

# Die Geschichtsphilosophie und poetische Geschichtsschreibung bei Friedrich Hölderlin

Von der Fakultät Kulturwissenschaften  
der Leuphana Universität Lüneburg zur Erlangung des Grades

Doktor der Philosophie

Dr. phil.

genehmigte Dissertation von

NYAMGEREL BALJINNYAM DAHL

geboren am 02. Januar 1988 in Ulaanbaatar, Mongolei

Eingereicht am: 21. Juni 2024

Disputation am: 16. April 2025

Erstbetreuer: Prof. Dr. Christoph Jamme († 2. Mai 2021),  
Leuphana Universität Lüneburg

Neuer Erstbetreuer: Prof. Dr. Roberto Nigro,  
(in Vertretung) Leuphana Universität Lüneburg

Erstgutachter: Prof. Dr. Roberto Nigro,  
Leuphana Universität Lüneburg

Zweitgutachter: Prof. Dr. Friedrich Vollhardt,  
Ludwig-Maximilians-Universität München

Drittgutachter: Prof. Dr. Martin Vöhler,  
Aristotle University of Thessaloniki

Als Dissertation eingereicht unter dem Titel:

*Die Geschichtsphilosophie und poetische Geschichtsschreibung  
bei Friedrich Hölderlin*

Veröffentlichungsjahr: 2026

Im Verlag: PubData – Institutionelles Repositorium der Leuphana  
Universität Lüneburg

DOI: 10.48548/pubdata-3338

# Zusammenfassung

Spätestens seit Heideggers Deutungen sind die Hymnen und Elegien des späten Hölderlin in das Zentrum philosophischer Untersuchungen gerückt. Heideggers Bezugnahme auf Hölderlin wurzelt in seiner umfassenden Kritik der neuzeitlichen Vernunft. Gerade Hölderlins Naturbegriff lässt sich verstehen als Verurteilung jener Entwicklung, in der der Mensch sich zum Herrscher über die Natur und zur Herrschaft über den Menschen erhoben hat. Heideggers Kritik an Rationalität entspricht genau dem Kern der Geschichtsphilosophie der Kritischen Theorie, wie sie sich am wirkmächtigsten in der »Dialektik der Aufklärung« niedergeschlagen hat. Diese kritischen Auseinandersetzungen mit der herkömmlichen Metaphysik, vor allem mit Hegels Philosophie, aktualisierten die Bedeutung des Spätwerks Hölderlins.

Die vorliegende Arbeit wendet sich der Frage zu, ob Hölderlin mit dem Konzept einer »höheren Aufklärung« eine zum Deutschen Idealismus alternative Geschichtsphilosophie und Theorie von Religion und Mythos entwickelte.

Die Arbeit untersucht den Entwicklungsweg der geschichtsphilosophischen Ansätze der Hymnen und Elegien Hölderlins im Kontext der aufklärerischen Diskurse der Geschichtsphilosophie und Geschichtsschreibung. Hierbei stehen nicht die Elegien und Hymnen aus dem Spätwerk im Vordergrund der Untersuchungen, sondern die Vor- und Hinentwicklung der Gedankenentwürfe zu diesen Hymnen und Elegien.

Um diese gedankliche Entwicklung zu rekonstruieren, werden ausgewählte poetische Projekte Hölderlins herangezogen, die den Zeitraum von Hölderlins früherer Tübinger Zeit bis hin zum Spätwerk abdecken.

Das Ergebnis der Arbeit zeigt, dass das in den Elegien und Hymnen zugrunde liegende dialektische Geschichtsmodell des späten Hölderlin einerseits eine Überwindung des linearen Fortschrittsdenkens bedeutet und andererseits ein ästhetischer Ansatz

---

der Geschichtsdarstellung ist, der der Geschichtsschreibung eine mythisch-religiöse Fundierung zuspricht. Aus dem Ergebnis folgt, dass Hölderlins geschichtsphilosophische Ansätze seiner poetischen Projekte nicht nur in der Denktradition des Deutschen Idealismus gelesen werden können, sondern auch als poetische Darstellungen der Geschichte vor dem Hintergrund des Durchbruchs des historischen Denkens bei Herder. Hölderlin überwindet daher mit Herder das aufklärerische Poetik-Konzept und Aristoteles' Unterscheidung zwischen Dichtung und Geschichtsschreibung durch die poetische Ästhetik.

# Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Einleitung</b>	<b>1</b>
1.1	Stand der Forschung . . . . .	1
1.1.1	Die historisch-politischen Ansätze . . . . .	2
1.1.2	Die sprachontologischen Ansätze . . . . .	4
1.1.3	Die entwicklungsgeschichtlichen Ansätze . . . . .	8
1.1.4	Resümee . . . . .	12
1.2	Die Vorgehensweise der Arbeit . . . . .	13
<b>2</b>	<b>Geschichtsphilosophie und Geschichtsschreibung in der Epoche der Aufklärung</b>	<b>15</b>
2.1	Diskussionsrahmen . . . . .	15
2.1.1	Die Entwicklung der Historie . . . . .	16
2.1.2	Die Entstehung der Geschichtsphilosophie . . . . .	18
2.2	Rousseaus Kritik am Fortschrittsdenken . . . . .	19
2.3	Resümee . . . . .	22
<b>3</b>	<b>Das Verhältnis von Geschichtsschreibung und Geschichtsphilosophie in Deutschland</b>	<b>24</b>
3.1	Geschichtsschreibung – Göttinger Schule . . . . .	24
3.1.1	Gatterer: Versuch einer ästhetischen Darstellung der Historie . .	25
3.1.2	Schlözer: Eine Theorie der Universalgeschichte . . . . .	28
3.2	Herder: Die sprachliche Sinnkonstitution der Geschichte . . . . .	31
3.2.1	Herders geschichtsphilosophische Ansätze . . . . .	31
3.2.2	Herders historiografische Ansätze . . . . .	36

3.3	Schiller: die Ästhetisierung der Historie . . . . .	40
3.3.1	Schillers historiografische Ansätze . . . . .	40
3.3.2	Schillers geschichtsphilosophische Ansätze . . . . .	42
3.4	Zwischenfazit . . . . .	46
<b>4</b>	<b>Hölderlins Schaffensphase im Tübinger Stift</b>	<b>48</b>
4.1	Die poetische Darstellung der Historie in der Jugendlyrik . . . . .	50
4.2	Die geschichtsphilosophische Dimension der Tübinger Hymnen . . . . .	56
4.2.1	Biographischer Hintergrund . . . . .	58
4.2.2	Die geschichtsphilosophische Dimension der Tübinger Hymnen	60
<b>5</b>	<b>Das Konzept der Volkserziehung</b>	<b>69</b>
5.1	Das »Fragment philosophischer Briefe« und »Das Systemprogramm« .	70
5.1.1	Hegels <i>Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus</i> . . . . .	72
5.1.2	Hölderlins <i>Fragment philosophischer Briefe</i> . . . . .	77
5.2	Resümee . . . . .	84
<b>6</b>	<b>Hölderlins <i>Hyperion</i></b>	<b>86</b>
6.1	Der historische Bezug des Romans . . . . .	87
6.1.1	Hölderlins »griechischer« Romanplan . . . . .	87
6.1.2	Romanhandlung . . . . .	90
6.2	Die Erzählstruktur des Romans . . . . .	94
6.3	Die geschichtsphilosophische Dimension des Romans . . . . .	99
6.3.1	Philosophischer Hintergrund . . . . .	100
6.3.2	»Athengespräch« . . . . .	104
6.4	Resümee . . . . .	109
<b>7</b>	<b>Hölderlins Empedokles-Projekt</b>	<b>111</b>
7.1	Der realhistorische Bezug des <i>Empedokles</i> . . . . .	112
7.1.1	Der aufklärerisch-erzieherische Empedokles . . . . .	114
7.1.2	Der historisch-politische Empedokles . . . . .	118
7.2	Die geschichtsphilosophische Dimension des <i>Empedokles</i> . . . . .	122
7.2.1	Die erste und zweite Fassung des <i>Empedokles</i> . . . . .	124

7.2.2	Die dritte Fassung . . . . .	127
7.3	<i>Das untergehende Vaterland</i> : Poetische Darstellung der Geschichte . . . .	133
7.4	Resümee . . . . .	136
<b>8</b>	<b>Hölderlins »abendländische Wendung«</b>	<b>139</b>
8.1	Die Revolution der Denkungsart . . . . .	142
8.1.1	Die Ode <i>Zeitgeist</i> . . . . .	143
8.1.2	Der Odenentwurf <i>Muth des Dichters</i> . . . . .	144
8.1.3	Der Hymnenentwurf <i>Wie wenn am Feiertage ...</i> . . . . .	145
8.1.4	Der Odenentwurf <i>Der Frieden</i> . . . . .	146
8.1.5	<i>Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter</i> . . . . .	147
8.2	Hölderlins Geschichtsphilosophie nach 1800 . . . . .	148
8.2.1	<i>Archipelagus</i> . . . . .	151
8.2.2	<i>Die Wanderung</i> . . . . .	156
8.3	Hölderlins Wende zum Vaterländischen . . . . .	158
8.3.1	<i>Sophokles-Anmerkungen</i> . . . . .	161
8.3.2	Resümee . . . . .	174
<b>9</b>	<b>Fazit</b>	<b>176</b>
9.1	Hölderlins eigenständige Behandlung der aufklärerischen Diskurse . .	177
9.2	Die Verbindung zu Hölderlins Spätwerk . . . . .	179
	<b>Primärliteratur</b>	<b>181</b>
	<b>Sekundärliteratur</b>	<b>184</b>
	<b>Danksagung</b>	



# 1 Einleitung

Spätestens seit Heideggers Deutungen, aber im Grunde schon mit Hellingraths Edition, ist das Spätwerk Hölderlins in das Zentrum der philosophischen und literaturwissenschaftlichen Auseinandersetzung geraten. Die späten Hymnen und Elegien haben die Frage aufgeworfen, ob Hölderlin hier eine zum Deutschen Idealismus alternative Geschichtsphilosophie und Theorie von Religion und Mythos entwickelte. Bis heute stellt diese Frage eines der spannendsten Probleme innerhalb der Hölderlin-Rezeption dar. Die vorliegende Arbeit wendet sich dieser Frage erneut zu.

## 1.1 Stand der Forschung

Die Neuentdeckung Hölderlins zu Beginn des 20. Jahrhunderts hatte unter Philologen unermüdliche Untersuchungen zu seiner Dichtung ausgelöst. Deren Ergebnisse zeigten, dass Hölderlin einer der bedeutendsten Lyriker der Goethezeit ist und dass der Stil seiner Dichtung sich von seinen Zeitgenossen deutlich unterscheidet. Für die Anerkennung des philosophischen Hölderlin haben wir der Hegel-Forschung aus dem 20. Jahrhundert zu danken, durch die wir heute mehr über Hölderlins philosophische Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der nachkantischen Philosophie wissen. Die Hegel-Forschung hat außerdem inzwischen zugestimmt, dass Hölderlins Einfluss auf die philosophische Entwicklung des Frankfurter Hegel substantiell war.<sup>1</sup> Die von der Hegel-Forschung ausgegangenen entwicklungsgeschichtlichen Ansätze zum philosophischen Hölderlin wurden durch weitere Studien vertieft, in denen Hölderlins eigenständige philosophische Position in der Entwicklungsgeschichte des spekulativen

---

<sup>1</sup>Ein ausführlicher Literaturbericht für den Zeitraum 1905 bis 1980 zur Entwicklungsgeschichte zwischen Hölderlin und Hegel wurde bereits von Christoph Jamme vorgelegt. Vgl. Jamme 1981. Jammes Dissertation behandelt die philosophische Gemeinschaft des Frankfurter Hegel mit Hölderlin ausführlich. Vgl. Jamme 1983a.

Eingereicht am: 21. Juni 2024

Disputation am: 16. April 2025

Erstbetreuer: Prof. Dr. Christoph Jamme († 2. Mai 2021),  
Leuphana Universität Lüneburg

Neuer Erstbetreuer: Prof. Dr. Roberto Nigro,  
(in Vertretung) Leuphana Universität Lüneburg

Erstgutachter: Prof. Dr. Roberto Nigro,  
Leuphana Universität Lüneburg

Zweitgutachter: Prof. Dr. Friedrich Vollhardt,  
Ludwig-Maximilians-Universität München

Drittgutachter: Prof. Dr. Martin Vöhler,  
Aristotle University of Thessaloniki

Als Dissertation eingereicht unter dem Titel:

*Die Geschichtsphilosophie und poetische Geschichtsschreibung  
bei Friedrich Hölderlin*

Veröffentlichungsjahr: 2026

Im Verlag: PubData – Institutionelles Repositorium der Leuphana  
Universität Lüneburg

DOI: 10.48548/pubdata-3338

Haltung Hölderlins aufgezeigt werden sollte. Er versuchte, Bertaux' Jakobinismus-These zu widerlegen, indem er versucht, im Jahre 1793 in Hölderlins politischem Denken eine Abwendung vom Jakobinismus nachzuweisen.

An diese Analysen von Prignitz schloss sich Adolf Beck mit seiner Rezension von Bertaux' Jakobinismus-These an.<sup>4</sup> Beck begründete die Grundthese, dass Hölderlins Begeisterung von der Französischen Revolution, seine Liebe zu Griechenland und seine späte vaterländische Gesinnung nicht als Gegensätze dargestellt werden dürfen, sondern dass sie im Sinne einer durch persönliche Erlebnisse des Zeitgeschehens reifenden Synthese zu begreifen sind. Auf Prignitz' These vom Wandel der politischen Haltung Hölderlins aufbauend, deutete Beck Hölderlins Entwicklung als eine Abwendung von der Französischen Revolution infolge seiner Liebe zum antiken Griechenland, die wiederum über diesen Umweg zur Vaterlandsliebe führte. Mit Prignitz übereinstimmend, behauptete Beck, dass sich Hölderlins Einstellung zur Französischen Revolution um die Jahrhundertwende tiefgreifend und nachhaltig änderte. Hölderlin wendete sich, so behauptete Beck, nunmehr der Geschichte des Vaterlandes zu, und seine vaterländische Gesinnung im Spätwerk sei mit dem Kern seines aufkeimenden religiösen Motivs eng verbunden.

Bertaux' zweite provokative These, dass Hölderlin in seiner zweiten Lebenshälfte nicht geisteskrank gewesen sei,<sup>5</sup> hatte auch psychiatrische Forschungen zu Hölderlins Krankheit sowie zu Fragen danach angeregt, in welchen Umständen und nach welchen zeitgenössischen Methoden Hölderlin in der Autenrieth'schen Klinik behandelt wurde.<sup>6</sup> Adolf Beck, der sich in der Stuttgarter Ausgabe mit Hölderlins biografischen Details und Korrespondenzen ausführlich beschäftigte, drückte seine Unzufriedenheit mit Bertaux' zweiter These aus.<sup>7</sup>

Bertaux wurde vorgeworfen, dass er durch das bewusste Leugnen der Krankheit Hölderlins die traditionelle Abwertung geistiger Krankheit wiederhole.<sup>8</sup> Jedoch brach Bertaux mit seinen zwei provokanten Thesen für die Hölderlin-Forschung eine neue

---

<sup>4</sup>Vgl. Beck 1982.

<sup>5</sup>Vgl. Bertaux 1978.

<sup>6</sup>Ähnlich wie Bertaux stützte Reinhard Horowski mit medizinischen Argumenten die These, dass Hölderlins Geisteskrankheit erst durch die Fehlbehandlung in der Autenrieth'schen Klinik verursacht wurde. Vgl. Horowski 2017.

<sup>7</sup>Vgl. Beck 1982, S. 191–213.

<sup>8</sup>Vgl. Jamme 1983b, S. 437–41.

Bahn und eröffnete zugleich weitere fachübergreifende Diskussionen zwischen Psychiatrie, Literaturwissenschaft und Philosophie über den politischen und kranken oder gesunden Hölderlin.<sup>9</sup>

Jürgen Link las Hölderlins Werk im politisch-historischen Kontext. Er hat bereits in den 1980er und 90er Jahren den von Beißner etablierten Mainstream der Hölderlin-Forschung als einen »säkularisierten Pietismus« kritisiert. Links Interpretation lokalisierte Hölderlins Werk im zeitgenössischen Kontext des Wissensstands des 18. Jahrhunderts und betonte Hölderlins durchgehende Faszination von der Idee der Kulturrevolution Rousseaus.<sup>10</sup> Link setzt seine kritischen Ansätze in seiner jüngsten Studie fort, indem er Hölderlins Griechenlandbezug auf den geografischen Raum des neuen Griechenland erweitert.<sup>11</sup> Obwohl das neue Griechenland ein »Deckname« für Deutschland zu sein scheint, sind die neuen griechischen Komponenten, so behauptet Link, für Hölderlins Faszination von Griechenland bis zum Jahre 1806 präsent. Links Behauptung bezüglich des Neugriechenland-Komplexes war in der Forschung nicht neu. Die bereits 1998 erschienene Arbeit von Christoph Albrecht deutete politisch-historische und geschichtsphilosophische Ansätze im *Hyperion* in Bezug auf die Situation des damaligen Neugriechenland.<sup>12</sup> Diese Ansätze von Albrecht wurden nun auch in Links jüngster Studie aufgenommen und systematisch erweitert.

Michael Franz untersuchte in seiner neuesten Veröffentlichung zu Hölderlin die in der Forschung wegen der Unzugänglichkeit der Sprache des späten Hölderlin als schwierig geltenden »Pindar-Fragmente«.<sup>13</sup> Sein Versuch ist, hier eine »kontextualisierende« Lektüre der »Pindar-Fragmente« herauszuarbeiten, um damit Hölderlins letzte rechtlich-politischen Überlegungen zu erschließen.

### 1.1.2 Die sprachontologischen Ansätze

In den 1930er Jahren suchte Heidegger mit Hölderlins Dichtung nach der Begründung einer neuen Sprache, die die herkömmliche Metaphysik überwinden sollte. Heideggers Lesart trennte Hölderlin von der Denktradition des Deutschen Idealismus und

---

<sup>9</sup>Vgl. dazu Jamme 1988a; Engelhardt 2013.

<sup>10</sup>Vgl. Link 1986; Link 1999.

<sup>11</sup>Vgl. Link 2020.

<sup>12</sup>Vgl. Albrecht 1998.

<sup>13</sup>Vgl. Franz 2020.

betrachtete ihn als »denkenden Dichter«. <sup>14</sup>

Nach 1945 griff Heidegger seine Beschäftigung mit Hölderlins Dichtung erneut auf, indem er sich fragte, inwieweit die Dichtung als Kunst im umfassenden Sinne zur Rettung der Welt beitragen könne. <sup>15</sup> Er wollte dann mit der Dichtung als Sprache der Kunst über die rationalistischen Auffassungen der wissenschaftlichen Sprache hinausgehen und versuchte damit, ein neues menschliches Verhältnis zur Natur zu gewinnen. Im Ursprung der Dichtung sah Heidegger das religiöse Verhältnis von Mensch und Natur, welches mithilfe der Dichtkunst in der modernen Zeit wiedergewonnen werden sollte, um das technische und rationale Herrschaftsprinzip des Menschen über die Natur abzuschaffen. <sup>16</sup>

Heideggers Hölderlin-Rezeption, welche dem sprachontologischen Aspekt der Dichtung Hölderlins große Bedeutung gab, provozierte kritische Einwände. Im Jahr 1963 hielt Theodor W. Adorno bei der Tagung der Hölderlin-Gesellschaft den Vortrag *Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins*. <sup>17</sup> Adorno kritisierte Heideggers Lesart der Dichtung Hölderlins dahingehend, dass sie die Spuren von ideologisch-politisch verwurzelter Deutschtümelei enthalte. Adornos zweiter kritischer Punkt richtete sich darauf, dass Heidegger im Zuge der Aneignung Hölderlins an seine eigene Philosophie den philosophischen Kontext der Dichtung Hölderlins von der Denktradition des Deutschen Idealismus trenne. Das Gestaltungsprinzip der Parataxis in Hölderlins Spätwerk interpretierte Adorno nicht als Stilmittel, sondern als wohl durchdachtes poetologisches Konzept Hölderlins.

