner / Koselleck, Reinhart (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. 8 Bde. Stuttgart 1972ff.

- Büttner, Stefan: *Natur—Ein Grundwort Hölderlins*. In: HJb 26, 1988-1989, S. 224-247.
- Cassirer, Ernst: *Die Philosophie der Aufklärung*. In: Ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 15, Text u. Anm. bearb. von Claus Rosenkranz Hamburg 2003.
- Dilthey, Wilhelm: *Das Erlebnis und die Dichtung, Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*. 8. Aufl. Leipzig / Berlin 1922.
- Ders.: *Die drei Epochen der modernen Ästhetik und ihre heutige Aufgabe*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. VI, Leipzig/Berlin 1938, S. 242-287.
- Douglas, Mary: *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*. Frankfurt a. M. 1974.
- Elias, Norbert: *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*. Frankfurt a. M. 2002.
- Enke, Ulrike: *Der „Trieb in uns, das Ungebildete zu bilden...“*. *Der Begriff ‚Bildungstrieb‘ bei Blumenbach und Hölderlin*. In: HJb 30, 1996-1997, S. 102-118.
- Dies: Einführung zu Soemmerrings Werk *Abbildungen und Beschreibungen einiger Misgeburten*. In: Samuel Thomas Soemmerring: *Werke*. Begr. von Gunter Mann. Hrsg. von Jost Benedum und Werner Friedrich Kümmel. Bd. 11, *Schriften zur Embryologie und Teratologie*. Bearb. von Ulrike Enke. 2000, S. 1-110.
- Fertig, Ludwig: *Die Hofmeister. Ein Beitrag zur Geschichte des Lehrerstandes und der bürgerlichen Intelligenz*. Stuttgart 1979.
- Fink, Gonthier-Louis: *Von Winckelmann bis Herder. Die deutsche Klimatheorie in europäischer Perspektive*. In: *Johann Gottfried Herder 1744-1803*. Hrsg. von Gerhard Sauder. Hamburg 1987, S. 156-176.
- Fontius, Martin: *Post und Brief*. In: *Materialität der Kommunikation*. Hrsg. von Hans Ulrich Gumbrecht u. Karl Ludwig Pfeiffer. Frankfurt a. M. 1988, S. 267-279.
- Franz, Michael: *„nemlich immer jauchzet die Welt / Hinweg von dieser Erde“*. *‚Welt‘ und ‚Erde‘ als Kontrastbegriffe in Hölderlins Dichten und Denken*. In: HJb 35, 2006-2007, S. 99-119.
- Franke, Ursula: *Kunst als Erkenntnis. Die Rolle der Sinnlichkeit in der Ästhetik des Alexander Gottlieb Baumgarten*. Wiesbaden, 1972.
- Gadamer, Hans Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen 1990.
- Gaier, Ulrich: *Diotima, eine synkretistische Gestalt*. In: *Turm-Vorträge. Hölderlin: Christentum und Antike*. Hrsg. von Valérie Lawitschka. Tübingen 1991, S. 141-172.

- Ders.: „... ein Empfindungssystem, der ganze Mensch“: *Grundlagen von Hölderlins poetologischer Anthropologie im 18. Jahrhundert*. In: *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. DFG-Symposion 1992, Hrsg. von Hans-Jürgen Schings. Stuttgart/Weimar 1994, S. 724-746.
- Ders.: *Hölderlin, die Moderne und die Gegenwart*. In: *Hölderlin und die Moderne. Eine Bestandsaufnahme*. Hrsg. von Gerhard Kurz, Valérie Lawitschka u. Jürgen Wertheimer. Tübingen 1995, S. 9-40.
- Ders.: *Hölderlin. Eine Einführung*. Tübingen/Basel 1993.
- Ders.: *Hölderlins 'Hyperion': Compendium, Roman, Rede*. In: HJb 21, 1978-79, S. 88-143.
- Ders.: „*Unter Gottes Gewittern*“: *Klimaerscheinungen als Erfahrung und Mythos*. In: HJb 35, 2006-2007, S. 169-196.
- Geitner, Ursula: *Die Sprache der Verstellung. Studien zum rhetorischen und anthropologischen Wissen im 17. und 18. Jahrhundert*. Tübingen 1992.
- Grant, Michael / Hazel, John (Hrsg.): *Lexikon der antiken Mythen und Gestalten*. Aus dem Englischen von Holger Fließbach. München 1980.
- Grimm, Jacob u. Grimm Wilhelm: *Deutsches Wörterbuch*. 33 Bde. Nachdr. München 1956-1984.
- Grimminger, Rolf: *Aufklärung, Absolutismus und bürgerliche Individuen. Über den notwendigen Zusammenhang von Literatur, Gesellschaft und Staat in der Geschichte des 18. Jahrhunderts*. In: *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Bd. 3, Hrsg. von R. Grimminger. München 1980.
- Groppe, Carola: *Lebenslauf im Zeichen der Bürgerlichkeit? Erziehung, Bildung und Sozialisation in Friedrich Hölderlins Leben*. In: HJb 36, 2008-2009, S. 9-29.
- Habermas, Jürgen: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. 3. Aufl. Neuwied 1968.
- Henrich, Dieter: *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*. Stuttgart 1992.
- Ders.: *Hegel und Hölderlin*. In: Ders.: *Hegel im Kontext*. Frankfurt a. M. 1971, S. 9-40.
- Hoffmann, Hartmut: *Zur mittelalterlichen Brieftechnik*. In: *Spiegel der Geschichte. Festgabe für Max Braubach*. Hrsg. von Konrad Repgen u. Stephan Skalweit. Münster 1964, S. 141-170.
- Honold, Alexander: *Hölderlins Orientierung. Poetische Markierungen eines kulturgeographischen Richtungssinns*. In: Alexander Honold / Manuel Köppen (Hrsg.): »Die andere Stimme«. *Das Fremde in der Kultur der Moderne*. Festschrift fürs Klaus R. Scherpe zum 60. Geburtstag. Köln/Weimar /Wien 1999, S. 99-121.

- Ders.: „*Der scheint aber fast / Rückwärts zu gehen*“. Zur kulturgeographischen Bedeutung der 'Ister'-Hymne. In: HJb 32, 2000-2001, S. 175-197.
- Ders.: *Ströme, Züge, Richtungen. Wandern und Wanderungen bei Hölderlin*. In: Hartmut Böhme (Hrsg.): *Topographien der Literatur. Deutsche Literatur im transnationalen Kontext*. Stuttgart/Weimar 2005, S. 433-455.
- Ders. : *Hölderlins Kalender. Astronomie und Revolution um 1800*. Berlin 2005.
- Ihara, Kenji: «*Exzentrische Bahn*» und <Triade> bei Friedrich Hölderlin. In: *Waseda Blätter*. Vol. 4. Hrsg. von der germanistischen Gesellschaft der Universität Waseda. Tokyo 1997, S. 3-18.
- Irmscher, Hans Dietrich: *Johann Gottfried Herder. Deutsche Dichter des 18. Jahrhunderts. Ihr Leben und Werk*. Hrsg. von Benno von Wiese 1977.
- Jacobs, Jürgen: *Wilhelm Meister und seine Brüder. Untersuchungen zum deutschen Bildungsroman*. München 1972.
- Janz, Marlies: *Hölderlins Flamme – Zur Bildwerdung der Frau im 'Hyperion'*. In: HJb 22, 1980-81, S. 122-142.
- Kiesel, Helmuth / Münch, Paul: *Gesellschaft und Literatur im 18. Jahrhundert. Voraussetzungen und Entstehung des literarischen Marktes in Deutschland*. München 1977.
- Klinkert, Thomas: *Literarische Selbstreflexion im Medium der Liebe. Untersuchungen zur Liebessemantik bei Rousseau und in der europäischen Romantik (Hölderlin, Foscolo, Madame de Staël und Leopardi)*. Freiburg im Breisgau 2002.
- Kluckhohn, Paul: *Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik*. 3. unveränderte Auflage, Tübingen 1966.
- Kluge. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Bearbeitet von Elmar Seebold. 24. durchgelesene und erweiterte Aufl. Berlin/New York 2002.
- Koschorke, Albrecht: *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*. München 1999.
- Kocziszky, Eva: *Hölderlins Orient*. Würzburg 2009.
- Koestler, Arthur: *The Watershed. A Biography of Johannes Kepler*. New York 1960.
- Koselleck, Reinhart: *Zur anthropologischen und semantischen Struktur der Bildung*. Einleitung zu: *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Teil II. Bildungsgüter und Bildungswissen*. Hrsg. von Reinhart Koselleck. Stuttgart 1990.
- Kost, Jürgen: *Individualität und Soziabilität. Überlegungen zum kulturgeschichtlichen Ort des Humanitätsideals Wilhelm von Humboldts und der Weimarer Klassik*. In: Volker C. Dörr / Michael Hofmann (Hrsg.): „*Verteufelt human*“? Zum *Humanitätsideal der Weimarer Klassik*. Berlin 2008, S. 15-29.