Bruno Liebrucks trat am Ende seines umfassenden sprachphilosophischen Projekts *Sprache und Bewusstsein* ins Feld der Hölderlin'schen Sprache, indem er Hölderlins Spätwerk an Hegels *Wissenschaft der Logik* orientierend analysierte. <sup>18</sup> Dabei begründete Liebrucks die These, dass Hegels Begriffslogik und Hölderlins Mythologie miteinander kompatible Denkprinzipien der Wirklichkeit sind. In Hölderlins Spätwerk sah

---

<sup>14</sup>Heideggers Hölderlin-Rezeption ist eine der bedeutendsten des 20. Jahrhunderts. Vgl. dazu Heidegger 1989; Heidegger 1992; Heidegger 1993.

<sup>15</sup>Vgl. Jamme 1984.

<sup>16</sup>Heideggers Vortrag *Hölderlins Erde und Himmel*, gehalten bei der Tagung der Hölderlin-Gesellschaft 1959; Vortrag *Gedicht*, gehalten zum 70. Geburtstag von Friedrich Georg Jünger 1968. Vgl. Heidegger 1981.

<sup>17</sup>Vgl. Adorno 1974.

<sup>18</sup>Vgl. Liebrucks 1979.

Liebrucks nicht eine Vorwegnahme der Remythisierung, sondern den Vortrag eines neuen Mythos, welcher logisch möglich sei.<sup>19</sup> Liebrucks zufolge müssen wir eine neue Wahrnehmung der Natur mit Hölderlins Dichtung mythisch einüben, um die Natur in unserer Sprache wiederzubeleben. Erst dann hören wir auf, die Natur als Objekt zu beherrschen.

Die Frühromantiker lenkten mit dem Konzept einer »neuen Mythologie« die Aufmerksamkeit der Philosophie wieder auf den Mythos, der unter dem Rationalitätsanspruch der Aufklärung verdrängt war. Manfred Frank griff diesen frühromantischen Mythosbegriff in seiner Studie über die Dionysos-Rezeptionen des 19. und 20. Jahrhunderts auf.<sup>20</sup> Frank sah die frühromantische Bezugnahme auf den Dionysosmythos als Aufbewahrung der Substanz der religiösen Hoffnung, welche unter der Bedingung einer rationalen Daseinsorientierung stehen. Im Kontext des mythischen Aspekts erläuterte Frank mythische Anspielungen der Dionysos-Bezugnahme in Hölderlins Elegie *Brod und Wein*.

Das Kolloquiumsthema 1985 in Bad Homburg vor der Höhe behandelte den Rationalismus des 18. Jahrhunderts in Verbindung mit den literarisch-philosophischen Denkbewegungen von Klassik, Idealismus und Frühromantik.<sup>21</sup> Der Fokus des Kolloquiums richtete darauf, dass jene Bewegungen nicht als Gegenbewegungen zur Aufklärung zu verstehen sind, sondern dass sie aus der Aufklärung hervorgegangene kritische Linien seien. Das Konzept einer »neuen Mythologie«, das von Idealisten und Frühromantikern akzentuiert worden ist, betrifft eine kritische Einstellung gegenüber dem subjektiven Vernunftbegriff der Aufklärung. Zudem beabsichtigten diese Denkbewegungen, das neue Wissen der Aufklärung mittels Poesie, Philosophie und Mythos in das Leben der Menschen zu integrieren. Der Beitrag von Gerhard Kurz zum Kolloquium behandelte Hölderlins Aufklärungskritik unter literarischen Gesichtspunkten.<sup>22</sup>

Uwe Beyer untersuchte Die Entwicklung von Hölderlins Denken zur Mythologie.<sup>23</sup> In seinen Studien stellte er Hölderlin als einen konstruktiven Denker der Moderne dar, der die Einseitigkeit des Rationalismus der Aufklärung analysiert habe.

---

<sup>19</sup>Vgl. dazu Jamme 1982.

<sup>20</sup>Vgl. Frank 1982.

<sup>21</sup>Vgl. Jamme und Kurz 1988.

<sup>22</sup>Vgl. Kurz 1988a.

<sup>23</sup>Vgl. Beyer 1993.

Beyer arbeitete mit Ursula Brauer an einer weiteren Studie über Hölderlin.<sup>24</sup> Ihre hermeneutisch orientierte Untersuchung rekonstruierte aus fünf Zeitgedichten Hölderlins vor der Jahrhundertwende eine Entwicklung seiner Geschichtsphilosophie. Sie sehen die Reziprozität zwischen Hölderlins Realitätswahrnehmung und den visionären Darstellungen in seiner Dichtung in den ausgewählten Gedichten wirkungsgeschichtlich als Vorbereitung für die geschichtsphilosophischen Ansichten des Spätwerks Hölderlins.

Im Rahmen des Kolloquiums zu Dieter Henrichs 85. Geburtstag 2012 diskutierten Autoren über die im 20. Jahrhundert gewonnenen Musterdeutungen vom Werk Hölderlins, die Norbert Hellingraths Beiträge, Heideggers und Karl Jaspers' Lesarten Hölderlins und Adornos Bezugnahme auf Hölderlin einschlossen.<sup>25</sup> Henrich stellte bei dem Kolloquium eine implizite textuale Grundlage der Hölderlin-Rezeption Samuel Becketts dar. Mit diesem Beitrag konzipierte Henrich seine jüngste Untersuchung, die erst in seinem zwei Jahre später erschienenem Buch *Sein und Nichts* explizit wurde. Das Gegensatzpaar von »Sein« und »Nichts« ist durch das disjunktive »oder« im Titel des Buches angezeigt. Damit drückte Henrich den Gedanken aus, dass es im Bewusstsein notwendigerweise die Option zwischen beiden Begriffen gibt. Philosophie müsse über diesen Gegensatz hinaus denken, jedoch habe der Gegensatz von Sein und Nichts in der vortheoretischen Lebenspraxis mehrere Bedeutungsfacetten. Die Dichtkunst erreiche dieses weitaus eher als die Philosophie, schließe aber die Philosophie mit ein. Hölderlin und Beckett haben, so behauptete Henrich, als philosophierende Dichter dieses Verhältnis von Philosophie und Sprachkunst richtig eingesehen.<sup>26</sup>

Volker Rühle untersuchte in seiner 2010 erschienenen Publikation das unteilbare Verhältnis von Hölderlins Denken der Zeit und seiner zeitgeschichtlichen Erfahrung.<sup>27</sup> Rühle stellte die gegenseitigen Abhängigkeiten zwischen Hölderlins Zeiterfahrung und seinem sich ausbildenden geschichtlichen Bewusstsein dar, um zu zeigen, wie das Kunstwerk durch die schöpferische Produktion des Künstlers eine absolute Autonomie gewinnt. Das heißt, in schöpferischer Produktion wird die geschichtliche Erfahrung von der Intention und Voraussetzung des Subjekts und von den Vorgaben einer verfestigten

---

<sup>24</sup>Vgl. Beyer und Brauer 2000.

<sup>25</sup>Vgl. Vollhardt 2014.

<sup>26</sup>Vgl. Henrich 2016, S. 491.

<sup>27</sup>Vgl. Rühle 2010.

Tradition befreit.

Die vor dem Hintergrund des interdisziplinären Kolloquiums<sup>28</sup> von 1985 angebahnten Diskussionen wurden von Christoph Jamme fortgesetzt.<sup>29</sup> Die Mythenrezeption der Autoren um 1800, bei denen Jamme die Widerspiegelung aufklärerischer Tradition sah, war der Gegenstand seiner Studie. Hölderlins *Empedokles*-Projekt wurde dort von Jamme als eines der Musterbeispiele ausgelegt, mit dem die Kritik der Aufklärung mythisch, poetisch, philosophisch und gesellschaftskritisch dargestellt worden sei.

Rainer Schäfer griff in seiner jüngsten Untersuchung zu Hölderlin die in den 1920er Jahren von Wilhelm Michel so benannte »abendländische Wendung« Hölderlins wieder auf.<sup>30</sup> Schäfers Verständnis erweiterte die »abendländische Wende« Hölderlins in drei Dimensionen, nämlich in sprachhermeneutischer, philosophiegeschichtlicher und politisch-historischer. Im übergreifenden Sinne dieser drei Dimensionen wird von Schäfer der »freie Gebrauch des Eigenen« beim späten Hölderlin so interpretiert, dass die »eigene« Sprache, Kultur und Geschichte eines Landes nicht durch das blinde Lernen der Regeln, Gesetze und Konventionen, sondern in bewusster Erfahrung fremder Sprache, Kultur und Geschichte neu erlernt und erweitert werde. Wenn einer Gesellschaft eine solche Außenperspektive aus dem Fremden auf das Eigene fehle, erstarre sie in ihrer Einseitigkeit.

### 1.1.3 Die entwicklungsgeschichtlichen Ansätze

Neben den Diskussionen über den revolutionär-politischen, kritisch-aufklärerischen Hölderlin wurde in den 1960er Jahren dem philosophischen Beitrag Hölderlins zur Entwicklungsgeschichte des Deutschen Idealismus besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Zuvor war in Reißners Ausgabe die nur knapp zwei Seiten lange Skizze Hölderlins mit dem Titel *Urteil und Seyn* publiziert worden. D. Henrich betonte bei der Tagung 1965/1966 der Hölderlin-Gesellschaft die philosophische Bedeutung dieser Skizze für die Frühgeschichte des Deutschen Idealismus, insbesondere für die des spekulativen Idealismus Hegels. Henrich stellte dort die These auf, dass Hölderlin bereits 1794 bis 1795 ein Konzept der »Vereinigungsphilosophie« entwickelt hatte, in

---

<sup>28</sup>Vgl. Jamme und Kurz 1988.

<sup>29</sup>Vgl. Jamme 2013.

<sup>30</sup>Vgl. Schäfer 2020.

welchem er in kritischer Auseinandersetzung mit Fichtes Theorie des »absoluten Ich« Spinozas Substanzmetaphysik überwindet. Im Zusammenhang mit diesem Ansatz Henrichs wurden in den darauf folgenden Jahrzehnten die Entwicklungsgeschichte des Deutschen Idealismus und vor allem die philosophischen Diskussionen des jungen Hegel, Hölderlin und Schelling von vielen Forschern rekonstruiert und herausgearbeitet.<sup>31</sup> Nicht nur Hölderlins Verhältnis zu Schelling und Hegel, sondern auch sein Verhältnis zu Fichte, Isaak von Sinclair und Jakob Zwilling waren Gegenstand der Untersuchungen.<sup>32</sup>

Nach der Veröffentlichung von *Urteil und Seyn* lenkte Otto Pöggeler den Fokus seiner Untersuchungen auf Hegels Frankfurter Zeit.<sup>33</sup> Pöggeler nahm in seinem Urbino-Vortrag die Frage nach dem Verfasser des Aufsatzes *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* wieder auf, die in den 1920er Jahren zunächst zugunsten Schellings beantwortet worden war.<sup>34</sup> Wenn Pöggeler für den Frankfurter Hegel als Autor des Aufsatzes argumentierte, ging er von der These aus, dass der ästhetische Teil des *Systemprogramms* Hegels Aufnahme des ästhetischen Platonismus Hölderlins zeigt, nämlich im Zuge der Entwicklung von seinem Berner Kantianismus zum Hölderlin'schen ästhetischen Platonismus in der Frankfurter Zeit. Dieser von Pöggeler aktualisierte Streit um die Verfasserschaft des *Programms* ist noch immer nicht abgeschlossen.<sup>35</sup>

Henrich eröffnete 1985 ein Forschungsprojekt, welches das aufklärerische Denken der Intellektuellen und der Philosophen an der Universität Jena von 1789 bis 1795 untersuchte.<sup>36</sup> Er stellte seine Forschungsmethode als eine historische »Konstellation« vor. Mit der Anwendung dieser Methode wurden Autoren und deren Monographien nicht isoliert untersucht, sondern es wurden die wechselseitigen Einflüsse mehrerer Autoren in einem bestimmten Zeitraum im Zusammenhang betrachtet. Die »Konstellationsarbeit« sollte die intellektuell-philosophische Denkentwicklung der Autoren erhellen und philosophische Fragmente ins Licht rücken, die bisher im Schatten der

---

<sup>31</sup>Vgl. Kurz 1975; Strack 1976; Franz 1979; Kondylis 1979; Jamme 1983a; Frank 1997; Jamme und Völkel 2003a; Henrich 2004; Franz 2012; Strack 2013.

<sup>32</sup>Vgl. H. Hegel 1971; Henrich und Jamme 1986; Jamme 1988c; Waibel 2000.

<sup>33</sup>Vgl. O. Pöggeler 1973; O. Pöggeler 1977, S. 83–128.

<sup>34</sup>Vgl. O. Pöggeler 1969.

<sup>35</sup>Vgl. Bubner 1973, Jamme und Schneider 1984; Dinkel 1987; Jamme 1988b; Franz 1977; Oesch 1988; Hansen 1989; Jamme 1990; Beyer 1993; Bremer 1985; Jaeschke 2003.

<sup>36</sup>Zu Publikationen des Projektes gehören: Henrich 1981; Henrich 1986; Henrich 1991; Henrich 1992.

großen Monographien der sog. deutschen Idealisten lagen.

Beim Kolloquium »Hölderlins letzte Homburger Jahre«<sup>37</sup> 1985 in Bad Homburg wurde die Abkehr des späten Hölderlin vom Idealismus infrage gestellt.<sup>38</sup> Es wurde kontrovers diskutiert, ob ein Denkkontinuum des Idealismus bei Hölderlin nach 1800 zu finden sei oder ob er sich nach 1800 vom Idealismus entfernt habe. Mit dieser Fragestellung begründete das Kolloquium eine kritische Linie der entwicklungsgeschichtlichen Untersuchungen zu Hölderlin neben Henrichs Ansatz, der Hölderlins philosophische Entwicklung ganz von der Denktradition des Deutschen Idealismus her versteht.<sup>39</sup>

Manfred Frank schloss sich mit einer Studie an Henrichs Forschungsmethode der Konstellationsarbeit an, um die philosophischen Beiträge der Frühromantiker in der nachkantischen Philosophie zu rehabilitieren.<sup>40</sup> Er vertrat dort die These, dass es neben Hölderlins Fichte-Kritik in *Urteil und Seyn* noch eine zweite kritische Quelle für die zweite spekulative Phase des Idealismus gibt, nämlich die Fichte-Kritik von Novalis und Friedrich Schlegel. Nach Frank ist die Denktradition der Frühromantik nicht als zur idealistischen Tradition gehörig zu verstehen, sondern als eine sich mit der Fichte'schen und Reinhold'schen Philosophie auseinandersetzen- de philosophische Bewegung.

Ende der 1970er Jahre wurde die Forschung auf die Bedeutung des Erinnerungsbegriffes in Hölderlins Spätwerk aufmerksam. Zahlreiche Untersuchungen widmeten sich diesem Thema.<sup>41</sup> An die Ergebnisse dieser Untersuchungen knüpfte Helmut Huhn mit seiner Studie an, in welcher Hölderlins theoretische und dichterische Werke mit einer entwicklungsgeschichtlichen Rekonstruktion in Zusammenhang gebracht werden. Huhn zufolge kann Henrichs historiografische Methode der Konstellationsarbeit, die mittels genauer Datierung eines Textes das »Argumentationspotential« begründet, auf die Rekonstruktion der Entwicklungsgeschichte des Spätwerks Hölderlins nicht ange-

---

<sup>37</sup>Vgl. Jamme und O. Pöggeler 1988.

<sup>38</sup>Aus unterschiedlichen Perspektive initiierte Wolfgang Binder seit Mitte 1960er Jahren seine Studien zur Begründung dieser These. Vgl. Binder 1966; Binder 1983.

<sup>39</sup>Vgl. dazu Henrich 1986.

<sup>40</sup>Im Sinne einer Symphilosophie bringt Franks Untersuchung auch biografische Details und Zeugnisse in den Kontext der Ideenentwicklung, die durch die gegenseitig anregenden Diskussionen der Freunde gefördert worden sei. Vgl. Frank 1997.

<sup>41</sup>Vgl. Nägele 1978; Bachmaier 1981; Kreuzer 1985; Reuß 1990; Henrich 1992; Thomasberger 1992.

wendet werden, und zwar aufgrund der nicht einheitlichen Datierungen des Spätwerks in der bisherigen Hölderlin-Forschung. Diese strittigen Datierungen versuchte Huhn anhand der Entwicklung des Erinnerungsbegriffs in Hölderlins frühen und späten Werken aufzuschlüsseln.

Violetta Waibel, die bei Henrichs Jena-Projekt mitarbeitete, fokussierte sich in ihrer Dissertation auf Hölderlins Rezeption der Philosophie Fichtes im Zeitraum von 1794 bis 1800.<sup>42</sup> Sie ging von der These aus, dass Hölderlin nicht nur Fichtes Theorie des »absoluten Ich« kritisierte, sondern seine Kritik wiederum die Entfaltung der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Paragraph 5) Fichtes beeinflusst habe. Hölderlin habe, so behauptete Waibel, in jenen Jahren Fichtes Philosophie weiter rezipiert und methodologisch nahe an ihr gearbeitet. Der um 1800 geschriebene Aufsatz *Die Verfahrensweise des poetischen Geistes* sei der Kulminationspunkt seiner Fichte-Rezeption und gleichzeitig die poetologische Konzeption seiner Philosophie.

Das interdisziplinäre Kolloquium 2001 in Hagen aktualisierte die Fragestellung der späten Abwendung Hölderlins vom Deutschen Idealismus, die bereits im Rahmen des Kolloquiums »Hölderlins letzte Homburger Jahre« (1985) kontrovers diskutiert wurde.<sup>43</sup> Die Beiträge zum Kolloquium behandelten Themen zu Hölderlins späten hymnischen Fragmenten und seiner Tragödientheorie. Außerdem leisteten hier einige Autoren im Kontext von Philosophie und Kulturpoetik Beiträge zu Hölderlins spätesten Werken aus seiner Turmzeit.

Eine monumentale Darstellung von Hölderlins philosophischer Entwicklung unter verschiedenen Aspekten wurde 2003 von Christoph Jamme und Frank Völkel in vier Bänden veröffentlicht.<sup>44</sup> Die Herausgeber sammelten und kommentierten umfangreiche Quellen, um ein Gesamtbild Hölderlins im Kontext seiner zeitgenössischen Philosophie und Kultur zu schaffen. Der Inhalt ist nicht auf Hölderlins Texte beschränkt, sondern bezieht auch die von Hölderlin rezipierten Autoren der Aufklärung und die Korrespondenzen mit seinen Freunden mit ein.

Ein weiteres umfassendes Projekt von Henrich vertiefte das Verständnis der Genese der nachkantischen Philosophie, indem es die Konstellationsarbeit auf die intellektuelle

---

<sup>42</sup>Vgl. Waibel 2000.

<sup>43</sup>Vgl. Jamme und Lemke 2004.

<sup>44</sup>Vgl. Jamme und Völkel 2003a.

Wechselwirkung zwischen Tübinger und Jenaer Universität anwendete.<sup>45</sup> Das ferne Ziel seiner Untersuchung war, gedanklich-theoretische Vor- und Umfelder der Stiftsfreunde Hegel, Hölderlin und Schelling in einer Konstellation mit den Intellektuellen der beiden Universitäten zu rekonstruieren.

Friedrich Strack überprüfte Henrichs Feststellung, dass Hölderlins Niederschrift der Skizze *Urteil und Seyn* in geistiger Nähe zu Fichte am Anfang des Jahres 1795 entstanden sei, mittels einer philologischen Analyse der Begriffsverwendung »intellektuale Anschauung«.<sup>46</sup> Strack behauptete, dass die Skizze nicht eine Überbietung des absoluten Ich Fichtes durch Spinoza, sondern eine Replik auf Schellings Frühschriften sei. Mit dieser Behauptung datierte Strack die Niederschrift der Skizze frühestens nach Hölderlins Begegnung mit Schelling, die Ende Juli bis Anfang August 1795 in Tübingen stattfand. Den Begriff der »intellektualen Anschauung« habe Hölderlin, so erörterte Strack, an Schelling anlehnend verwendet, allerdings »in ganz eigener Bedeutung«.<sup>47</sup> Also stellte Strack Henrichs These, die Hölderlins *Urteil und Seyn* auf Fichte beziehend interpretierte, infrage.

In Henrichs jüngster Studie über Fichte findet man eine kurze Passage zu Hölderlin.<sup>48</sup> Henrich zeigt hier, dass Hölderlins Kritik an Fichte im Aufsatz *Urteil und Seyn* Fichtes spätere Ausarbeitung der *Wissenschaftslehre* beeinflusst hat. Bezüglich der Datierung des Aufsatzes gibt Henrich in einer Fußnote eine kurze Replik auf Stracks Datierung.<sup>49</sup>

#### 1.1.4 Resümee

Im Rahmen des Forschungsstandes der vorliegenden Arbeit wurden die Forschungsergebnisse seit den 1980er Jahren über den philosophischen Hölderlin unter drei Gesichtspunkten einbezogen, nämlich unter historisch-politischen, sprachontologischen und entwicklungsgeschichtlichen.

<sup>45</sup>Vgl. Henrich 2004.

<sup>46</sup>Vgl. Strack 2013.

<sup>47</sup>Hölderlins »Seyn« unterscheidet sich von Schellings absolutem Ich, das mit einem präphänomenalen »Unbedingten« identifiziert wird, dadurch, dass jenes eine schöne Einigkeit von Mensch und Natur verheißt und in »intellektualer Anschauung« wahrnehmbar sei. Hölderlin deutet die »notwendige Voraussetzung eines Ganzen« in *Urteil und Seyn* gerade nicht auf einen uneinholbaren »Grund im Bewusstsein«, sondern auf ein »Seyn«, das ästhetisch (in der Natur) zu bewahren oder künstlerisch hervorzubringen sei. Vgl. Strack 2013, S. 58.

<sup>48</sup>Vgl. Henrich 2019.

<sup>49</sup>Vgl. Henrich 2019, S. 198.

Es gibt zu den jeweiligen Gesichtspunkten weiterhin kontroverse Thesen, die auf offene Fragen verweisen und aus denen noch immer weitere Fragen entstehen. Unter dem historisch-politischen Gesichtspunkt, welcher Hölderlins Verhältnis zur Französischen Revolution thematisiert, wird diskutiert, ob der revolutionär-politische Impuls Hölderlins ohne Zäsur bis zum Jahr 1806 fortbesteht, oder um die Jahrhundertwende aufgegeben wird.

Zum sprachontologischen Gesichtspunkt, welcher die religiös-mythische Seite der Dichtung Hölderlins heraushebt, entsteht die Frage, inwieweit die mythisch-religiösen Botschaften in Hölderlins Poesie, vor allem im Spätwerk, für die Probleme der Moderne Lösungsansätze bieten können.

Innerhalb des entwicklungsgeschichtlichen Gesichtspunktes kreuzen sich die Kontroversen, die einerseits Hölderlins Werk insgesamt aus der Tradition des Deutschen Idealismus darlegen und andererseits Hölderlins Abwendung vom Idealismus nach 1800 behaupten. Die offene Frage bleibt bestehen, ob der späte Hölderlin dieseits oder jenseits des Idealismus verortet werden soll.

Obwohl die Ergebnisse der philosophischen Studien zu Hölderlin kontrovers sind, besteht dennoch unter allen drei Gesichtspunkten Übereinstimmung, dass eine Zäsur oder eine Wende um das Jahr 1800 herum in Hölderlins Schaffen stattfand.

Darüber hinaus bieten Hölderlins späteste Gedichte aus der Turmzeit weitere Gegenstände für philosophische Studien.

## 1.2 Die Vorgehensweise der Arbeit

Das geschichtsphilosophische Konzept, das für Hölderlins Spätwerk eine ausschlaggebende Bedeutung gewinnt und das Hölderlin in eine mythisch-poetische Geschichtsschreibung umsetzt, hat einen engen Zusammenhang mit dem historisch-politischen Impuls seiner Dichtung vor 1800. Daher erscheint mir die Frage am wichtigsten, in welcher Weise der revolutionäre Impuls von vor 1800 in Hölderlins geschichtsphilosophisches Denken nach 1800 mit einfließt, genauer in das, was Wilhelm Michel als Hölderlins »abendländische Wendung« bezeichnet hat.

Die vorliegende Arbeit besteht aus acht Kapiteln. Das erste Kapitel befasst sich einlei-

tend mit einem ausführlichen Forschungsbericht zum philosophischen Hölderlin. Der Betrachtungszeitraum der Kapitel zwei und drei ist die mittlere und späte Aufklärung. In diesem Zeitraum wird die Entstehung und die Abgrenzung der Geschichtsphilosophie, wissenschaftlichen Historiografie und Geschichtswissenschaft untersucht. Berücksichtigt werden die Diskurse der Aufklärungshistorie, um Hölderlins Bezug darauf wirkungsgeschichtlich zu kontextualisieren.

In den anschließenden vier Kapiteln der Arbeit werden Hölderlins Werke aus seiner Tübinger Zeit bis 1800 untersucht. Darin werden Hölderlins dichterische Projekte wie Lyrik, Hymnen, Roman, Tragödie und das *Fragment philosophischer Briefe*, welches in geistiger Verbindung mit dem Text *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* gebracht wird, behandelt, um zu zeigen, in welcher Weise Hölderlin die Ideen der Aufklärung in seine philosophisch-poetischen Projekte aufnimmt und sich mit diesen kritisch auseinandersetzt. Parallel dazu wird unter dem historischen Gesichtspunkt die Aufgabe bearbeitet, die Bedeutung der historisch-politischen Ereignisse der Französischen Revolution für Hölderlins Werk bis 1800 aus herauszulesen.

Das letzte, achte Kapitel der Arbeit geht von der These aus, dass mythisch-religiöse und geschichtsphilosophische Gesichtspunkte des Spätwerks Hölderlins eine Implementierung seiner zunehmenden Einsicht in die dichterisch unauflösbare Verbundenheit von Religion, Philosophie und Geschichte sind. Als Exemplare der mythisch-poetischen Geschichtsschreibung des späten Hölderlin werden darin die ausgewählten Hymnen *Der Archipelagus* und *Die Wanderung* behandelt. Außerdem werden hier Hölderlins letzte theoretische Beschäftigungen *Sophokles-Anmerkungen* mit Blick auf die Geschichtsphilosophie beim späten Hölderlin untersucht.

Hölderlin-Texte werden nach der Ausgabe von Michael Knaupp (MA abgekürzt) zitiert.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup>Vgl. Hölderlin 2019.

## 2 Geschichtsphilosophie und Geschichtsschreibung in der Epoche der Aufklärung

»Die Poesie bekommt dadurch eine höhere Würde, sie wird am Ende wieder, was sie am Anfang war – Lehrerin der Menschheit; denn es gibt keine Philosophie, und keine Geschichte mehr, die Dichtkunst allein wird alle übrigen Wissenschaften und Künste überleben.«

(G. W. F. Hegel 1979, S. 235)

Diese Textstelle findet sich in einem Entwurf aus der Zeit der Entwicklungsgeschichte des Deutschen Idealismus, mit dem Titel: *Das Älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus*. Wer dessen Autor ist, ist in der gegenwärtigen Forschung immer noch umstritten,<sup>1</sup> aber aufgrund der Ideen, die hier angekündigt wurden, stimmen die Forscher zumindest über drei mögliche Urheber überein, nämlich Hegel, Schelling und Hölderlin. Es ist nicht das Ziel der vorliegenden Arbeit, die Autorschaft der zitierten Textstelle aufzuklären, sondern es sollen die Spannungsfelder, in denen der Autor oder die Autoren sich bewegen, untersucht werden.

### 2.1 Diskussionsrahmen

Die erweiterte Perspektive der Arbeit liegt darin, dass die Geschichtsphilosophie und mythisch-poetische Geschichtsschreibung des späten Hölderlin im Kontext der deutschen Aufklärung lokalisiert wird. Man kann in der Tat die geschichtsphilosophischen und historiografischen Diskurse der deutschen Aufklärung besser begreifen, wenn man

---

<sup>1</sup>Vgl. O. Pöggeler 1969; Bubner 1973; Franz 1977; Jamme und Schneider 1984; Dinkel 1987; Jamme 1988b; Jamme 1990; Oesch 1988; Hansen 1989; Gawoll 1992; Jaeschke 2003.

sie vor dem Hintergrund der Entstehung der Geschichtsphilosophie im 18. Jahrhundert betrachtet. Während im Zuge der Aufklärungshistorie eine Ausdifferenzierung der Geschichte als Einzelwissenschaft von der Philosophie, von den mythischen Überlieferungen der Religion, sowie von Rhetorik und Dichtung stattgefunden hat, sind bei Hölderlin geschichtsphilosophische Fragestellungen mit sprachhermeneutischen, poetologischen, religionstheoretischen und metaphysisch-ontologischen Überlegungen vermischt. Diese Vermischung der Aspekte macht das Ganze natürlich kompliziert, aber dennoch deckt sie Hölderlins Grundeinsicht in das Wesen der Dichtung auf, welches Hölderlin in der untrennbaren Verflochtenheit von Geschichte, Philosophie und Religion sieht.

### 2.1.1 Die Entwicklung der Historie

Die Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert in Europa ist eine geistige Strömung, die zur griechischen Aufklärung der zweiten Hälfte des 5. Jh. v. Chr. viele Parallelen aufweist.<sup>2</sup> Die Gemeinsamkeiten dieser beiden historischen Epochen beschränkten sich nicht auf die Philosophie, sondern sind auch in Geschichtsschreibung, Dichtung, Politik und in der Haltung zur Religion deutlich erkennbar.

Die Geschichtsschreibung im Abendland nimmt im 5. Jahrhundert v. Chr. in der griechischen Antike mit Herodot und Thukydides ihren Anfang. Herodots *Historien* sind das erste Prosawerk der griechischen Literatur, dessen Inhalt ein neues Interesse an der menschlichen Welt und deren Ereignissen anzeigt. Thukydides stellt in seiner *Geschichte des Peloponnesischen Krieges* methodologische Prinzipien auf, um die Geschichtsschreibung gegen die poetische Darstellung historischer Ereignisse abzugrenzen. Diese neue Tendenz der Historiografie säkularisiert das mythische Weltbild der archaischen Vorgeschichte und wertet die profane Welt, menschliche Taten und die reale Geschichtszeit auf. Damit wird der Begriff der *Historia*, der Erforschung der Geschichte als Ereigniszusammenhang, gegen den Begriff des Mythos, der Erzählung der Geschichte als Darstellungszusammenhang, abgegrenzt.<sup>3</sup>

Während die Historiografie mit der Aufwertung der profanen Welt einsetzt, setzt

---

<sup>2</sup>Vgl. von Kutschera 2018, S. 101.

<sup>3</sup>Vgl. Schadewaldt 2002, S. 109.

Platons spekulative Geschichtsreflexion, die von seiner Zwei-Welten-Ontologie abgeleitet wird, die historische Realität herab.<sup>4</sup> Aristoteles unterscheidet in seiner *Poetik* die Poesie von der Geschichtsschreibung dadurch, dass jene von möglichen Begebenheiten handelt, während diese wirklich Geschehenes mitteilt.<sup>5</sup> Da Aristoteles zufolge die Dichtung von einer möglichen Zukunft Mitteilung macht, wird sie als »philosophischer« denn die Geschichtsschreibung eingeschätzt. Aufgrund der metaphysischen Orientierung, deren Denkansatz das Allgemeine fixiert, zeigen Platons und Aristoteles' Lehren an der Faktizität der Geschichte nur geringes Interesse.

Die platonische Zwei-Welten-Ontologie präfiguriert das mittelalterliche, dualistische Geschichtsbild von Augustinus.<sup>6</sup> Augustinus schreibt seine historiografische Hauptschrift *De civitate Dei* in den Jahren 413–426 als Reaktion auf die Eroberung und Plünderung Roms durch die Westgoten im Jahr 410. Er setzt sich hier mit dem heidnischen Glauben auseinander und versucht, sich der Wahrheit des christlichen Glaubens durch eine Reflexion auf der Geschichte über einen Sinn zu vergewissern. Der Sinn der Geschichte wird bei Augustinus durch den Gottesstaat bzw. durch die »civitas Dei« gestiftet, deren Verkörperung auf der Erde die »heilige Kirche« ist. Die Geschichtstheologie des Augustinus beschreibt das Hauptereignis der Menschheitsgeschichte, vom christlichen Standpunkt aus, als Erlösungsakt eines allmächtigen Schöpfergottes. Die augustiniische Geschichtsauffassung hinterlässt in zweierlei Hinsicht eine Erbschaft für die neuzeitlichen Geschichtsreflexionen<sup>7</sup>: In erster Hinsicht wird durch die Idee eines Gottes als beobachtendem Richter der Prozess der Geschichte in der säkularisierten Nachwelt als Weltgericht interpretiert; als in zweiter Hinsicht wird Augustinus' positive Beurteilung des Sündenfalls als Teil der göttlichen Vorsehung in verschiedener Weise gedeutet.

Im Zuge der wissenschaftlichen Diskurse der Neuzeit wird die Historie von der augustiniischen Geschichtstheologie abgetrennt, und die geschichtlichen Ereignisse

---

<sup>4</sup>Im *Politikos* (268d–274e) wird ein Mythos der zwei Zeitläufe berichtet: Die Kreisbewegung des Kosmos verläuft nach zwei entgegengesetzten Richtungen, wobei der eine Umlauf der von Gott gelenkte, der anderer der des sich selbst überlassenen Kosmos ist. Diese Zweiteilung des Kosmos bezieht sich auf zwei Zeitalter: Bei dem einen herrscht der durch göttliche Leitung geregelte Naturzustand, bei dem zweiten das geschichtliche Zeitalter, welches die fortschreitende Kulturentwicklung in ihrer Verlaufsrichtung des wachsenden Verfalls darstellt. Vgl. Angehrn 1991, S. 40.

<sup>5</sup>Vgl. Aristoteles 1982, S. 29.

<sup>6</sup>Vgl. Angehrn 1991, S. 42.

<sup>7</sup>Vgl. Rosen 2005.

werden aus der Perspektive der profanen Welt der Menschen ausgelegt. Die Sachhaltigkeit der historischen Darstellungen sollte nicht mehr mit literarischen Mitteln bewältigt werden. An die Stelle der sprachlichen Formen der Historie, die an ethischen Handlungskriterien orientiert waren, treten nun methodische Anweisungen mit dem Zweck, die Sachhaltigkeit des historischen Denkens zu gewährleisten. Damit beginnt in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine Renaissance der Historiografie.

### 2.1.2 Die Entstehung der Geschichtsphilosophie

Im Vergleich zur Historiografie ist die Geschichtsphilosophie eine relativ junge Disziplin, welche sich im Zuge der Auseinandersetzung der aufklärerischen Historie mit dem theologischen Geschichtsbild des Christentums herausbildete.<sup>8</sup> Sie ist fast zeitgleich um 1750 in Großbritannien und Frankreich entstanden. Voltaire verwendete als erster den Ausdruck Geschichtsphilosophie (»philosophie de l'histoire«)<sup>9</sup>, der bei ihm eine philosophisch geschriebene Geschichte bedeutet. »Philosophisch« bezeichnet bei den Historikern der Aufklärung den Gegensatz zum Glauben, der sich auf göttliche Offenbarungen stützt.<sup>10</sup>

Die Historiker der Aufklärung orientieren sich am Konzept der Universalgeschichte, welches in erkenntnistheoretischen Prinzipien etabliert werden sollte. Dabei spielten mehrere Faktoren zusammen, wie z. B. eine mechanistisch-naturalistische Weltanschauung, der Begriff der historischen Kausalität unter dem Einfluss der Newton'schen Physik, die kritische Auseinandersetzung mit Bibel und Kirche sowie schließlich die von Montesquieu in seinem *Esprit des Lois* (1748) konzipierte Klimatheorie zur Entstehung der Staats- und Gesellschaftsformen.<sup>11</sup> Unter diesen Diskussionsumständen entwickelte sich die Geschichtsphilosophie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zur Teildisziplin der Philosophie. Aus dem wissenschaftlichen Anspruch auf eine Kritik der historischen Materialien sowie dem Methodenbewusstsein der Geschichtsschreibung ging die Geschichte als Fachdisziplin hervor.

Der Begriff der Geschichte im Kontext der aufklärerischen Geschichtsphilosophie

---

<sup>8</sup>Vgl. Baumgartner 1972; Marquard 1973; Schäffler 1980; Angehrn 1991.

<sup>9</sup>Vgl. Voltaire 1963.

<sup>10</sup>Vgl. Rosen 2005, S. 222.

<sup>11</sup>Vgl. Jamme 1986, S. 215.

basiert auf der Idee des Fortschritts in der Aufklärung, die durch Wissenserweiterung erzielte technologische Innovationen und Verbesserungen des menschlichen Lebens auf den gesamten Verlauf und das Ziel der Geschichte überträgt. Diesem Fortschrittsdenken gemäß ist die Gegenwart der Vergangenheit überlegen. Das Konzept der Universalgeschichte umfasst alle geografischen Räume und die Zeit von den Anfängen bis in die Zukunft. Daraus entwickelte sich die Eigenart der Geschichtsphilosophie der Aufklärung, die mehr an der Zukunft als an der Vergangenheit orientiert war. Und im Anschluss an das Fortschrittsdenken kam es zu einem prognostizierenden Zukunftsmodell, welches den Verlauf der Geschichte mithilfe der Ursachenforschung erklären wollte.<sup>12</sup>

Im Laufe des 18. Jahrhunderts fand eine Trennung des Fortschrittsbegriffs von der Universalisierung der Geschichte statt. Johannes Rohbeck vermutete, dass dabei die historische Literatur eine entscheidende Rolle spielte, durch die man von Hochkulturen erfuhr, die in vergangenen Zeitaltern aufgestiegen waren, jedoch nicht auf dem erreichten Niveau fortschreiten konnten und schließlich wieder untergingen.

»Als sich um die Mitte des 18. Jahrhunderts die sozialgeschichtlichen Umbrüche im Vorfeld der Industrialisierung bemerkbar machen, als daraufhin die politische Ökonomie der Physiokraten mit ihrem Modell der Akkumulation gesellschaftlichen Reichtums Einfluss gewinnt, stellt sich die skandalöse Frage, ob diese Fortschritte auch Auswirkungen auf die Verbesserung von Politik und Moral hätten.«  
(Rohbeck 2010, S. 58)

Mit dieser Frage geriet die Verallgemeinerung des Fortschrittsdenkens mit dem historiografischen Modell in Widerspruch.

## 2.2 Rousseaus Kritik am Fortschrittsdenken

Die Kritik am allgemeinen Fortschrittsdenken der Aufklärungshistorie drückt sich bei Rousseau am deutlichsten aus. Rousseaus erster Diskurs *Abhandlung über die Wissenschaften und die Künste* (1750) richtet sich kritisch gegen die Geschichtsauffassung der Aufklärung, die auf der Idee des Fortschritts ihr Universalgeschichtsmodell aufbaut. Sein zweiter Diskurs *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit*

---

<sup>12</sup>Vgl. Rohbeck 2010, S. 17.

*unter den Menschen* (1755), der die Fragestellungen des ersten Diskurses wieder aufgreift, thematisiert die Entwicklung des Menschengeschlechts. Rousseau entwirft dort eine spekulative Theorie der Zivilisation mithilfe der theoretischen Instrumente seiner Zeitepoche. Zwar bestreitet Rousseau nicht den Fortschritt der Erkenntnis als Faktor der gesellschaftlichen Entwicklung, doch versucht er im zweiten *Diskurs* zu klären, welche praktischen Auswirkungen diese fortschreitende Erkenntnis auf die menschliche Natur hat. Sich an der naturrechtlichen Tradition der Aufklärung orientierend behauptet er, dass die Menschen in ihren natürlichen Anlagen gleich seien, dass aber im Laufe der Zivilisationsprozesse diese natürliche Gleichheit zu der gesellschaftsbedingten Ungleichheit führe. Damit wird die Natur der Kultur entgegengesetzt und die Ursache der Ungleichheit der Kultur zugeordnet.<sup>13</sup>

Die Ursachen der kulturbedingten Ungleichheiten sucht Rousseau nicht in historischen Ereignissen, sondern er konzipiert eine »hypothetische Geschichte« mithilfe einer rein begrifflich-metaphysischen Entwicklung. Von der traditionellen Chronologie, die historische Ereignisse in deren zeitlicher Abfolge lokalisiert, löst sich Rousseaus »hypothetisches« Geschichtsbild ab und verwandelt sich in das Bild einer idealtypischen Entwicklung, in der logische und historische Momente miteinander verschmelzen.<sup>14</sup> Bei der »hypothetischen Geschichte« Rousseaus handelt sich nicht nur darum, Hypothesen in Ermangelung von Tatsachen aufzustellen, sondern sie ist vielmehr eine Methode, die Tatsachen zu verwerfen, um Hypothesen über die Natur der Dinge formulieren zu können.<sup>15</sup> Mithilfe dieser Methode konstruiert er ein Entwicklungsmodell der Gesellschaft, mit der er gegen die Idee des Fortschritts der Aufklärungshistorie polemisiert.