- Kozi, Kunio: *Das Bedürfnis der Philosophie. Ein Überblick über die Entwicklung des Begriffskomplexes „Bedürfnis“, „Trieb“, „Streben“ und „Begierde“ bei Hegel.* Bonn 1988.
- Kreuzer, Johann (Hrsg.): *Hölderlin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung.* Stuttgart/Weimar 2002.
- Kuhn, Helmut: *Liebe. Geschichte eines Begriffs.* München 1975.
- Kurz, Gerhard: *Die Schönheit, der Geist und der alte stumme Fels.* In: *Resonanzen. Festschrift für Hans Joachim Kreuzer zum 65. Geburtstag.* Hrsg. von Sabine Doering, Waltraud Maierhofer und Peter Philipp Riedl. Würzburg 2000. 211-228.
- Ders.: *Höhere Aufklärung. Aufklärung und Aufklärungskritik bei Hölderlin.* In: *Idealismus und Aufklärung. Kontinuität und Kritik der Aufklärung in Philosophie und Poesie um 1800.* Bd. 14, hrsg. von Christoph Jamme u. Gerhard Kurz. Stuttgart 1988. S. 259-282.
- Ders.: *Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin.* Stuttgart 1975.
- Ders.: *Poetische Logik. Zu Hölderlins „Anmerkungen“ zu „Ödipus“ und „Antigone“.* In: *Jenseits des Idealismus - Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806).* *Neuzeit und Gegenwart*, Bd. 5, hrsg. von Christoph Jamme u. Otto Pöggeler. Bonn 1988, S. 83-102.
- Kutter, Uli: *Reisen – Reisehandbücher – Wissenschaft. Materialien zur Reisekultur im 18. Jahrhundert.* Göttingen 1996.
- Lemcke, Machthild: *Johannes Kepler.* Hamburg 1995.
- Lexikon für Theologie und Kirche.* Begründet von Michael Buchberger, dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. von Walter Kasper. Bd. 10, Freiburg/Basel/Rom/ Wien 2001.
- Lohff, Brigitte: *Die Entwicklung des Experimentes im Bereich der Nervenphysiologie. Gedanken und Arbeiten zum Begriff der Irritabilität und der Lebenskraft.* In: *Sudhoffs Archiv. Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte.* Hrsg von Menso Folkerts, Fritzs Krafft, Heinrich Schipperges, Rudolf Schmitz u. Eduard Seidler. Bd. 64, Wiesbaden 1980, S. 105-129.
- Luhmann, Niklas: *Die Autopoiesis des Bewußtseins.* In: Ders., *Soziologische Aufklärung* 6. *Die Soziologie und der Mensch.* Wiesbaden 1985, S. 55-112.
- Ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft.* 4 Bde. Frankfurt a. M. 1993-1999.
- Ders.: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität.* Frankfurt a. M. 1994.
- Ders.: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie.* Frankfurt am Main. 1987.

- Maas, Utz: „*Die Schrift ist ein Zeichen für das, was in dem Gesprochenen ist*“. Zur Frühgeschichte der sprachwissenschaftlichen Schriftauffassung: das aristotelische und nacharistotelische (phonographische) Schriftverständnis. In: *Kodikas/Codes* 9, 1986, S. 247-292.
- Mayer, Gerhart: *Der deutsche Bildungsroman. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Stuttgart 1992.
- Menke, Christoph: *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*. Frankfurt a. M. 2008.
- Menze, Clemens: *Hölderlins pädagogische Entwürfe aus seiner Hofmeisterzeit 1794/95*. In: „*Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde*“. *Das Schicksal einer Generation der Goethezeit*. Hrsg. von Christoph Jamme und Otto Pöggeler. Stuttgart 1983, S. 261-283.
- Metzger, Stefan: *Über organische und fruchtbare Unterscheidung. Organismus und Konjektur bei Schiller*. In: Maximilian Bergengruen (Hrsg.): *Sexualität, Recht, Leben. Die Entstehung eines Dispositivs um 1800*. Paderborn 2005, S. 153-178.
- Metzler Lexikon literarischer Symbole*. Hrsg. von Günter Butzer und Joachim Jacob. Stuttgart / Weimar 2008.
- Mottel, Helmut: „*Apoll envers terre*“. *Hölderlins mythopoetische Weltentwürfe*. Würzburg 1998.