Rousseaus Versuch, das der Vernunft des Menschen vorausliegende Wesentliche zu finden, führt zu zwei anthropologischen Prinzipien, die als die »ersten und einfachsten Operationen der menschlichen Seele«<sup>16</sup> bedacht werden können:

»[...] das eine uns brennend an unserem Wohlbefinden und unserer Selbsterhaltung interessiert sein läßt und das andere uns einen natürlichen Widerwillen einflößt, irgendein empfindsames Wesen, und hauptsächlich unsere Mitmenschen, umkom-

---

<sup>13</sup>Vgl. Iacono 2015, S. 77.

<sup>14</sup>Vgl. Bachofen 2012, S. 20.

<sup>15</sup>Vgl. Iacono 2015, S. 78.

<sup>16</sup>Rousseau 2008, S. 57.

men und leiden zu sehen.«  
(Rousseau 2008, S. 57)

Rousseau spekuliert, dass aus dem Zusammenwirken der Prinzipien von Selbsterhaltung und Mitleiden alle Regeln des Naturrechts sich ergeben, welche »die Vernunft später auf anderen Grundlagen wiederzuerrichten gezwungen ist«<sup>17</sup>. In diesem Sinne besteht die Geschichte der menschlichen Gesellschaft nur in der Gewalttätigkeit der Mächtigen und der Unterdrückung der Schwachen.<sup>18</sup>

Rousseau verwendet für die Erklärung der Prinzipien historischer Ereignisse den Begriff der Kontingenz, unter dem die Geschichte als ein zufälliges Geschehen verstanden wird. Die kontingenten Ereignisse zeigen die Kontinuität und Diskontinuität in der Geschichte und führen in zwei verschiedenen Weisen zur Ungleichheit: erstens zu einer natürlichen Ungleichheit, die durch Naturkatastrophen verursacht wird, und zweitens zu einer gesellschaftlichen Ungleichheit, die sich im Privateigentum zeigt.

In Anlehnung an zeigenössische Naturforscher wie Buffon und Maupertuis konstituiert Rousseau aus geschichtsphilosophischer Perspektive die Entwicklungsgeschichte des gesellschaftlichen Menschen in dessen natürlichen Anlagen:

»Große Überschwemmungen oder Erdbeben umgaben bewohnte Landstriche mit Wasser oder mit Abgründen; Revolutionen des Erdballs lösten die Teile des Kontinents ab und zerschnitten sie in Inseln.«  
(Rousseau 2008, S. 185)

Mit der Geschichte der Erde verbindet Rousseau auch die Entstehung des gesellschaftshistorischen Wandlungsprozesses, sodass Umwälzungen in der Erdgeschichte ein Zusammenleben der Menschen erzwungen hätten. Der Begriff »Revolution«, abgeleitet von der naturgeschichtlichen Bedeutung, findet bei Rousseau eine sozial- und geschichtsphilosophische Wendung, die in erster Linie gesellschaftliche Umbrüche bedeutet.<sup>19</sup>

Aus der zweiten Art der Ungleichheit erklärt Rousseau die Bedingungen der kontinuierlichen Sittenverderbnis, welche alle Gesellschaftsstadien – von den Jägern und Hirten bis zu seiner Zeit der beginnenden Industrialisierung – ergriffen habe. Nach

---

<sup>17</sup>Rousseau 2008, ebd.

<sup>18</sup>Vgl. Iacono 2015, S. 79.

<sup>19</sup>Vgl. Lettow 2015, S. 88.

Rohbecks Ansicht endet Rousseaus »hypothetische« Geschichtsauffassung nicht pessimistisch, die Geschichte der Menschheit als Verfallsprozess deutend, sondern sie eröffnet eine neue Perspektive auf die Geschichte, die darin bestehe, dass die Menschen immer noch die Möglichkeiten haben, aus den gegenwärtigen Umständen bessere Entwicklungsformen der Gesellschaft zu schaffen.

Rousseaus geschichtsphilosophische Überlegung richtet sich auf eine mögliche Zukunft, wie sie auch für die Geschichtsphilosophie der Aufklärung charakteristisch war. Anders als das Geschichtsmodell der Aufklärung, das die eigene Gegenwart über das Vergangene stellt, sieht das hypothetische Modell Rousseaus die Gegenwart nicht als von der Vergangenheit abgetrennt an, sondern es denkt das Vergangene mit der Gegenwart in der Kontinuität für die Zukunft mit.

Die Geschichte ist für Rousseau die von Menschen selbst gemachte Geschichte des Menschengeschlechts. Damit steht er auf der Seite des säkularisierten Geschichtsdenkens der Aufklärung. Er gibt zu, dass die technisch-ökonomische Entwicklung zum Aufstieg der Zivilisation geführt habe, aber er kritisiert, dass deren Konsequenzen zum Sittenverfall der Menschheit führten. Hinsichtlich der negativen Beurteilung der moralischen Folgen des historischen Fortschritts unterscheidet sich Rousseaus Geschichtsmodell von den zeitgenössischen. Rousseaus Polemik gegen das linear-geschichtliche Entwicklungsmodell der Historie der Aufklärung wird in den literarischen und philosophischen Bewegungen in Deutschland stark rezipiert.

## 2.3 Resümee

Der bisher im Rahmen der Kirchengeschichte betriebenen Geschichtsschreibung öffnen sich in der Zeit der Aufklärung neue Türen. Im Zuge der Verwissenschaftlichung ist der Gegenstand der Geschichtsschreibung nicht mehr die Verkörperung der heiligen Kirche auf der Welt, sondern verlagert sich hin zur profanen Welt der Menschen. Diese neue Perspektive nahm auch die erkenntnistheoretische Basis des Empirismus der Neuzeit in den Blick. Damit gewann die Geschichtsschreibung ihren Rang, sich wissenschaftlich zu begründen, und markierte auch den Beginn der Philosophie der Geschichte, die zum ersten Mal von Voltaire als philosophisch geschriebene Geschichte

begriffen wurde. Das wesentliche Merkmal der aufklärerischen Geschichtsphilosophie lag in einer auf die Zukunft hin orientierten Idee des Fortschritts, die mithilfe des Wissens eine universelle Verbesserung des menschlichen Lebens als Ziel der Geschichte verstand. An dem dieser Idee des Fortschritts verhafteten Geschichtsdenken vollzog sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ein Bruch. Es wurde dahingehend kritisiert, dass es keine Garantie für eine moralische Verbesserung der Menschen liefern könne. Hauptvertreter dieser Kritik war Rousseau.

# 3 Das Verhältnis von Geschichtsschreibung und Geschichtsphilosophie in Deutschland

Die geschichtsphilosophischen Überlegungen der Aufklärungsepoche entfalten sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts auch im deutschsprachigen Raum. Mit der herrschenden Lehre vom Fortschrittsglauben der Aufklärung setzten sich die deutschen Autoren kritisch auseinander. Außerdem spielten die Theologie und das Studium der antiken Klassiker in Deutschland eine gewichtigere Rolle als in den Nachbarländern.<sup>1</sup>

## 3.1 Geschichtsschreibung – Göttinger Schule

Die Geschichte war ursprünglich ein Bestandteil der propädeutischen Universitätsausbildung und wurde seit dem 17. Jahrhundert zunehmend mit Poesie, Rhetorik, Malerei und Musik unter die »schönen Wissenschaften« gerechnet.<sup>2</sup> Etwa um 1760 begann die Bewusstwerdung der kritischen Bedeutung des historischen Wissens in Deutschland an der Universität Göttingen.<sup>3</sup> Mit der Zunahme des Methodenbewusstseins entwickelte sich hier eine Quellenkritik, die den Anspruch an die Geschichtsschreibung stellte, auf empirischen Tatsachen zu gründen, womit die Geschichte sich an den Geist der zeitgenössischen Philosophie anzunähern versuchte. Göttingen spielte für die Entwicklung

---

<sup>1</sup>Vgl. Jamme 1986, S. 216.

<sup>2</sup>Vgl. Fulda 1996, S. 49.

<sup>3</sup>Vgl. Iggers 1972; Reill 1975.

der philologisch-historischen Methode in Richtung auf eine »histoire raisonnée« eine herausragende Rolle.<sup>4</sup>

Nach dem Vorbild der aufklärerischen Historiker der Nachbarländer versuchten die Göttinger Historiker die Methode der Naturwissenschaften auf die historischen Erscheinungen anzuwenden, wovon sie pragmatische Wirkungen für die gesellschaftliche Entwicklung erhofften. Der Anspruch der wissenschaftlichen Erklärbarkeit der gesellschaftlich-politischen Prozesse der Aufklärungshistorie vergegenständlichte die Geschichte zum wesentlichen Moment des Fortschritts. In Deutschland waren jedoch die relativen Fortschritte der späten Aufklärung nicht zu übersehen.<sup>5</sup>

Unter dem Einfluss von Leibniz'scher und Wolff'scher Philosophie bildete sich die deutsche literarische Sprache heraus, die sich mit den bisher dominierenden literarischen Sprachen Latein und Französisch stark auseinandersetzte. Auf der Basis der Wolff'schen Erkenntnistheorie des Rationalismus begründete in den 1740er Jahren Alexander Gottlieb Baumgarten die Ästhetik als eine neue Disziplin, die das Erkenntnispotential der unteren »Seelenvermögen« sowie der Empfindung und Einbildungskraft der intellektuellen Erkenntnis gleichstellt. Durch Baumgartens Ästhetik wandelte sich die Kunstauffassung von einer rezeptionsästhetischen zur produktionsästhetischen Auffassung, wonach das Kunstprodukt nicht mehr als Produkt der Mimesis, sondern des schaffenden Genies des Künstlers betrachtet wird. Von der neuen Ästhetik übernahm die Historik, die sich traditionell mit der Poetik verwandt sah, theoretische Grundsätze, um sich wissenschaftlich zu legitimieren.

### 3.1.1 Gatterer: Versuch einer ästhetischen Darstellung der Historie

Der Göttinger Historiker Johann Christoph Gatterer gründete das Göttinger »Historische Institut« (1765), um dem Missverhältnis von aufblühender deutscher Literatur und rückständiger Geschichtsschreibung abzuhelfen. Im Vergleich zur französischen und britischen Geschichtsschreibung war die deutsche Geschichtsschreibung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts weit zurückgeblieben. Daher drehten sich in dieser

---

<sup>4</sup>Vgl. Jamme 1986, S. 216.

<sup>5</sup>Vgl. Fulda 1996, S. 50.

Zeit die Diskussionsthemen in der Historie nicht allein um Verwissenschaftlichung, Methodik oder Themenwahl, sondern es ging auch um die Frage, wie das Defizit der deutschen Geschichtsschreibung auszugleichen sei.<sup>6</sup>

In seinem Aufsatz *Vom historischen Plan*<sup>7</sup> fragt Gatterer nach den Grundlagen der historischen Erkenntnis und zielt auf eine Historie ab, die sich an dem Vorbild der zeitgenössischen Dichtung orientiert, um sich zu vervollkommen. Für Gatterer ist die Historie immer mit der Dichtung verschwistert gewesen, und der Unterschied zwischen beiden liegt nur in der Art der Gegenstände. »Insonderheit haben die alten Geschichtsschreiber ihren Plan fast eben so, wie die Dichter, angeordnet.«<sup>8</sup>

Um die Geschichtsschreibung aus einer bloßen Sammlung von Chroniken und Begebenheiten zu befreien, wendet sich Gatterer an die zeitgenössische Romantheorie, aus welcher die Darstellungsprinzipien für die Historik übernommen werden sollen. Wie der Romanautor die historischen Tatsachen erzählt, indem er sie unter dem kausalen Zusammenhang konstituiert, sollte Gatterer zufolge der Historiker die Erzähltechnik des Romans für die historische Darstellung anwenden:

»Man darf also den Plan zur Erzählung der Begebenheiten nicht nach einer geographischen Ordnung, auch nicht nach einzelnen Jahren, und noch weniger nach gewissen Classen der Begebenheiten machen, sondern man ordnet nach Systemen; die Ursachen gehen voran, die Wirkungen folgen, und der Geschichtsschreiber, der so verfährt, ist pragmatisch.«  
(Gatterer 1767a, S. 80)

Das pragmatische Verfahren der Erzählung besteht darin, aus dem Zusammenhang der Begebenheiten ein System zu entwickeln. Der Historiker, so Gatterer, müsse als Philosoph das aus diesen Ursachen und Wirkungen hervorgehende Ganze als »System der Begebenheiten« darstellen. Indem er der Geschichte den Status philosophischer Erkenntnis zumisst, hebt er die Geschichte als Darstellungsform auf dieselbe Ebene wie die Dichtung.

Der von der zeitgenössischen Ästhetik und Poetik beeinflusste und geschichtstheoretisch der Historik der Aufklärung verpflichtete Aufsatz Gatterers ist betitelt: *Vorrede von der Evidenz in der Geschichtskunde*.<sup>9</sup> Hier wird die Aufgabe für die Geschichtsschreibung

<sup>6</sup>Vgl. Fulda 1996, S. 51.

<sup>7</sup>Gatterer 1767a.

<sup>8</sup>Gatterer 1767a, S. 21.

<sup>9</sup>Vgl. Gatterer 1767b.

formuliert, die »Wahrheit der Romane« für die Darstellung der Historie anzuwenden, um beim Leser eine praktisch-moralische Wirkung zu erzielen. Die Historie solle wie der Roman durch Evidenzen an Überzeugungskraft gewinnen. Der Begriff der »Evidenz« bedeutet bei Gatterer »Augenscheinlichkeit« oder »augenscheinliche Wahrheit«, aber der Gebrauch desselben unterscheidet sich von der theoretischen Evidenz der allgemeinen Erkenntnis durch den Bezug auf die Besonderheiten der historischen Ereignisse.

Das Konzept der »Wahrheit der Romane« Gatterers bezieht sich auf Prinzipien und Termini der aktuellen ästhetischen Diskussion, die mit dem Namen des schottischen Sensualisten Henry Home verbunden ist.<sup>10</sup> Home behandelt das Erinnerungsvermögen, ausgehend von Lockes und Humes Befund, dass historische Zusammenhänge ihre Evidenz in ihrer Tradierung mehr und mehr verlieren.<sup>11</sup> Gegenüber diesem Traditionsverlust des Vergangenen stellt Home ein Konzept der idealen Gegenwart (»ideal presence«) vor, in der sich etwas von Vergangenen durch eine Idee oder ein Bild in der Gegenwart erinnern lässt.<sup>12</sup> Home nennt diesen Akt des Erinnerens eine Art der Erinnerung, die in der direkten Wahrnehmung stattfindet, aber sich vom intuitiven Akt der reflektierenden Erinnerung unterscheidet. Er unterscheidet auch die ideale Gegenwart von der realen Gegenwart dadurch, dass jene durch die Feinheiten der Sprache den Leser das Vergangene in der Gegenwart mit Sympathie und in ihn anrührender Weise begegnen lässt, diese jedoch durch die von Augenzeugen belegten Fakten den Leser überzeugt oder über Vergangenes reflektiert.

Gatterer nimmt das Konzept der »idealen Gegenwart« bei Home auf und artikuliert das Darstellungsziel der Geschichtsschreibung. Daniel Fulda zufolge versucht Gatterer, die Evidenz, die in der rhetorischen Tradition die Versetzung sowohl des Redners als auch des Publikums in die Lage von Augenzeugen eines Geschehens bedeutet, mit der Rührungsfunktion der idealen Gegenwart bei Home zu überbrücken.<sup>13</sup> Die innovative Bedeutung des Aufsatzes von der *Evidenz* liege darin, dass sich hier ein Bewusstsein vom konstruktiven und textgebundenen Charakter historischer Er-

---

<sup>10</sup>Vgl. Fulda 1996, S. 161.

<sup>11</sup>Vgl. Saul 1984, S. 16–21.

<sup>12</sup>Vgl. Home 1817, S. 81.

<sup>13</sup>Vgl. Fulda 1996, S. 163.

kenntnis und historiografischer Darstellung ausbildet.<sup>14</sup> Gatterers Übernahme der darstellungstheoretischen Annahmen in die Historie bringt, so Fulda, die Vorstellung eines eigendynamischen Zusammenhangs der Geschichte hervor, wodurch der Begriff der Geschichte zustande komme.

Gatterer sah zwar in seinen Schriften die Geschichtsschreibung der traditionellen Rhetorik verpflichtet, aber seine Versuche, Geschichte als theoriefähig zu erklären und sie gleichzeitig an der Erfahrung zu überprüfen, gingen über den Rahmen des rhetorischen Geschichtsmodells hinaus.<sup>15</sup> Mit seinen ursprünglich der Verbesserung der rückständigen deutschen Geschichtsschreibung durch die Dichtung gewidmeten Schriften leistete er in den Jahren 1760–1780 in Göttingen einen entscheidenden Beitrag zum Wandlungsprozess der Geschichte von einer Kunst zu einer Wissenschaft.

### 3.1.2 Schlözer: Eine Theorie der Universalgeschichte

August Ludwig von Schlözer konzipiert unter den Voraussetzungen der Aufklärungshistorie eine »Universalgeschichte«. Dieses Konzept spielte in den geschichtsphilosophischen Diskussionen seiner Zeit eine zentrale Rolle. Die Aufgabe der Universalgeschichte sei es, die als »Aggregat« fungierenden »Specialgeschichten« der Völker und Staaten in einem lebendigen Ganzen zusammenzustellen, damit der allgemeine »mächtige Blick« der Weltgeschichte zum System gebildet werden könne.<sup>16</sup>

Bei Schlözer ist es auch nicht zu übersehen, dass die Weltgeschichte als Ganze, welche aus den Teilen der »Specialgeschichten« besteht, von der neuen Ästhetik seiner Zeit beeinflusst wurde. Wie die Kohärenz sich innerhalb des Ganzen herstellen soll, leitet Schlözer aus der Vorstellung der Termini des »Vollkommenen« und des »Mannigfaltigen« der aktuellen ästhetischen Theorien seiner Zeit ab. Schönheit als Vollkommenheit besitzt dieselbe Struktur wie die von der Aufklärungsästhetik vorgeprägte Leibniz'sche »perfectio«. Dem Ästhetiker der Aufklärung Johann Georg Sulzer zufolge kann der Künstler aus einer Vielfalt von Teilen sowohl etwas Vollkommenes als auch etwas Schönes schaffen, wenn er sich zunächst den Begriff, auf den alles

---

<sup>14</sup>Vgl. Fulda 1996, S. 165.

<sup>15</sup>Vgl. Reill 1986, S. 164.

<sup>16</sup>Schlözer 1793.

abzwecken soll, zurechtlegt.<sup>17</sup> Das Geschäft des Geschichtsschreibers sieht Schlözer ähnlich wie das Geschäft des Künstlers bei Sulzer. Schlözer greift noch die ästhetische Theorie von Moses Mendelsohn auf, in der die Verbindung von unterem und oberem Seelenvermögen herzustellen versucht wird. Schlözer redet aber nicht die Vermittlung der beiden Teile das Wort, sondern spricht das Geschäft des Geschichtsschreibers dem Teil des oberen Seelenvermögens zu.<sup>18</sup> Daraus folgend ist Sulzers Vorstellung des Künstlers für das Konzept der Universalgeschichte Schlözers nur ein Muster für die Tätigkeit des Geschichtsschreibers, aber die Ergebnisse dieser Tätigkeit müssen nach Schlözers Konzept aus dem oberen Seelenvermögen, nämlich aus rationalen Schlüssen, hervorgebracht werden.

Schlözer sieht in der Weltgeschichte »im Grunde die Geschichte der Menschheit«, die als Grundlage und Orientierung mit allen anderen Wissenschaften in Verbindung stehen soll, insofern die Beförderung der wissenschaftlichen Vernunft der entscheidende Faktor des gesellschaftlichen Fortschritts sei.<sup>19</sup> Den von Gatterer in die Historie eingeführten Begriff des Systemzusammenhangs fasst Schlözer als immer schon feststehenden Sachzusammenhang auf. Die Historie erfüllt Schlözer zufolge durch ihre Entdeckung der Zusammenhänge zwei Funktionen, nämlich die Quellenkritik und die Zusammenstellung der Begebenheiten. Bei der Auswahl der Begebenheiten solle der Historiker die Bedeutung für den Fortgang der Menschheitsgeschichte beachten. Mit dem Konzept der Geschichte als universellem Geschehenszusammenhang trennt sich die Geschichtstheorie von der Historie, und die Summe aller möglichen Veränderungen – das Geschehen als solches gewinnt jetzt in dem Wort »Geschichte« seinen Begriff – wird damit denkbar.<sup>20</sup> Nach diesem neuen Begriff von Geschichte als Geschehenszusammenhang verändert sich das Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart: Die Gegenwart ist der Wandel des Vergangenen, deshalb unterscheidet sie sich von ihm, aber sie ist zugleich im kausalen Verhältnis durch das Vergangene bedingt.

Wenn Schlözer die neue Weltgeschichte als wissenschaftliche Forschung zu begründen bezweckte, ging er über die von Gatterer noch eingehaltene rhetorische Dimension

---

<sup>17</sup>Vgl. Fulda 1996, S. 171–91.

<sup>18</sup>Vgl. Reill 2015.

<sup>19</sup>Vgl. Gottlob 1989, S. 42.

<sup>20</sup>Vgl. Hardtwig 1982.

der Geschichte hinaus. Seine wissenschaftliche Geschichtsschreibung beanspruchte die Vernunft. Das vom empiristisch-mechanistischen Weltbild hergeleitete Systemmodell der Geschichte Schlözers reduzierte die Darstellung der Geschichte auf die theoretische Erkenntnis, indem die wirkungsästhetischen Momente der Historie verdrängt wurden. Die in der Wissenschaft repräsentierte Vernunft wurde bei Schlözer zur moralphilosophischen Norm, und der Fortschritt der Erkenntnis zielte auf den politischen Fortschritt.<sup>21</sup> Schlözers systematische Darstellung der Geschichte, in der die Logik der Kausalität schon als vorgegebenes Schema konzipiert wurde, integrierte den empirischen Inhalt der Geschichte nur sehr eingeschränkt. Ob überhaupt die sich vom wirkungsästhetischen Fundament ablösende wissenschaftliche Vernunft der Aufklärung, der sich Schlözers Systemdarstellung der Geschichte verpflichtet sah, eine Garantie für die moralische Verbesserung der Menschheit sein könne, war die grundsätzliche Frage der Aufklärungshistorie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts.

Durch den Systembegriff entzogen die Entwürfe der Universalhistorie von Gatterer und Schlözer der Historie das rhetorische Fundament, doch die Erörterung dieser Entwürfe konnte sich von der rhetorischen Historik nicht ablösen, weil ihnen ihr aus der neuen Ästhetik abgeleitetes pragmatisches Darstellungsprinzip den Weg zur theoretischen Erkenntnis versperrte. Die neue Ästhetik, auf deren Grundlage Gatterer und Schlözer die Darstellung der Historie konzipierten, entfernte sich eher von der Erkenntnistheorie des Empirischen, als dass sie sich zu einer Theorie der schönen Kunst entwickelte, welcher Dichtung und Kunst sich verdankten. Während die mit der Grundlegung der Ästhetik Baumgartens angeregte literarische Bewegung des *Sturm und Drang* durch die Betonung der Gefühle und der Innerlichkeit tendenziell zum Bruch mit dem Wirklichkeitsbegriff des Rationalismus führte, blieb die durch die Darstellungstheorie der Literatur in den Rang von Erkenntnis erhobene Geschichtsschreibung weiterhin an den theoretischen Erkenntnissen der Philosophie orientiert. Auf diesem Weg der Verwissenschaftlichung, auf dem die theoretische Erkenntnis das Darstellungsprinzip ersetzen sollte, verlor die Geschichte die Bindung an die Prozesse der Versprachlichung und an die Darstellung als narrative Struktur der Erzählung.

---

<sup>21</sup>Vgl. Gottlob 1989, S. 44.

## 3.2 Herder: Die sprachliche Sinnkonstitution der Geschichte

Der von Voltaire eingeschlagene Weg der Geschichtsphilosophie als Geschichtsschreibung, die auf Vernunft gegründet geschrieben werden sollte, verkannte die Bedeutung der Vergangenheit. Bei ihr wurde die aufklärerische Gegenwart zum Maßstab aller Dinge.<sup>22</sup> So wie die Tatsachen der Vergangenheit für Voltaire nicht von Belang waren, so setzte sich auch Rousseaus Entwicklungsidee des Menschengeschlechts über die empirischen Tatsachen hinweg und beschränkte sich auf ein rein metaphysisches Entwicklungsschema, in dem eine fiktive Vergangenheit konstruiert wird. Rousseau polemisierte damit gegen Voltaire und die Aufklärungshistoriker, die die von der naturwissenschaftlichen Methode her abgeleitete simple Entwicklungsidee des Fortschritts auf die Gesellschaftsentwicklung übertrugen. Diese Polemik fand in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland große Aufnahme, wozu Herder am meisten beitrug.

In seiner Königsberger Studienzeit stieß der junge Herder zunächst durch Kant auf Rousseau.<sup>23</sup> Die andere anregende Quelle für seine Kenntnis der zeitgenössischen Geschichtsphilosophie wurde Isaak Iselins Abhandlung *Philosophische Muthmassungen über die Geschichte der Menschheit* (1764), was ihn vermutlich auch auf Montesquieu und Hume näherbrachte.<sup>24</sup>

### 3.2.1 Herders geschichtsphilosophische Ansätze

Rousseaus radikale Haltung, welche aus historisch-anthropologischer Perspektive die Geschichte der Menschheit als einen Verfallsprozess dem fortschrittlichen Charakter der Aufklärungshistorie gegenüberstellte, nahm Herder auf. Er polemisierte nicht nur gegen den Fortschrittsglauben der Geschichtsphilosophie der Aufklärung, sondern auch gegen die zeitgenössische Historik der Aufklärung in Deutschland, die die Wissenschaftlichkeit der historischen Erkenntnis an den Systembegriff der

---

<sup>22</sup>Vgl. Meinecke 1959, S. 82.

<sup>23</sup>Vgl. Wolff 1942, S. 756.

<sup>24</sup>Vgl. U. i. Hof 1967, S. 96–97.

totalisierenden Naturwissenschaft und der Philosophie zu binden versuchte.<sup>25</sup> Der zentrale Einwand Herders richtete sich darauf, dass das universalhistorische Konzept der Aufklärung dem Telos der Geschichte absagt und die Einheit der Geschichte in einem zusammengefügt System des Geschehens legitimiert.

Die 1774 publizierte Abhandlung *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*<sup>26</sup> ist Herders Beitrag zu Diskursen zeitgenössischer Geschichtsphilosophie. Um die Kontinuität in der Geschichte darzulegen, vermeidet Herder in der Abhandlung den Gebrauch des Wortes »Fortschritt« und verwendet dafür »Fortgang«, die »fortgehende Entwicklung« oder die metaphorische Bezeichnung »Stufen der Leiter«. Herder orientiert sich hier an Rousseaus Entwicklungsschema der Gesellschaften und geht, wie dieser, vom Interesse der Gegenwart an der Vergangenheit aus: Die Ursprünge jener seien in dieser zu suchen. Anders als Rousseau misst Herder der Vergangenheit einen selbstständigen Wert bei, der sich nicht aus der Perspektive der Gegenwart, sondern aus ihren eigenen Maßstäben ergibt.

Herder stellt sich die Frage, wie man, wenn die Geschichte der Welt aus dem ständigen Wechsel von »Revolutionen« und »Veränderungen« bestehe, in diesem ständigen Wechsel einen Fortschritt der menschlichen Tugend und der Glückseligkeit erkennen könne.<sup>27</sup> Anders formuliert: Wie erkennt man die Kontinuität in der Geschichte aus den Diskontinuitäten?<sup>28</sup> Mit dieser Frage wendet er sich an die Aufklärungshistoriker, die aufgrund ihres Fortschrittsdenkens eine moralische Verbesserung der Menschheit behaupten.

In der vordarwinistischen Biologie des 18. Jahrhunderts<sup>29</sup> gab es eine umstrittene

<sup>25</sup>Diese Kritik betraf Schlözers *Vorstellung seiner Universal-Historie*, zu der Herder eine Rezension in den *Frankfurter Gelehrten Anzeigen* vom 28. Juni 1772 veröffentlichte.

<sup>26</sup>Herder 1891a, S. 475–587.

<sup>27</sup>Vgl. Herder 1891a, S. 514.

<sup>28</sup>In der Abhandlung *Ursprung der Sprache* und dem *Shakespear*-Aufsatz folgt Herder in diesem Fall seiner die Gegensätze vermittelnden Methode: Er sucht die Kontinuität in der Geschichte, ohne ihre Diskontinuität zu vernachlässigen. Wie anhand der Baummetapher in *Auch eine Philosophie der Geschichte* für die Lebensalter der Geschichte dargestellt wird, findet man in Herders *Shakespear*-Aufsatz den Vergleich der Geschichte mit Epos und Drama.

<sup>29</sup>Der klassische Gebrauch von »Naturgeschichte« ist nicht entwicklungsgeschichtlich eingeschränkt. Hier bezeichnet Naturgeschichte ganz allgemein das beschreibend vorgetragene Wissen von der Natur und die es organisierenden Disziplinen, die heute sogenannten beschreibenden Naturwissenschaften (wie etwa Mineralogie, physische Geografie, Geologie, Botanik, Zoologie, Paläontologie) und die zu ihnen gehörige Praxis des Sammelns, Aufzeichnens, Systematisierens. Dieser Gebrauch von Naturgeschichte geht auf die ursprüngliche Bedeutung des griech. *ιστορια* zurück, die nicht auf zeitlich geordnete Berichte oder genetische Erklärungen festgelegt ist, vielmehr jeder Art von Bericht

Diskussion über die Entwicklung der Lebewesen sowie über die Verwandlung vom Samen zur Pflanze und vom Embryo zum Lebewesen, die nicht nur auf empirischer, sondern auch auf begrifflicher Ebene Probleme aufwarf.<sup>30</sup> Herder übertrug das biologische Modell des Pflanzenwachstums auf die gesellschaftliche Entwicklung, um zu behaupten, dass die vergangenen Gesellschaften die notwendigen Vorstufen der gegenwärtigen Gesellschaft seien und jede Stufe an sich als einen eigenen Wert habe: »Ein Streben aufeinander in Kontinuität! Zwischen jedem sind scheinbare Ruheplätze, Revolution! Veränderungen! Und dennoch hat jedes den Mittelpunkt seiner Glückseligkeit in sich selbst!«<sup>31</sup> Das biologische Denkmodell der Geschichte als ein aus einem Keim sich entwickelnder, organischer Prozess des Wachstums gibt Herder die Möglichkeit, die Ausdifferenzierung verschiedener Kulturen in ihrer zeitlichen Kontinuität zu fassen. »Niemand ist in seinem Alter allein, er bauet auf das Vorige, dies wird nichts als Grundlage der Zukunft«<sup>32</sup>. Die Absage an die Vergangenheit und an die Überlieferung durch das Gegenwärtige ist für Herder die grundlegende Voraussetzung für den »Fortgang der Geschichte«. Aus dem Konflikt zwischen Vergangenem und Gegenwärtigem geht eine neue Gestalt der Geschichte eines Volkes hervor, die zwischen Altem und Neuem ihre Individualität findet. Herder löst diese Dialektik der Geschichte auf, indem er die einzelnen Gesellschaften sowie die Individuen sowohl als Mittel zur weiteren Entwicklung als auch als Zweck an sich ansieht. Die einzelnen Individuen und Gesellschaften bringen das Ganze der Geschichte hervor, ohne es zu beabsichtigen, gleichzeitig ist ihr Streben nach der vollkommenen Entwicklung das Triebwerk der Geschichte.

In Übereinstimmung mit Rousseaus Zivilisationskritik führt Herder kritische Anmerkungen über seine Gegenwart aus. Gegen die Aufklärungshistoriker, die ihre Gegenwart als Gipfel der menschlichen Bildung und als Krone des menschlichen Verstandes ansehen, deutet Herder zunächst an, dass die geschichtlichen Begebenheiten

---

oder Beschreibung zugesprochen werden kann, welche nicht erklärungs- oder begründungsorientiert vorgeht. Bis ins 18. Jahrhundert hinein heißen gegenüber der bloß beschreibenden Naturhistorie naturwissenschaftliche Theorien »Philosophie«, wie es mit dem Titel *Philosophiae naturalis principia mathematica* auch die theoretische Mechanik I. Newtons dokumentiert. Vgl. Kambartel 1984, S. 526.

<sup>30</sup>Eine solche Vorstellung von Zeitlichkeit, die von einem Entwicklungsgeschehen ausgeht, das sich zwischen Vergangenheit und Zukunft erstreckt, findet sich auch in Rousseaus geschichtsphilosophischen *Diskursen*.

<sup>31</sup>Vgl. Herder 1891a, S. 512.

<sup>32</sup>Herder 1891a, S. 512.

nicht nach einem fest überlegten Vernunftplan ablaufen, sondern dass »ein blindes Schicksal«<sup>33</sup> eine allgemeine Weltveränderung hervorbringt. Diese Veränderung geschieht nicht nur durch den Versuch einer einzelnen Reform, sondern durch im Laufe der Zeit immer wieder unternommene Reformen. Daher ist der Erfolg einer Zeitepoche das Resultat des Wissens aus allen vorangegangenen Zeitepochen.

Herders nächste kritische Anmerkung richtet sich gegen die einseitige Philosophie der Aufklärung:

»Der Geist der neuern Philosophie – daß er auf mehr als eine Art Mechanik sein müsse, zeigt, denke ich, der meiste Theil seiner Kinder. Bey Philosophie und Gelehrsamkeit oft wie unwissend und unkräftig in Sachen des Lebens und des gesunden Verstandes! Statt, daß in den alten Zeiten der philosophische Geist nie für sich allein bestand, von Geschäften ausgieng und zu Geschäften eilte, also auch nur Zweck hatte, volle, gesunde, wirkende Seelen zu schaffen, seit er allein stehet und Handwerk geworden – ist er Handwerk. Der wievielste Theil von euch betrachtet Logik, Metaphysik, Moral, Physik, als was sie sind – Organe der menschlichen Seele, Werkzeuge, mit denen man würken soll!«  
(Herder 1891a, S. 535)

Herder kritisiert, dass die Philosophie ihre wirkende Kraft auf das praktische Leben verliert und sie, statt unserer Seele »schönere Gedankenform« zu geben, ein mechanisches Gedankenspiel und Handwerk geworden sei. Durch diesen abgezogenen Geist der Philosophie sei die menschliche Bildung auf das mechanische Denken reduziert, damit die einzelnen Individuen »sich von Tag zu Tag mehr als Maschine fühlen, aber nach gegebenen Vorurteilen fühlen [...], was sie vielleicht mehr brauchten – Herz! Wärme! Blut! Menschheit! Leben!«.<sup>34</sup> Das Bildungskonzept der Aufklärung sieht Herder als zu einseitig an, da dieses dem Menschen den Kopf von seinem Herzen trenne.<sup>35</sup> Das Mittel der Bildung verwirkliche sich durch die Sprache, aber wenn die Büchersprache der Aufklärung nur mit der »Helle«, »Ordnung« und »Richtigkeit« von Worten sich befasse, sei sie nichts anderes als rein theoretische Abstraktion und Reflexion. »Das große, göttliche Werk, Menschheit zu bilden – still, stark, verborgen, ewig – mit kleiner Eitelkeit konnts nicht grenzen!«.<sup>36</sup> Mit dem göttlichen Werk meint Herder hier

<sup>33</sup>Herder 1891a, S. 530.

<sup>34</sup>Herder 1891a, S. 538.

<sup>35</sup>Der junge Hegel und der Hölderlin der Tübinger Zeit werden sich später dieser Kritik an der Trennung von Kopf und Herz anschließen.

<sup>36</sup>Herder 1891a, S. 545.

die Poesie. Aber die Regelpoetik der Aufklärung befindet sich laut Herder auf der Seite der Vernunft, statt Verstand und Sinnlichkeit, Kopf und Herz sowie Geist und Leben einander zu vermitteln. Im politischen Kontext kritisiert er auch den sich als allgemeingültig behauptenden Bildungsbegriff der Aufklärung, indem er davor warnt, dass unter der weltbürgerlichen Utopie des Universalismus die Nationalcharaktere der Völker ausgelöscht würden, was wiederum die Zentralisierung der Macht des Absolutismus in Europa hervorbrächte.

Das, was die europäische Aufklärung im 18. Jahrhundert erreicht hat und aufgrund dessen sie sich als fortschrittlicher als die vorangegangenen Epochen sieht, ist nach Herder aus dem Geist der Gesetze, Zeiten, Sitten und Künste der verschiedenen Völker entstanden. Daher hat Europa das »Schicksal« zu tragen, an die Kontinuität der Geschichte anzuknüpfen und sein Eigenes zum Geist der Geschichte beizutragen. In diesem Sinne zielen Herders kritische Anmerkungen zur Aufklärung nicht alleine darauf ab, deren Verfehlungen aufzuzeigen, sondern auch darauf, aus deren Neuerungen heraus nachhaltig für die Zukunft zu wirken. »Wir werden Zeiten schätzen lernen, die wir jetzt verachten – das Gefühl allgemeiner Menschheit und Glückseligkeit wird rege werden [...]«. <sup>37</sup> Die aus dem Prozess der Aufklärung entstehenden Konflikte in verschiedenen Sphären sowie im Wissenssystem, in überlieferter Religion, in Grundorganisationen der Gesellschaft, in der Staatsform sind Herder zufolge in dem bisherigen System und in der Durchführung des Prozesses nicht mehr lange haltbar. Diese verschiedenen Konflikte verlangen nach einem neuen Anfang der Geschichte, der nicht seinem Vorhergehenden absagt, sondern aus dem Konflikt zwischen dem Vergangenen und dem Gegenwärtigen hervorgehen soll, damit sich das geschichtliche Bewusstsein in der Kontinuität weiter erhält. Diese Gegenwart ist ein entscheidender Moment für die Geschichtsphilosophen, die ihrer Aufgabe bewusst werden müssen, eine Philosophie der Geschichte zu schreiben.

»– Philosoph, willst du den Stand deines Jahrhunderts ehren und nutzen: Das Buch der Vorgeschichte liegt vor dir! Mit sieben Siegeln verschlossen; ein Wunderbuch voll Weissagung: auf dich ist das Ende der Tage kommen! Lies!«  
(Herder 1891a, S. 561–62)

---

<sup>37</sup>Herder 1891a, S. 567.

### 3.2.2 Herders historiografische Ansätze

Herders Schrift *Auch eine Philosophie der Geschichte* ist in erster Linie eine an Rousseau orientierte Polemik gegen Voltaire und die Aufklärungshistorie. Der andere gewichtige Aspekt dieser Schrift bezieht sich auf die ästhetische Anschauung der Geschichtsschreibung, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zum Hauptdiskussionsthema wurde. Das in Göttingen von Gatterer initiierte Projekt zur Verbesserung der Historie zielte ursprünglich darauf ab, die Historie aus ihrer rhetorischen Tradition zu lösen und der Dichtung anzunähern. Jedoch ging seine Geschichtsforschung, die die historische Erkenntnis zur Wissenschaftlichkeit erhob, über den Rahmen des rhetorischen Modells hinaus und entwickelte die Historie zu einer selbstständigen Wissenschaft. Die an Wissenschaftlichkeit orientierte Tendenz Gatterers verdrängte damit den wirkungsästhetischen Aspekt der Geschichtsschreibung.