- Müller, Richard M.: *Die deutsche Klassik. Wesen und Geschichte im Spiegel des Strommotivs*. Bonn 1959.
- Müller, Hans Rüdiger: *Ästhesiologie der Bildung. Bildungstheoretische Rückblicke auf die Anthropologie der Sinne im 18. Jahrhundert*. Würzburg 1998.
- Nägele, Rainer: „*In Winkeln schreitend Gesang*“. *Hölderlins Geographie und Geometrie des Geistes*. In: *Bad Homburger Hölderlin-Vorträge 1988/89*. Hrsg. von Stadt Bad Homburg v. d. Höhe in Zusammenarbeit mit der Hölderlin-gesellschaft. Bad Homburg 1990, S. 7-21.
- Oehler-Klein, Sigrud / Wenzel, Manfred: *Reizbarkeit – Bildungstrieb – Seelenorgan. Aspekte der Medizingeschichte der Goethezeit*. In: *HJb* 30, 1996-1997, S. 83-101, hier S. 90.
- Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*. 10. Aufl. Tübingen 2002.
- Raabe, Paul: *Die Briefe Hölderlins. Studien zur Entwicklung und Persönlichkeit des Dichters*. Stuttgart 1963.
- Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte*. Hrsg. von Otto Schmitt u. a., München 1981.
- Reitani, Luigi: *Ortserkundungen, Raumverwandlungen. Zur poetischen Topographie Hölderlins*. In: *HJb* 35, 2006-2007, S. 9-29.

- Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 12 Bde. Basel 1971ff.
- Ders.: *Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft*. In: Ders.: *Subjektivität*. Frankfurt a. M 1974, S. 141-163.
- Ross, Werner: *Hölderlin als Briefschreiber*. In: *Merkur* 18. Hrsg von Hans Paeschke. Stuttgart 1964, S. 432-445.
- Rothschuh, Karl Eduard: *Geschichte der Physiologie*. Berlin/Göttingen/Heidelberg 1953.
- Ders.: *Vom Spiritus animalis zum Nervenaktionsstrom*. In: *CIBA-Zeitschrift*. Nr. 89, Bd. 8, Wehr/Baden 1958, S. 2958-2980.
- Rudolph, Gerhard: *Hallers Lehre von der Irritabilität und Sensibilität*. In: *Von Boerhaave bis Berger. Die Entwicklung der kontinentalen Physiologie im 18. und 19. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung der Neurophysiologie*. Vorträge des internationalen Symposions zu Münster/Westf. 18. - 20. September 1962. Hrsg von Karl Eduard Rothschuh. Stuttgart 1964, S. 14-34.
- Runge, Anita: *Die Briefe Susette Gontards an Friedrich Hölderlin aus brieftheoretischer und briefgeschichtlicher Sicht*. In: *HJb* 34, 2004-2005, S. 161-174
- Ryan, Lawrence: *Hölderlins „Hyperion“*. *Exzentrische Bahn und Dichterberuf*. Stuttgart 1965.
- Ders.: *„Was bildet aber, stiften die Dichter“*. *Zu Hölderlins Konzeption von „Bildung“*. In: *HJb* 36, 2008-2009, S. 30-52.
- Said, Edward W.: *Orientalism*. New York 1979.
- Sauder, Gerhard: *Hölderlins Laufbahn als Schriftsteller*. In: *HJb*. 24, 1984-1985, S. 139-166.
- Schadewaldt, Wolfgang: *Das Bild der exzentrischen Bahn bei Hölderlin*. In: *HJb* 6, 1952, S. 1-16.
- Schellenberger-Diederich, Erika: *Geopoetik. Studien zur Metaphorik des Gesteins in der Lyrik von Hölderlin*. Bielefeld 2006.
- Dies: *„todte papierne Geographie“? Reisebeschreibungen, Erdwissenschaft und Poesie um 1800*. In: *HJb* 35, 2006-2007, S. 152-168
- Schimank, Uwe: *Funktionale Differenzierung und reflexiver Subjektivismus. Zum Entsprechungsverhältnis von Gesellschafts- und Identitätsform*. In: *Soziale Welt*. 36/4, 1985, S. 447-465.
- Schmidt, Jochen: *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945. Bd. 1, Von der Aufklärung bis zum Idealismus*. 2. Aufl. Darmstadt 1988.
- Schmidt, Siegfried J.: *Die Selbstorganisation des Sozialsystems Literatur im 18.*

- Jahrhundert*. Frankfurt am Main 1989.