Herders Konzept einer Ästhetisierung der Geschichtsschreibung ist beeinflusst von Winckelmanns *Geschichte der Kunst des Altertums* (1764), wo Geschichte als »Versuch eines Lehrgebäudes« in theoretischer Absicht konzipiert wurde.<sup>38</sup> In seiner Schrift *Ältere kritische Wäldchen* (1767) unterscheidet Herder den Historiker vom bloßen Chronisten und Annalisten dadurch, dass jener als wahrer Künstler die Begebenheiten ordnet und ihnen eine Absicht und einen Plan unterlegt. In Anlehnung an Winckelmann, der gezeigt hat, dass die Geschichte der Kunst »den Ursprung, das Wachstum, die Veränderungen und den Fall« der Völker spiegelt, fordert auch Herder eine analoge Geschichte der Literatur und Philosophie, die im Winckelmann'schen Sinne als ein Lehrgebäude der allgemeinen Geschichte dienen sollte.<sup>39</sup>

In Fortführung des Gedankens von Winckelmann versteht Herder die Geschichte nicht nur als bloße Erzählung, sondern macht auf die die historische Erzählung konsti-

<sup>38</sup>»Die Geschichte der Kunst des Altertums, welche ich zu schreiben unternommen habe, ist keine bloße Erzählung der Zeitfolge und Veränderungen in derselben, sondern ich nehme das Wort Geschichte in der weiteren Bedeutung, welche dasselbe in der griechischen Sprache hat, und meine Absicht ist, den Versuch eines Lehrgebäudes zu liefern«. Winckelmann 1764. Herder übernimmt in seinem Aufsatz *Über die neuere deutsche Litteratur* Winckelmanns Absichtserklärung fast wörtlich: »Diese Geschichte der Griechischen Dichtkunst und Weisheit, zwei Schwestern, die nie bei ihnen getrennt gewesen, soll den Ursprung, das Wachstum, die Veränderungen und den Fall derselben nebst dem verschiedenen Stil der Gegenden, Zeiten und Dichter lehren, und dieses aus den übrig gebliebenen Werken des Altertums durch Proben und Zeugnisse beweisen. Sie seien keine bloße Erzählung der Zeitfolge und der Veränderung in derselben, sondern das Wort Geschichte behalte seine weitere Griechische Bedeutung, um den Versuch eines Lehrgebäudes liefern zu wollen«. Herder 1877, S. 273.

<sup>39</sup>Vgl. Seeba 2020, S. 98.

tuierende Sprache aufmerksam.<sup>40</sup> Herders *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772) weitet die Funktion der Sprache auf die anthropologischen und epistemologischen Aspekte aus: Zum Ersten mache die Sprache das Wesen des Menschen aus, das, was den Menschen zum Menschen mache; zum Zweiten betreffe die Sprache den Wirklichkeitssinn, mit dem der Mensch seine eigene Welt erschließe. Die Erschließung der individuellen Welt durch die allgemeine sei nur durch die Sprache möglich. Dass Herder die Weltdeutung in ihrer Versprachlichung etabliert, bedeutet für den Geschichtsschreiber die wichtige Einsicht, dass die Geschichte nicht nur eine Betrachtung über das Vergangene ist, sondern dass sie aus dem Vergangenen erst hervorgebracht, geordnet und zusammengefasst wird.

Im Rahmen der im neuzeitlichen Rationalismus von Descartes und Leibniz unternommenen Versuche, eine ausgeprägte wissenschaftliche Präzisionssprache im mathematischen Zeichensystem zu begründen, bildet sich im 18. Jahrhundert in Deutschland eine Tradition der begrifflichen Sprache aus, insbesondere die Sprache der Philosophie bei Chr. Wolff und A. G. Baumgarten.<sup>41</sup> Da die Einschätzung der Sprache bei Kant von der rationalistischen Sprachauffassung abhängig blieb, konnte er das Problem der apriorischen Synthesis der Erscheinungswelt nicht als Problem der sprachlichen Weltkonstitution mit einbeziehen.<sup>42</sup> Zu Kants Vernachlässigung der Sprachfunktion für die Erkenntnisstruktur nimmt Herder in seinen späteren Schriften eine kritische Haltung ein. Erst Herders Auffassung von der sprachbedingten Weltkonstitution macht den Geschichtsschreiber zum »wahre(n) Schöpfer der Geschichte«.<sup>43</sup>

Herder unternimmt mit seinem Sprachkonzept einerseits eine Überwindung dieser auf Zeichen und Werkzeug reduzierten rationalistischen Sprachauffassung, und andererseits eine Reästhetisierung der solchen rationalistischen Diskursen verpflichteten Geschichtsschreibung der Aufklärungshistorie. Herders Schreibstil und sein Umgang mit Metaphern verdeutlichen die ästhetische Dimension des historiografischen Problems, die einerseits in der erkenntnistheoretisch relevanten Bildlichkeit der Geschichte

---

<sup>40</sup>Den Aspekt der sprachlichen Sinnkonstitution der historiografischen Texte aus dem 19. Jahrhundert untersucht Hayden White im Verhältnis zu rhetorischen Prinzipien. Seine Untersuchung verdeutlicht, dass der erzählende Text nicht einfach der Präsentation von Forschungsergebnissen dient, sondern den Gegenstand überhaupt erst hervorbringt. Vgl. White 1973.

<sup>41</sup>Vgl. Gaier 1988, S. 17.

<sup>42</sup>Vgl. Apel 1980, S. 19.

<sup>43</sup>Vgl. Seeba 2020, S. 120.

und andererseits in kunsttheoretisch relevanten Bildelementen besteht.<sup>44</sup>

Die Aufgabe des Geschichtsschreibers, aus historischen Materialien ein Gesamtbild zu konstituieren, in dem das Mannigfaltige als Mittel und gleichzeitig als Zweck betrachtet werden sollte, sieht Herder in der analogen Struktur der Dramenkunst, vor allem in Shakespeares Dramen, verwirklicht.<sup>45</sup> Im Bild des Schöpfers stelle Shakespeare die Einheit des Dramas, die sich letztlich auf den Dramengott beziehe, aus den mannigfaltigen Szenen her. »Eine Welt dramatischer Geschichte, so groß und tief wie die Natur; aber der Schöpfer giebt uns Auge und Gesichtspunkt, so groß und tief zu sehen!«.<sup>46</sup> Die fiktionale Weltkonstruktion des Dramatikers kann Herder zufolge die Weltgeschichte in ihrer fiktionalen Zeitfolge errichten, daher ist der dramatische Künstler wie ein Gott. Dem Geschichtsschreiber, der auf die menschliche Perspektive eingeschränkt bleibe, fehle diese göttliche Perspektive des Dramatikers. Herder versucht hier, die Poetik des Dramas, die das Allgemeine durch das Besondere darstellt, auf die Geschichtsschreibung zu übertragen, um so die Einheit der historischen Begebenheiten, einer poetischen Logik unterworfen, herzustellen. Mit diesem Versuch rücken bei Herder die Geschichte und die Dichtung zusammen.

Wo der Geschichtsschreiber von Herder gleichzeitig als Künstler, als Sprachschöpfer betrachtet wird, ist der Einfluss des Paradigmenwechsels der Kunsttheorie in der Neuzeit<sup>47</sup> nicht zu übersehen. Unter dem Wandel des Wirklichkeitsbegriffes geht hier das Kunstwerk des Künstlers vom göttlichen Schöpfungswerk über in die von Menschen hervorgebrachte Schöpfung. Mit Herders Genieästhetik, die er überwiegend aus den kunstphilosophischen Werken von englischen Autoren wie Shaftesbury, Young und Addison rezipiert, vorbereitet sich in Deutschland zu Beginn der literarischen Bewegung *Sturm und Drang* ein neues Dichterkonzept. Nach dieser neuen Konzeption tritt der Dichter an die Stelle Gottes. Bei Shaftesbury findet sich die Stelle: »Such a poet

---

<sup>44</sup>Während von amerikanischer Seite Hayden White mit seiner Theorie des »emplotment« (*The Historical Text as Literary Artifact*, 1978) die literarische Konstruktion der historiografischen Erzählung unterstrich, hob Alexander Demandt (*Metaphern für Geschichte* 1978) zur selben Zeit von deutscher Seite die Funktion von Metaphern in der Geschichtsschreibung hervor. Beide Autoren haben das Bewusstsein für die Ästhetik der Historiografie geschärft und damit auch einer Neubewertung Herders den Weg bereitet. Vgl. Seeba 2020, S. 101.

<sup>45</sup>Herder 1891b, S. 208–32.

<sup>46</sup>Herder 1891b, S. 221.

<sup>47</sup>Vgl. Blumenberg 1964, S. 20.

is indeed a second maker, a just Prometheus under Jove.«<sup>48</sup> Dass der Dramatiker in der Struktur seines Dramas die Mannigfaltigkeit verschiedener Perspektiven auf den Gott des Dramas projizieren kann, hält Herder für die schaffende Kraft des Dichters, die durch das Besondere das Allgemeine herzustellen vermag. »Gott als Dramaturg der Geschichte – das ist im Rahmen der historiografischen Grunddiskussion und auf der Ebene ihrer bildlichen Durchführung keine Glaubenswahrheit, sondern eine Metapher.«<sup>49</sup>

Da die Aufklärungshistorie die Kohärenz der Geschichte aus menschlichen Handlungen erwachsen sieht, überkreuzen sich die verschiedenen Interessen der handelnden Menschen und geraten miteinander in Konflikt. Das führt in der Geschichte zu einem sinnlosen Chaos der Geschehnisse. Herders Gebrauch von Metaphern wie ›Dramengott‹, ›Schöpfer‹ und ›Vorsehung‹ machen deutlich, dass er den Sinn der Geschichte durch den Erkenntnisakt der Sprache zu rekonstruieren und das Telos der Geschichte zu rehabilitieren versucht. Die Geschichtsschreibung soll ihm zufolge eine gesetzmäßige Struktur und eine allgemeine Perspektive auf die Begebenheiten haben, und damit sei sie auf ein Ziel gerichtet. Die Sprache als Erkenntnisakt wird bei Herder zur Lösung des historiografischen Darstellungsproblems, womit er die Geschichte dem Vorwurf bloßer Fiktion entzieht.

Auch wenn Herders Forderung nach einer poetischen Geschichtsschreibung mit Gatterers rhetorischer Historiografie, der es um Wirkung durch Anschaulichkeit geht, zu vergleichen ist, kam Herders Begründung nicht von der rhetorischen Tradition, sondern von der anthropologisch abgeleiteten sprachphilosophischen Reflexion her.<sup>50</sup> Auch das aus der zeitgenössischen Ästhetik rezipierte Konzept der Universalhistorie Schlözers blieb dem Systembegriff des Rationalismus verhaftet, für dessen Struktur die Funktion der Sprache nicht als den Sinn des Ganzen konstituierend, sondern als bloß instrumentelles Zeichen betrachtet wurde. Während die Göttinger Historiker aufgrund ihres Erkenntnisanspruches auf der Grundlage des historischen Wissens eine wissenschaftliche Historiografie etablierten, wodurch der Bildungsaspekt der Historie an Bedeutung verlor und eine Entästhetisierung der historischen Erkenntnis zustan-

---

<sup>48</sup>Shaftesbury 1710, S. 55.

<sup>49</sup>Seeba 2020, S. 109.

<sup>50</sup>Vgl. Gaier 2010; -Hüning und Stiening 2016.

de kam, versuchte Herder, Erkenntnis-, Ästhetik- und Bildungsaspekte der Historie durch den sprachlichen Akt, nämlich durch die Dichtkunst, wiederherzustellen. Damit eröffnete Herder eine Phase neuer Möglichkeiten der Geschichtsschreibung.

### 3.3 Schiller: die Ästhetisierung der Historie

Als Dichter arbeitete Schiller schon früh im Sinne der von Herder eröffneten Phase der Geschichtsschreibung, indem er historische Stoffe zum Gegenstand seiner Dramen machte. Zeitlebens hat ihn Geschichte im thematischen Zusammenhang ihres weiten europäischen Rahmens beschäftigt.<sup>51</sup> Schiller trat 1789 die Stelle als Professor der Philosophie in Jena an. Seine Antrittsvorlesung hatte die Frage zum Thema: *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*<sup>52</sup> Mit der Forderung nach einer philosophischen Geschichtsschreibung in seiner Antrittsvorlesung stand er am Anfang seiner akademischen Bahn als Geschichtsphilosoph.

#### 3.3.1 Schillers historiografische Ansätze

Das Problem der Geschichtsschreibung, das sich in der Vermittlung der historischen Wahrheit zeigt, war Schiller bereits bekannt, bevor er 1789 in Jena die Professorenstelle antrat. In der Vorrede seines historischen Hauptwerkes *Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der spanischen Regierung* (1788) erklärt Schiller die Absicht seines Schreibstils, nämlich einerseits eine Geschichte »historisch treu« zu schreiben, »ohne darum eine Geduldprobe für den Leser zu sein«, und andererseits die Geschichte »von einer verwandten Kunst zu borgen, ohne deswegen notwendig zum Roman zu werden«.<sup>53</sup> Schillers Versuch, dem Lesepublikum historische Wahrheit durch die poetische zu vermitteln, berücksichtigt die beiden Seiten der Geschichtsschreibung von Lesepublikum und Darstellungsart, die von der Aufklärungshistorie zunehmend in den Hintergrund gedrängt worden waren.

---

<sup>51</sup>Von *Fiesco zu Genua* (1782) bis zum *Demetrius-Fragment* (1805, unvollendet); von der Beschäftigung mit dem *Don Karlos* (1783–1787) führt ein thematischer Zusammenhang zu der *Geschichte des Abfalls der Vereinigten Niederlande* (1788) und von der *Geschichte des Dreißigjährigen Krieges* (1790) zur Arbeit am *Wallenstein* (1799). Vgl. Dann 1995, S. 2.

<sup>52</sup>Vgl. Schiller 1965–1966c, S. 7–24

<sup>53</sup>Schiller 1965–1966b, S. 27.

Während Herder das Darstellungsproblem der Geschichte durch die Bindung der Sprache an Erkenntnis sichert, und damit in Konflikt mit Kants Erkenntnistheorie gerät,<sup>54</sup> bewegt sich Schillers Versuch im Feld des idealistischen Ansatzes, wo Kant die Idee der Geschichte als einen apriorischen Leitfaden für die allgemeine Weltgeschichte zu konstituieren versucht.<sup>55</sup> Dafür setzt Kant voraus, dass die allgemeine Weltgeschichte »nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abziele«, abgefasst werde und »die Natur selbst im Spiele der menschlichen Freiheit nicht ohne Plan und Endabsicht verfare«.<sup>56</sup> Aus der Perspektive des Individuums sei der Plan nicht durchschaubar, aber aus der Perspektive des Menschen als Gattung bleibe die Hoffnung, dass die »Vorsehung« oder »Rechtfertigung der Natur« als Beweggrund einem solchen Mechanismus der Weltgeschichte diene, damit »ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen wenigstens im Großen als ein System« dargestellt werden könne.<sup>57</sup> Kants Begriffsverwendung »System« und »Aggregat« schließt an Schölzers *Vorstellung seiner Universal-Historie* an.

Die Aufgabe des Universalhistorikers sieht Schiller in der Auswahl der Begebenheiten, die für die heutige Gestalt der Welt einen wesentlichen Einfluss haben:

»Die wirkliche Folge der Begebenheiten steigt von dem Ursprung der Dinge zu ihrer neuesten Ordnung herab, der Universalhistoriker rückt von der neuesten Weltlage aufwärts dem Ursprung der Dinge entgegen.«  
(Schiller 1965–1966c, S. 19)

Da die historischen Fakten viele Lücken haben, erschwert es die Arbeit des Historikers, die wirkliche Reihenfolge der Begebenheiten zu konstruieren. Die nur auf Tatsachen gründende pragmatische Historiografie kann in dieser Arbeitsweise nicht helfen, ein universelles Geschichtskonzept zu entwerfen:

»So würde denn unsre Weltgeschichte nie etwas anders als ein Aggregat von Bruchstücken werden und nie den Namen einer Wissenschaft verdienen. Jetzt also kommt ihr der philosophische Verstand zu Hülfe, und indem er diese Bruchstücke durch künstliche Bindungsglieder verkettet, erhebt er das Aggregat zum System,

<sup>54</sup>Gaier sagt hier, dass der Streit zwischen Herder und Kant nicht nur um die Erkenntnisfunktion der Sprache, sondern auch um eine konkurrierende Geschichtsphilosophie bei beiden ging. Vgl. Gaier 1988.

<sup>55</sup>Kant 1923, S. 15–32.

<sup>56</sup>Kant 1923, S. 29.

<sup>57</sup>Kant 1923, ebd.

zu einem vernünftsmäßig zusammenhängenden Ganzen.«  
(Schiller 1965–1966c, S. 20)

Schiller nimmt das Verhältnis von »Aggregat« und »System« bei Schläzer im Anschluss an Kant auf, um zu betonen, dass – wie bei Kant – der Geschichtsschreibung mit einem »philosophischen Kopf« beizukommen sei. Mit Kant fordert er einen philosophischem Geist für die Wissenschaftlichkeit der Historie. Aber dass die Einsicht für die Herstellung des Ganzen »künstlicher Bindungsglieder« bedürfe, reicht nicht an Kants metaphysisch begründetes Telos der Natur als synthetisierendem Leitfaden für die Darstellung der Geschichte heran. Seeba deutet an der betreffenden Stelle den Bedarf der »künstlichen Bindungsglieder« als ästhetisches Prinzip an. Seeba zufolge ästhetisiert Schiller nicht nur Kants Moralphilosophie, sondern auch dessen weniger entfaltete Geschichtsphilosophie, indem er Teleologie nicht als metaphysisches Prinzip der Geschichte, sondern als ästhetisches Prinzip der Geschichtsschreibung einführt.<sup>58</sup>

Die Aufgabe der von Schiller geforderten Philosophie der Geschichte besteht darin, aus den vielfältigen historischen Ereignissen eine Harmonie des Weltlaufs herzustellen, aber diese harmonische Herstellung der Geschichtsschreibung verwirklicht sich mithilfe der Dichtung, weil diese es dem Menschen ermöglicht, die historische Wahrheit nach ästhetischen Prinzipien zu verstehen.<sup>59</sup> Die ästhetischen Konstruktionen, welche die historische Wahrheit in die poetische Wahrheit überführen, sind als kritisches Bild der Vergangenheit ein utopischer Vorschein der Zukunft, in der die »Harmonie« nicht mehr die Form der Kunst, sondern der Inhalt des Lebens sein wird.<sup>60</sup> Schiller vermittelt zwischen Vergangenheit und Zukunft sowie zwischen dem Aggregat und dem Ganzen der Geschichte durch den Begriff ›Harmonie‹ in einem poetischen Akt des Geschichtsschreibers.

### 3.3.2 Schillers geschichtsphilosophische Ansätze

Während in Göttingen versucht wurde, das Grundproblem der pragmatischen Geschichtsschreibung im rationalistischen Diskurs der Philosophie zu lösen, veröffentlichte Herder in Anlehnung an Rousseaus Entwicklungsmodell seine geschichtsphiloso-

<sup>58</sup>Vgl. Seeba 2020, S. 151.

<sup>59</sup>Vgl. Seeba 2020, S. 150.

<sup>60</sup>Vgl. Seeba 2020, ebd.

phische Schrift *Auch eine Philosophie* (1774), in der er sich mit dem Fortschrittsglauben von Aufklärungshistorikern und -philosophen wie Hume, Voltaire und Isaak Iselin kritisch auseinandersetzte. Damit eröffnete er im deutschen Sprachraum die Debatte der Geschichtsphilosophie. Zehn Jahre nach Herders Schrift *Auch eine Philosophie* erschien Kants geschichtsphilosophische Hauptschrift *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), in der Kant sich zum ersten Mal an zeigenössischen Diskussionen der Geschichtsphilosophie der Aufklärung und an wissenschaftstheoretischen Überlegungen der Historiografie beteiligte.

Kant fasst den Fortschritt im Sinne eines Rechts- und Wissensfortschritts in weltbürgerlicher Absicht. Dieser auf zwei Zwecke gerichtete Fortschritt ist für Kant nicht bereits im Aufklärungsprozess in Erfüllung gegangen; er wird durch diesen zwar ermöglicht, aber noch nicht vollendet. Vom Vollzug des Aufklärungsprozesses erwartet er eine Verbesserung der Verfassungsgesetze und eine dem Allgemeinwohl dienende Entwicklung der Wissenschaften. Die »Idee der Weltgeschichte« sei die Geschichte, die man aus dem philosophischen Standpunkt schreibe, und die von den nachfolgenden Generationen in ihrer weltbürgelichen Absicht beurteilt werden könne.<sup>61</sup>

In seiner Antrittsvorlesung sieht Schiller – wie Kant, jedoch noch optimistischer – die Entwicklung seiner Gegenwart als die einer gewissermaßen gelungenen Vollendung, die durch den menschlichen Fleiß in Wissenschaft, Kunst und Philosophie zustande gekommen sei.<sup>62</sup> Er vergleicht die Geschichte in analoger Struktur mit dem individuellen Leben, und nach diesem Muster ist die Geschichte der Menschheit eine Geschichte des Aufstiegs »vom ungeselligen Höhlenbewohner – zum geistreichen Denker, zum gebildeten Weltmann«. <sup>63</sup> Der Begriff der »Veredlung«, der von Schiller als Grundformel für den Entwicklungsprozess der Menschheit angedeutet wird, ist vermutlich von Schlözers *Vorstellung seiner Universal-Historie*<sup>64</sup> übernommen. Während Kant erwartet, dass die Weltgeschichte sich im Fortschritt des Wissens und in der Entwicklung

---

<sup>61</sup>Vgl. Kant 1923, S. 31.

<sup>62</sup>Kant beachtet den von Rousseau vorgebrachten Einwand, dass der Fortschritt keine Garantie für die moralische Verbesserung sein könne, wenn er schreibt: »Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft cultivirt. Wir sind civilisirt bis zum Überlästigen zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber uns schon für moralisirt zu halten, daran fehlt noch sehr viel.« Kant 1923, 7. Satz.

<sup>63</sup>Schiller 1965–1966c, S. 16.

<sup>64</sup>Schlözer 1793, S. 1.

friedlicher Beziehungen zwischen Rechtsstaaten vollzieht, sieht Schiller den Fortschritt in den Errungenschaften der Zivilisation und Kultur. Den von Herder behaupteten Eigenwert vergangener Gesellschaften bestreitet Schiller in seiner Antrittsvorlesung, wenn er die Volksstämme in fernen Ländern als Wilde wahrnimmt, die weder die unentbehrlichsten Künste wie die Eisenverarbeitung, die Herstellung von Werkzeugen, etwa dem Pflug, und die Handhabung des Feuers kennen noch Institutionen wie Ehe und Eigentum. In der Vergangenheit seien die einen von Sklaverei, Dummheit und Aberglauben niedergebeugt gewesen, die anderen dagegen hätten elend in gesetzloser Freiheit gelebt.<sup>65</sup>

Schillers optimistische Deutung der eigenen Gegenwart ändert sich dennoch im Zuge seiner Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution, indem er sich nun weniger an der historischen Wirklichkeit als an der ästhetischen Möglichkeit orientiert.<sup>66</sup>

»Die poetische Wahrheit besteht aber nicht darin, daß etwas wirklich geschehen ist, sondern darin, daß es geschehen konnte, also in der inneren Möglichkeit der Sache. Die ästhetische Kraft muß also schon in der vorgestellten Möglichkeit liegen.«  
(Schiller 1965–1966a, S. 96)

Schiller steht nicht mehr auf der Seite der linear-fortschrittsgläubigen Geschichtsvorstellung der Aufklärung, sondern verwirft dieses Fortschrittsmodell zugunsten eines zyklischen Geschichtsmodells, nach welchem der Verlauf der Geschichte aus den immer wieder zur Synthese führenden dialektischen Gegensätzen bestehe.<sup>67</sup> Nach Koopmann ist Schillers *Über Anmut und Würde* (1793) der Entwurf einer aus prozessual erlebter Geschichte hervorgehenden Geschichtstheorie, die in *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) fortgesetzt wird. Der Wechsel von der historischen Wahrheit zur poetischen Wahrheit sei auch die Folge einer Umwertung der Temporalität historischer Vorgänge: »In der poetischen Geschichtsschreibung wird die Geschichte zur Metageschichte: sie ist einer Zeitordnung im traditionellen Sinne nicht mehr unterworfen, sondern kann einer ideellen Ordnung genügen, die jener anderen, der

<sup>65</sup>Schiller 1965–1966c, S. 13.

<sup>66</sup>Schillers Vorlesungen, die er im Sommer 1789 begonnen hatte, spiegelten die Ereignisse der Französischen Revolution nicht, aber mit eindeutiger Akzentuierung wird die Französische Revolution in seinen *Ästhetischen Briefen* verworfen. (Vgl. Koopmann 1995, S. 67).

<sup>67</sup>Vgl. Koopmann 1995, S. 68.

Zeitordnung, sogar widersprechen darf.«<sup>68</sup> Das Ziel der Geschichte und die Erfüllung der Geschichtsphilosophie liegt nun nach Schiller in der Versöhnung von Natur und Freiheit, von Individuum und Gesellschaft, die allein in der Kunst hergestellt werden könne. Kunst übernimmt damit die Stelle der Vernunft.

Die ursprünglich historisch konzipierte »Gerichtsmetapher« in Schillers dramaturgischem Programm<sup>69</sup> verwandelt sich in seiner poetischen Praxis nach der Französischen Revolution in eine analytische Struktur, bei der das Vergangene für die Freiheit der Zukunft über die Gegenwart zu Gericht sitzt. Die christliche Interpretation der Geschichte, die den Anfang der Geschichte in der Vertreibung des Menschen aus dem Paradies sieht, deutet Schiller mit Kant als einen die Freiheit des Menschen ermöglichenden Emanzipationsprozess. Nach der Wende jedoch sieht Schiller im Bild des Sündenfalls nun die Urschuld des Menschen, die den Verlauf der Geschichte zu einer Gerichtsverhandlung macht.<sup>70</sup> Damit entfernt sich Schiller von der Historiografie der Aufklärung, die sich auf historische Tatsachen richtet. Und mit seiner poetischen Praxis der Dramaturgie verlagert er sein Augenmerk auf die Dimension der Geschichtsphilosophie. Diese von Schiller geprägte Dramaturgie, die dem Theater Kraft seiner emotionalen Wirkung eine Funktion des als rational gedachten Gerichts verleiht, ist zum allgemeinen Topos der juristischen Funktion und Struktur von Literatur geworden.<sup>71</sup>

Mit Bezug auf die »tragische Analysis« von Sophokles' *Ödipus Rex* befindet Schiller über den tragischen Stoff, dass die zusammengesetzte Handlung, die in der Tragödie zum Widerstreit führt, sich auf eine geschehene Vorgeschichte bezieht und das jetzige Geschehen aufgrund der Vorgeschichte »unabänderlich« ist.<sup>72</sup> Dass die Auflösung dieses Widerstreits nicht in der Zukunft, sondern in der Vergangenheit liegt, führt Schiller zu der Einsicht, dass das Drama eine Geschichte und zugleich die ästhetische Darstellung dieser Geschichte ist. Dieses durch die Beschäftigung mit Sophokles

---

<sup>68</sup>Koopmann 1995, ebd.,

<sup>69</sup>Der junge Schiller überträgt bereits in seiner Mannheimer Rede *Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken?* (1784) das Richteramt von der Weltgeschichte auf die Dramenkunst betrieben: »Die Gerichtsbarkeit der Bühne fängt an, wo das Gebiet der weltlichen Gesetze sich endigt.« Gegen Ende vom Gedicht *Resignation* (1786) heißt es: »Die Weltgeschichte ist das Weltgericht«. Zitiert nach Seeba. Vgl. Seeba 2020, S. 154.

<sup>70</sup>Die philosophische Anspielung der Gerichtsmetapher findet man bei Hegel in seiner Schrift *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), wo die Weltgeschichte als Gericht für die »Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geistes« dargelegt wird. Vgl. G. W. F. Hegel 2009, S. 274.

<sup>71</sup>Vgl. Seeba 2020, S. 155.

<sup>72</sup>Vgl. Seeba 2020, ebd.,

gewonnene analytische Strukturmodell dient ihm zum Aufbau der späteren Dramen im Sinne einer poetischen Geschichtsschreibung.<sup>73</sup>

### 3.4 Zwischenfazit

Auch wenn in der Zeit der Spätaufklärung in Deutschland eine Ausdifferenzierung im Sinne einer Absetzung der Geschichte von der Philosophie und der Dichtung stattfand, begegneten sich Philosophie, Geschichte und Dichtung im Interferenzbereich der Geschichtsschreibung.

Die Geschichte wissenschaftlich zu schreiben, war die Tendenz der Historiker, die – der Aufklärungshistorie verpflichtet – die Historiografie betrieben. Unter der Voraussetzung der wissenschaftlichen Historiografie entwickelte sich in Göttingen die philologische Quellenforschung, wodurch sich die Geschichte von der Kunst zur selbstständigen Wissenschaft wandelte.

Geschichte poetisch zu schreiben, war die Tendenz im Bereich der Literatur, wo versucht wurde, den wirkungs- und bildungsästhetischen Charakter der Geschichte vor dem Rationalitätsanspruch der Wissenschaft zu bewahren. Die poetische Geschichtsschreibung versuchte damit, den Geist der Philosophie mit dem Leben des Menschen zu verbünden.

Schließlich gab es die Tendenz, Geschichte philosophisch zu schreiben. Die philosophische Geschichtsschreibung, die seit Voltaire als Geschichtsphilosophie verstanden wird, versuchte, das Grundproblem der pragmatischen Historiographie, welches das Ganze der Geschichte aus unvollständigen historischen Tatsachen herzustellen sich bemühte, durch philosophische Reflexionen zu lösen.

Der bisher ausgeführte Teil der Arbeit stellt dar, wie in der mittleren und späten Phase der Aufklärungsepoche die Diskurse von Philosophie, Dichtung und Geschichte sich trotz ihres ähnlichen Gegenstandsbereichs voneinander abzugrenzen suchten. In Auseinandersetzung mit der Verwissenschaftlichung der Geschichtsschreibung differenzierte sich eine Art poetischer Geschichtsschreibung heraus, die darauf abzielte, in sich gleichzeitig die philosophische Reflexion, entsprechende historische Stoffe

---

<sup>73</sup>Vgl. Seeba 2020, S. 157.

---

und eine ästhetische Funktion der Geschichte zu vereinigen. In Hinblick auf diese poetische Form der Geschichtsschreibung wird in den nächsten Kapiteln Hölderlins Werk untersucht.

## 4 Hölderlins Schaffensphase im Tübinger Stift

Ob Hölderlin in seiner Tübinger Schaffensphase an den zeitgenössischen Diskursen über das Verhältnis von Dichtung und Geschichte und an den Diskussionen um das Fortschrittsdenken der Aufklärung beteiligt war, ist hier schwer zu rekonstruieren. Die Aufgabe dieses Kapitels ist daher nicht, von diesen Diskursen und Debatten her Hölderlins Schaffensphase der Tübinger Zeit zu deuten, sondern vielmehr die Thematik seiner Dichtung im Zusammenhang mit den Diskursen und Debatten näher zu bringen. Um das zu leisten, sollte der geistesgeschichtliche Hintergrund der Schaffensphase der Tübinger Zeit verdeutlicht werden. Folgende drei Merkmale dieser Phase sind hier zu erwähnen: die auf die patriotische Vergangenheit zurückbezogenen historischen Stoffe seiner Dichtung, die Verschiebung der religiösen Sphäre auf die Natur und schließlich das auf die Zukunft ausgerichtete Geschichtsdenken in der Dimension der Geschichtsphilosophie.

Nach dem Chaos des siebenjährigen Krieges artikuliert sich aufgrund der verzweifelten politischen Lage des Reichs der deutsche Patriotismus in verschiedenen Formen.<sup>1</sup> Als Gegengewicht zum Reichspatriotismus, der an den tradierten Strukturen des Reichs weiter festhalten wollte, entfaltete sich ein kritischer Patriotismus, der das überkommene System des Reichs in dessen erstarrten Verhältnissen kritisierte. Diese zweite Form des Patriotismus stellt die Zeit der Gegenwart als Verfall der heroisch nationalen Vergangenheit der Deutschen dar. Dieses Bild der Vergangenheit, welches in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts literarischen Ausdruck bekommt, ist in Klopstocks vaterländischen Oden und Gesängen am deutlichsten zu finden. Hölderlins

---

<sup>1</sup>Vgl. Prignitz 1979.

Oden, die am Ende der Maulbronner Zeit und am Anfang der Tübinger Zeit entstanden sind, zeigen seine Adaptation des von Klopstock angeregten Patriotismus.<sup>2</sup> In dieser Zeit las Hölderlin nicht nur begeistert Klopstock, sondern auch *Ossian*<sup>3</sup> und Homer<sup>4</sup>, deren Gesänge zu einer weiteren wichtigen Quelle für Hölderlins vaterländische Gesinnung und für seinen Heroismus der Vergangenheit wurden.

Im Gegensatz zur aufklärerischen Regelpoetik, bei der vor allem von Gottsched ein klarer Stil der Belehrung seitens der Dichtkunst gefordert wird, setzt sich Klopstock in seiner hymnischen Dichtung mit dem Konzept der »heiligen Poesie« auseinander, die für den jungen Hölderlin bedeutend wird.<sup>5</sup> Gottsched charakterisiert in seinem *Versuch einer kritischen Dichtkunst* (1730) den Dichter als Gelehrten, der die Weltweisheit – insbesondere Philosophie, Theologie und Geschichte – einstudiert haben sollte und dessen Aufgabe es sei, die theoretische Erkenntnis der Vernunft in anschaulicher Weise darzustellen. Im Gegensatz zu Gottscheds Konzept vom gelehrten und gebildeten Dichter fordert Klopstock einen göttlich inspirierten Enthusiasmus des Dichters.<sup>6</sup> Klopstocks lyrisches Schaffen hat ein Doppelgesicht, da er sich als Vorbild ebenso an den Preisgesängen der griechischen Seherdichter wie an den christlichen Lobgesängen der Psalmisten orientierte.<sup>7</sup> Seine Odendichtung bleibt dem Offenbarungsglauben der kirchlichen Lehre verpflichtet, auch wenn er die Erkenntnis neuzeitlicher Naturwissenschaften in seine Dichtung mit aufnimmt.

Die von Klopstock angeregte Gefühlskraft des Dichters nimmt Hölderlin in seine hymnische Dichtung der Tübinger Zeit mit auf, aber er überschreitet den Rahmen des christlichen Offenbarungsglaubens durch die Beschäftigung mit der griechischen Literatur und mit dem astronomischen Wissen der Neuzeit. Hölderlins Hymnen schließen damit an die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entfaltete Tradition der Naturhymnik an,<sup>8</sup> deren Anhänger – so wie die Dichter des Göttinger Hainbundes, Schubart und Stäudlin – die von Klopstock bereitete hymnische Begeisterung mit der durch Newton neu begründeten Naturerkenntnis zu verbinden suchten. Die von Her-

<sup>2</sup>Vgl. Prignitz 1976a; Prignitz 1979; Prignitz 1998.

<sup>3</sup>Vgl. Gaskill 1991.

<sup>4</sup>Vgl. Schadewaldt 1950; Kerber 2016.

<sup>5</sup>Vgl. Vöhler 1997, S. 19–63.

<sup>6</sup>Vgl. Vöhler 1997, S. 44.

<sup>7</sup>Vgl. Böckmann 1965, S. 4.

<sup>8</sup>Vgl. Böckmann 1965, S. 9.

der für die zeitgenössische Dichtung gestellte Aufgabe, die Begriffe der Wissenschaft zu beseelen und die Welterfahrung in ihrer Totalität zu vermitteln, hatte Hölderlin sich schon seit seiner Tübinger hymnischen Dichtung zu eigen gemacht.<sup>9</sup> Die Form der Tübinger Hymnen ist von Schiller beeinflusst,<sup>10</sup> aber da Hölderlin in der inneren Form seiner Hymnen deutlich einen eigenen Weg gegangen ist, zeigt sich hier auch Herders Einfluss.<sup>11</sup>

In geschichtsphilosophischer Hinsicht entwerfen die Tübinger Hymnen das triadische Geschichtsmodell Rousseaus, welches in Deutschland von Herder, Kant und Schiller umgearbeitet wurde. Das triadische Geschichtsdenken besagt, dass der Naturzustand als das paradiesische Zeitalter die erste Natur des Menschen gewesen sei, dieser Naturzustand mit der Etablierung der Kultur als zweite Natur des Menschen verloren gegangen sei und in der kulturellen zweiten Natur des Menschen wieder hergestellt und darin vorzufinden sei. Bereits Hölderlins Tübinger Hymnen, die die Ideale der Französischen Revolution als Anfang einer neuen geschichtlichen Epoche und als Grundlage der neuen Gesellschaft preisen, liegt dieses triadische Geschichtsmodell Rousseaus zugrunde.

## 4.1 Die poetische Darstellung der Historie in der Jugendlyrik

Die Gedichte aus der Maulbronner und vom Anfang der Tübinger Zeit, die in diesem Kapitel behandelt werden sollen, sind wegen ihrer nicht reifen ästhetischen Verfahrensweisen und wegen der Abhängigkeit des Dichters von seinen literarischen Vorbildern und von literarischen Moden in der Forschung als wenig gelungene Jugendlyrik bezeichnet worden.<sup>12</sup> Diese Gedichte lassen erkennen, dass Hölderlin sich Klopstock<sup>13</sup>, Stolberg<sup>14</sup>, Stäudlin<sup>15</sup> und Schiller<sup>16</sup> zum Vorbild nimmt. In dieser Zeit liest Hölderlin

<sup>9</sup>Vgl. Gaier 1993, S. 50.

<sup>10</sup>Vgl. Böhm 1928, S. 232.

<sup>11</sup>Vgl. Gaier 1993, S. 30.

<sup>12</sup>Vgl. Braungart 1996, S. 13.

<sup>13</sup>Vgl. F. Pöggeler 1949; Kroll 1960; Böschstein 1972; Mieth 1978; Rülke 1991; Vöhler 1997, S. 19–73.

<sup>14</sup>Vgl. Beck 1944.

<sup>15</sup>Vgl. Daetsch 1970; Volke 1977; Dittler 1981.

<sup>16</sup>Vgl. Bauer 1908; Fahrner 1925; Drayton 1977.

Wielands literaturkritische Zeitschrift *Der teutsche Merkur*<sup>17</sup>, *Ossian* und Schillers Dramen. Wie Hölderlin in dieser Phase die historischen Stoffe zum Gegenstand seiner Dichtung macht, wird in diesem Kapitel anhand von Belegen nachgewiesen.

Die elegische Hymne *Tek* (1788) prägt den Beginn der Versenkung ins Geschichtliche.<sup>18</sup> Teck ist ein südöstlich von Nürtingen gelegener, zur Schwäbischen Alb gehörender Berg. Auf Teck steht eine Burgruine, die im Mittelalter durch den Bauernkrieg zerstört wurde. Das Gedicht konstituiert die Verbindung von Natur (Berg Teck) und Geschichte (Burgruine): »Da klangen einst Harnische, Schwerder ertönten/ Zwischen den moosigen Mauren der Fürsten blinkende Helme./ Eisern waren und groß und bieder seine Bewohner« (MA 2019a, S. 49–50). In den Augen des Wanderers stehen die Geister der Vorzeit mit ihrer heroischen Tugend gegenüber den verdorbenen Menschen der Gegenwart, die Hölderlin als Verächter der »deutschen Biedersitte«, als »des Auslands häßlich gekünstelten Affen« und »hirnlos hüpfende Puppen« bezeichnet (MA 2019a, S. 50). Das Bild der besseren Vergangenheit lässt hier an das Vorbild von Klopstocks Bardendichtung, die gekünstelten Affen und hirnlosen Puppen an die Kritik des Göttinger Heinbunds und Stürmer und Dränger an der französischen Hofkultur in Deutschland, sowie die Verehrung der Biedersitte an den Württembergischen Schubart denken.<sup>19</sup> Das mittelalterliche heroische Pathos gewinnt von nun an in Hölderlins Dichtung eine tiefere Prägung, indem die Helden der Vergangenheit verehrt und zum Gegenstand seiner Dichtung werden. Das am Ende der Maulbronner Zeit entstandene Gedicht *Am Tage der Freundschaftsfeier* (1788) beginnt: »Ihr Freunde! mein Wunsch ist Helden zu singen« (MA 2019a, S. 52). Hölderlin verwirklicht sich diesen Wunsch in den Gedichten vom Anfang der Tübinger Zeit.