- Schmitt, Carl: *Der Nomos der Erde – im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin 1997.
- Schön, Erich: *Der Verlust der Sinnlichkeit oder die Verwandlungen des Lesers. Mentalitätswandel um 1800*. Stuttgart 1987.
- Schwerte, Hans: *Aorgisch*. In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, Neue Folge, Bd. 3, Hrsg. von Franz Rolf Schröder. Heidelberg 1953, S. 29-38.
- Seckel, Dietrich: *Hölderlins Raumgestaltung*. In: *Landschaft und Raum in der Erzählkunst*. Hrsg. von Alexander Ritter. Darmstadt 1975.
- Selbmann, Rolf: *Der deutsche Bildungsroman*. Stuttgart 1984.
- Siekmann, Andreas: *Die ästhetische Funktion von Sprache, Schweigen und Musik in Hölderlins Hyperion*. In: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. In Zusammenarbeit mit Gerhart von Graevenitz. Hrsg. von Richard Brinkmann und Walter Haug. 54. Jahrgang. Stuttgart 1980, S. 47-57.
- Staiger, Emil: *Hölderlins Ode „Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter“*. In: Jochen Schmidt (Hrsg.): *Über Hölderlin*. Frankfurt a. M. 1970, S. 33–44.
- Strack, Friedrich: *Ästhetik und Freiheit. Hölderlins Idee von Schönheit, Sittlichkeit und Geschichte in der Frühzeit*. Tübingen 1976.
- Ders.: *Sömmerrings Seelenorgan und die deutschen Dichter*. In: *„Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde“*. *Das Schicksal einer Generation der Goethezeit*. Hrsg. von Christoph Jamme und Otto Pöggeler. Stuttgart 1983, S. 185-205.
- Ter-Nedden, Gisbert: *Das Ende der Rhetorik und der Aufstieg der Publizistik. Ein Beitrag zur Mediengeschichte der Aufklärung*. In: *Kultur und Alltag. Soziale Welt*, Sonderband 6. Hrsg. von Hans-Georg Soeffner. Göttingen 1988, S. 171-190.
- Toellner, Richard: *Mechanismus – Vitalismus: ein Paradigmenwechsel? Testfall Haller*. In: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen und die Geschichte der Wissenschaften*. Symposium der Gesellschaft für Wissenschaftsgeschichte anlässlich ihres zehnjährigen Bestehens 8.- 10. Mai 1975 in Münster. Hrsg. von Alwin Diemer. Meisenheim am Glan 1977. S. 61-72.
- Vellusig, Robert: *Schriftliche Gespräche. Briefkultur im 18. Jahrhundert*. Wien/Köln/Weimar 2000.
- Vopelius-Holtzendorff, Barbara: *Familie und Familienvermögen Hölderlin-Gock. Vorstudie zur Biographie Friedrich Hölderlins*. In: *HJb* 22, 1980-1981, S. 333-356.
- Voßkamp, Wilhelm: *Ein anderes Selbst. Bild und Bildung im deutschen Roman des 18. und 19. Jahrhunderts*. Essen 2004.

- Waibel, Violetta L.: *Hölderlin und Fichte 1794-1800*. Paderborn 2000, S. 53.
- Waschkies, Hans-Joachim: *Physik und Physikotheologie des jungen Kant. Die Vorgeschichte seiner Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels*. Amsterdam 1987.
- Wehler, Hans-Ulrich: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*. Bd. 1, Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur Defensiven Modernisierung der Reformära 1700-1815, München 1996.
- Wenzel, Manfred: *Vorstellungen über Gehirn, Nerven und Seele in der Geschichte der Medizin*. In: Samuel Thomas Soemmerring: *Werke*. Bd. 9, *Ueber das Organ der Seele*. Bearb. u. hrsg. von Manfred Wenzel und Sigrid Oehler-Klein. Mainz 1999, S. 19-52.
- Ders.: *Soemmerrings Werk „Ueber das Organ der Seele“*. In: Samuel Thomas Soemmerring: *Werke*. Bd. 9, *Ueber das Organ der Seele*. S. 53-103.
- Zeuch, Ulrike: ›Kraft‹ als Inbegriff menschlicher Seelentätigkeit in der Anthropologie der Spätaufklärung (Herder und Moritz). In: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*. Hrsg. von Wilfried Barner, Christine Lubkoll, Ernst Osterkamp u. Ulrich Ott. 43. Jahrgang. Stuttgart 1999, S. 99-1.