Im Dezember 1789 schreibt Hölderlin an Ludwig Christian Neuffer, dass er eine Hymne auf Kolumbus schreibe und er auch vorhabe, Shakespeare in einer Hymne zu loben. Die Kolumbushymne aus dieser Zeit ist nicht erhalten. Seit der Entdeckung Amerikas ist Kolumbus in Europa in verschiedenen Hinsichten jahrhundertlang gefeiert worden, indem er in Literatur, Geschichtsschreibung und Musik für Gesamteuropa

<sup>17</sup>Schillers historiographische Schriften sind hier publiziert: *Abfall der vereinigten Niederlande* im 1. Vierteljahr 1788, die Gedichte *Götter Griechendlands* und *Künstler* im 1. Vierteljahr 1789 und *Antrittsvorlesung* im 4. Vierteljahr 1789.

<sup>18</sup>Vgl. Böhm 1928, S. 26.

<sup>19</sup>Vgl. Prignitz 1990, S. 8.

als Heldengeist gewürdigt wurde. Dass Hölderlin Kolumbus besingen will, zeigt, dass auch für ihn das positive Bild des Kolumbus durch die zeitgenössische Literatur weiterhin wirkt.<sup>20</sup>

Hölderlin hat seinen Plan, Shakespeare eine Hymne zu widmen, wohl nicht ausgeführt, aber seine Absicht könnte hier im Zusammenhang mit der historischen Rolle Shakespeares durch Herders Shakespeare-Rezeption angeregt worden sein. Herders *Shakespear-Aufsatz* (1773) setzte sich mit der dem französischen Klassizismus verpflichteten deutschen Regelpoetik auseinander und stellte Shakespeares Dramenkonzeption der aufklärerischen Poesie in Deutschland gegenüber. Alles, was in Deutschland dem griechischen Theater auf französische Art nachgeahmt werde, sei »Puppe, Nachbild, Affe, Statue«<sup>21</sup>. Shakespeare ist für Herder derjenige, der aus Geist, Sprache, Tradition und Geschichte seines Volkes und seiner Zeit eine eigentümliche Dramenkunst geschaffen habe. Durch die Betonung der Empfindung in Shakespeares Dramen regte Herder überhaupt die Literaturbewegung des *Sturm und Drang* an.

In dem gleichen Brief vom Dezember 1789 an Neuffer schreibt Hölderlin weiter:

»Dieser Tage bekomm' ich ein herrliches Buch, – Sammlung altteutscher Geschichten – unter die Hände [...]. Ich fand den großen Gustav mit so viel Wärme, so viel Verehrung geschildert – von s. Tode so schätzbare Nachrichten, die ich mir heilig nahm, so bald ich nach Tübingen komme, die Feile wieder an meine Papiere zu legen, und insonderheit in der Hymne auf seinen Tod all' wen'gen Kräfte zusammenzunehmen.«  
(MA 2019b, S. 454)

Bei dem erwähnten Buch handelt sich um den historischen Roman *Geschichte der Gräfin Thekla von Thurn oder Scenen aus dem dreissigjährigen Kriege* von Benedikta Naubert, der 1788 in Leipzig erschienen war.<sup>22</sup> Die darin enthaltene Darstellung von Gustav Adolf und dessen Tod in dem Roman hat ihn wohl berührt und in eine hymnische Begeisterung versetzt. Gustav II. Adolf war von 1611 bis 1632 König von Schweden und fiel nach eine Reihe von Siegen in der Schlacht bei Lützen.<sup>23</sup> Unter ihm griff das zur nordeuropäischen Großmacht gewordene Königreich Schweden in den Dreißigjährigen

<sup>20</sup>Zu seiner Beziehung zur Entdeckung des Kolumbus findet man in Hölderlins Spätwerk den Gedichtsentwurf *Kolomb*.

<sup>21</sup>Herder 1891b, S. 82.

<sup>22</sup>Vgl. Schmidt 2019, S. 543.

<sup>23</sup>Vgl. Schmidt 2019, S. 543.

Krieg ein. Da sein Eingreifen in den Krieg einen katholischen Sieg der Habsburger über den Protestantismus in Deutschland verhinderte, wurde er von deutschen Protestanten für lange Zeit als Held und Retter betrachtet und idealisiert. Aus dieser Perspektive vergegenwärtigt Hölderlin den Tod des schwedischen Königs in seinem Gedicht *Gustav Adolf* (1789). Durch die wiederholten Rufe »Kinder von Teut«<sup>24</sup> zeigt sich des Dichters Emphase, dass »die Thaten des Mannes«, nämlich Gustav II. Adolfs, für die nachfolgende Generation der Teutonen historisch bedeutend gewesen seien. Im thematischen Zusammenhang entsteht wenig später das Gedicht *Ende einer Gedichtsfolge auf Gustav Adolf*, in dem Hölderlin Gustav Adolf als »Liebling Gottes« verherrlicht. Das Denkmal seiner Taten sieht der Dichter mit erstaunten Augen an und singt hinauf bis zum »Tempel der Erhabenheit«<sup>25</sup>, wo mit wolkenlosem Mut die Begeisterung sich erhebt und wo die Felsen »den geflügelten Fuß des Sängers« nicht ermüden. Hier wird der Dichter nicht nur zum Heldensänger, vielmehr drückt sich das kulturtypologische Bewusstsein vom Beruf des Dichters aus in der Vorstellung eines von Gott berufenen Sängers.<sup>26</sup>

In die Reihe seiner Helden nimmt Hölderlin Johannes Keppler auf, dem er eine Hymne widmet. In dieser Hymne preist er Keppler als Wegbereiter von Newton.<sup>27</sup> Hölderlins Stolz auf Keppler bezieht sich einerseits auf die gemeinsame schwäbische Herkunft mit Keppler: »Wonne Walhallas! und ihn gebahr/ Mein Vaterland? ihn, den die Themse pries?/ Der zuerst ins Labyrinth Stralen schuf,/ Und den Pfad, hin an dem Pol, wies dem Gestirn« (MA 2019a, S. 71). Keppler stellte fest, dass die Bahnen der Himmelskörper nicht kreisförmig, sondern elliptisch sind, und sich

<sup>24</sup>Der seit dem italienischen Humanismus weitverbreiteter Brauch führt die einzelnen Völker etymologischerweise auf einen mythischen Stammvater zurück. So steht »Teut« seit dem 16. Jahrhundert für den Stammvater der Deutschen. Vgl. Schmidt 2019, S. 543.

<sup>25</sup>Im Horizont der neuzeitlichen Naturwissenschaft hatten die Hymnen, die in der christlich-kirchlichen Tradition als Lobgesänge für Gott verstanden wurden, kaum mehr Raum, und eine neue Rechtfertigung des hymnischen Sprechens gelang erst durch den Rückgriff auf die Lehren des Pseudo-Longinus *Über das Erhabene*. Nach dessen Lehre geht die den Menschen am stärksten bewegende Kraft von den erhabenen Gedanken aus. Im Anschluss an dieses neue Hymnensprechen liegt die besondere Leistung Klopstocks darin, dass er in den antiken Versformen die gefühlbewegende Kraft seiner Frömmigkeit auszusprechen vermochte und dadurch dem Dichteramt eine besondere Würde zurückzugeben wusste. Während Klopstocks Hymnen den überkommenen Lehren des Offenbarungsglaubens verpflichtet bleiben, überschreiten Hölderlins Hymnen diesen Rahmen. Vgl. Böckmann 1965, S. 3–23.

<sup>26</sup>Vgl. Böhm 1928, S. 28.

<sup>27</sup>Vgl. Stäudlins *An die Jünglinge meines Vaterlandes*, wo auf Keppler als Vorläufer von Newton hingewiesen wird.

exzentrisch um die Sonne bewegen. Die Thematik des Gedichtes zeigt auch Hölderlins Interesse an der wissenschaftlichen Astronomie, für die er seit seinen Stiftsjahren großes Interesse hegte.<sup>28</sup> Alexander Honold deutet Hölderlins *Kepler. 1789* nicht nur als eine Hymne, die einen wegweisenden Astronomen preist, sondern in der Konstellation eines naturzyklischen Geschehens und eines historischen Augenblicks: Das naturzyklische Geschehen bezieht sich auf Kepler, der 1589 in den Tübinger Stift aufgenommen wurde, und die elliptische Form der Planetenbahn entdeckte; der historische Augenblick nimmt auf das zeitgeschichtliche Ereignis der Französischen Revolution Bezug, die im Jahr 1789 ausbrach.<sup>29</sup>

Im Zusammenhang mit der Thematik der schwäbischen Helden entsteht die Ode *An Thills Grab. 1789*. Johann Jakob Thill (1747–1772) bildete sich im Tübinger Stift zum Theologen aus, und in dieser Zeit entstanden seine unveröffentlichten Gedichte. Nach dem Abschluss des Studiums wurde Thill 1771 Vikar bei seinem Vater in Großheppach und ein Jahr darauf starb er an einer Erkrankung. Aus seinem Nachlass sind einige Gedichte veröffentlicht im *Taschenbuch für Dichter und Dichterfreunde*, Leipzig 1774, sowie in den ersten Jahrgängen des Schwäbischen Musenalmanachs *Blumenlese* (1782 und 1783) von Stäudlin.<sup>30</sup> Hölderlin projiziert Thills Schicksal auf das eigene, bei welchem er sich zwischen dem nicht selbst ausgesuchten Pfarrerberuf und der ihm viel Freude bringenden poetischen Beschäftigung hin- und hergerissen fühlt. An Thills Todesjahr anschließend, in dem auch Hölderlins Vater Heinrich Hölderlin verstarb, beginnt das Gedicht mit der Klage über den Verlust des Vaters: »Als ich ein schwacher stammelnder Knabe noch,/ O Vater! lieber Seeliger! dich verloh, / Da fühlte' ichs nicht, was du mir warst, doch mißte dich bald der verlaßne Waise« (MA 2019a, S. 72). Dann wendet der Dichter sich an Thill, der nicht von seinem Vater verlassen wurde, sondern seinen Vater veließ, in tröstlichem Sinne: »O wohl dir! wohl dir, guter! du schläfst so sanft / Im stillen Schatten deines Holunderbaums. / Dein Monument ist er, und deine / Lieder bewahren des Dorfes Greisen.« Das Tal, wo sich Thills Grab befindet, war wohl der symbolhafte Ort für die dichterische Freundschaft von Hölderlin, Neuffer und Magenau, wo die Freunde Thills Zerrissenheit zwischen einem Leben als Dichter und

---

<sup>28</sup>Vgl. Schadewaldt 1952, S. 3.

<sup>29</sup>Vgl. Honold 2018.

<sup>30</sup>Vgl. Hölderlin 1969, S. 385.

einem Leben als Pfarrer idealisierten und sich mit Thill identifizierten.<sup>31</sup>

Rousseau, als einer der Helden Hölderlins, wird Gestalt in der Ode *An die Ruhe* aus der Tübinger Zeit. Nicht nur auf dieses Gedicht beschränkt sich Hölderlins Bezug auf Rousseau, sondern Rousseaus Philosophie gewinnt überhaupt für Hölderlins weitere Entwicklung große Bedeutung.<sup>32</sup> Die Ode *An die Ruhe* ist das Gedicht, in dem sich Hölderlin zum ersten Mal auf Rousseau bezieht. Gerade nach der französischen Revolution verbreitete sich Rousseaus Ruhm als Wegbereiter des revolutionären Geistes in ganz Europa. Eines der berühmtesten Beispiele für die Popularität Rousseaus war wohl die Darstellung seines Grabes auf der »Pappelinsel«.<sup>33</sup> In Hölderlins Dichtung, die sich auch auf Rousseaus Grab auf der »Pappelinsel« bezieht, erscheint Rousseau als Verachteter. »Da weiht der Ruhe den Schlummernden,/ Mit Muth zu schwingen im Labyrinth sein Licht,/ Die Fahne rasch voranzutragen,/ Wo sich der Dünkel entgegenstemmt« (MA 2019a, S. 76). Trotz seiner Verfolgung und Verachtung in dunkler Zeit trage Rousseau auf seinem labyrinthischen Fluchtweg das Licht der Revolution voran. Obschon Rousseau elf Jahre vor der Revolution starb, wirkte sein Werk auf den Geist der Französischen Revolution. In diesem Sinne ist seine Ruhe auf der »Pappelinsel« eine Versammlung seiner Kräfte, die der Revolution den Impuls gaben. Das Motiv der Ruhe und des Schlummers gehört mithin bei Hölderlin zum symbolischen Komplex der »Rückkehr zur Natur«.<sup>34</sup>

Ein weiterer Beleg, der den thematischen Zusammenhang der historischen Stof-

<sup>31</sup>Magenau schildert später in seinem Lebensabriß die gemeinsame Zeit mit Hölderlin und Neuffer so: »Wie seelig entflohen diese Tage in eurem Bruderbunde, edle unvergeßliche Freunde! wenn wir abends so traul. uns niedersezten auf einem küligem Mooshügel im Wankheimer Thälgen, rings umtanzt von dem liederreichen Volke des Wäldchens, oder hinschwärmten in süßer wehmütiger Stimmung in Thills Thälchen, am Uffer des Murmelbächleins, an dem er, der frühgestorbene Jüngling seine Lieder dichtete, oder auf der Spitze des hohen Spizberges den sanften Mond begrüßten mit Gesang, oder hinab uns stürzten im Mondscheine in die spiegelhellen Fluten des Nekkars, o wer mißt die Freude, wie sie uns beglückte! Eine Seele in 3 Leibern waren wir!« MA 2019c, S. 572.

<sup>32</sup>Jürgen Links Studien zeigen Rousseau als Hauptanreger für das ganze Werk und Denken Hölderlins. Link kritisiert, dass die Hölderlin-Forschung an der Betrachtung von Hölderlins poetischen Werken unter der fundamentalen Hypothese vom »säkularisierten Pietismus« festhält, die an der Tradition der Schule Friedrich Beißners anschließend Hölderlins Poesie in ihrem Sinnzentrum als religiös im Sinne eines säkularisierten Pietismus begreift. Er versucht, über diese weitverbreitete »Pietismus-These« hinaus den »rational-szientifischen« Blick auf Hölderlins Modernität zu ermöglichen. Vgl. Link 1986; Link 1998; Link 1999; Link 2004a; Link 2004b; Link 2007; Link 1997; Link 2020; Weitere Studien zu Hölderlins Bezug zu Rousseau: Vgl. Böschenstein 1966; Böschenstein 1989; De Man 1968; Scharfschwerdt 1970b.

<sup>33</sup>Vgl. Link 1999, S. 44.

<sup>34</sup>Vgl. Link 1999, S. 45.

fe abschließt, ist das Gedicht *Burg Tübingen*.<sup>35</sup> Das Gedicht gehört zum Genre der Ruinenpoesie und der Rückwendung zur deutschen Vorzeit, die sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhundert in Deutschland entfaltete.<sup>36</sup> Ähnlich wie im Gedicht *Tek* idealisiert der Dichter die Vergangenheit, indem er an die heroische Ritterzeit erinnert: »Hier im Schatten grauer Felsenwände,/ Von des Städters Bliken entweicht,/ Knüpfte die Freundschaft deutsche Biederhände,/ Schwöre Liebe für die Ewigkeit.« (MA 2019a, S. 85) Im Gegensatz zum vergangenen heroischen Zeitalter sieht der Dichter die eigene Gegenwart als Zeit der Dekandenz und Tyrannei. Von einer besseren und freien zukünftigen Welt träumt er, indem er durch den in Freundschaft geknüpften Männerbund über Tyrannen und Spötter zu siegen hofft.

## 4.2 Die geschichtsphilosophische Dimension der Tübinger Hymnen

Hölderlins Beschäftigung mit historischen Stoffen geht ab 1790 durch die begeisterte Aufnahme der Ideale der Französischen Revolution in die geschichtsphilosophische Dimension über. Im von Rousseau konzipierten, von Kant und Schiller aufgenommenen triadischen Geschichtsmodell erstreckten sich Hölderlins geschichtsphilosophische Stadien vom antiken Griechenland über die abendländische Gegenwart bis zur zukünftigen Gesellschaft der Menschheit. Seine dichterische Beschäftigung damit versucht nicht mehr, die Geschichte im Hinblick auf die historischen Individuen oder Gegenstände der Vergangenheit zu erzählen, sondern richtet sich auf die zukünftige Gesellschaft der Menschheit aus. Damit steht er in der Tradition der an der Zukunft orientierten aufklärerischen Geschichtsphilosophie. Ausschlaggebend für diesen Wandel seiner Dichtung ist das zeitgeschichtliche Ereignis der Französischen Revolution, die den

<sup>35</sup>Die Herausgeber der Hölderlin-Ausgaben identifizieren die Burg im Gedicht mit dem Schloss Hohentübingen. Vgl. Schmidt 2019, S. 551; MA 2019c, S. 58. Ernst Mögel deutet aber die Burg des Gedichtes als die im Mittelalter untergegangene Ödenburg, die eine Spornburg zwischen Tübingen und Hirschau ist. Vgl. Mögel 2016. Hölderlin kannte jedenfalls die Wanderwege durch die Ödenburg. Ein Beleg dafür ist, dass er im November 1790 an seine Schwester schreibt: »ich werde [...] einen Spaziergang mit Hegel, der auf m. Stube ist, auf die Wurmlinger Kappelle machen wo die berühmte schöne Aussicht ist.« (MA 2019b, S. 462) Zwischen Tübingen und Wurmlingen erstreckt sich ein langgezogener bewaldeter Bergrücken, der Spitzberg. Auf einem Südostsporn des Spitzbergs liegt die begangene Ödenburg.

<sup>36</sup>Vgl. Schmidt 2019, S. 551.

jungen Hölderlin mit der Hoffnung auf eine harmonische Gesellschaft der Zukunft erfüllt.

In der Forschung hat dieses Thema unterschiedliche Perpektivierungen erfahren. Wilhelm Dilthey hat in seinem Essay über Hölderlin die Hymnen aus der Tübinger Zeit in ihrer Gesamtheit als »Hymnen an die Ideale der Menschheit« bezeichnet.<sup>37</sup> Wilhelm Böhm behandelte in seiner gesamten Darstellung der Werke Hölderlins die Tübinger Hymnen unter weltanschaulichem und geschichtsphilosophischem Aspekt.<sup>38</sup> Das Konzept des goldenen Zeitalters bei Hölderlin legte Annemarie Christiansen in ihrer Dissertation<sup>39</sup> von den Tübinger Hymnen bis zum Spätwerk dar. Dass die Tübinger Hymnen als erste geschlossene Geschichtsphilosophie Hölderlins gelesen werden können, bemerkte Adolf Beck in dem Forschungsbericht aus den Jahren 1948/49. Pierre Bertaux machte, wie bereits bemerkt, in den 1960er Jahren darauf aufmerksam, dass die bisherige Forschung den politischen Aspekt der Dichtung Hölderlins vernachlässigt habe. Obschon Bertaux Hölderlins Dichtung unter dem Einfluss der französischen Revolution liest, kommen die Tübinger Hymnen nicht in den Fokus seiner Untersuchung. Er eröffnete der Forschung aber den politischen Hölderlin. In Auseinandersetzung mit der Untersuchung von Bertaux sind die Tübinger Hymnen unter historisch-politischem, geschichtsphilosophischem und weltanschaulichem Gesichtspunkt gedeutet worden.<sup>40</sup> Wie Hölderlins Hymnen unter dem Einfluss der Poetik der Naturpoesie Herders an dessen Humanitätsidee anschließen, betonte Ulrich Gaier.<sup>41</sup> Die Studien von Alexander Honold berücksichtigen in den Tübinger Hymnen Hölderlins die poetische Gestaltung der zeitgenössischen Astronomie, um zu zeigen, inwiefern Hölderlin das astronomische Paradigma auf historische und individuelle Geschichte anwendet.<sup>42</sup>

An die Ergebnisse dieser Studien anschließend, untersucht dieses Kapitel die geschichtsphilosophische Dimension der Tübinger Hymnen im Zusammenhang mit der aufklärerischen Geschichtsphilosophie.

---

<sup>37</sup>Vgl. Dilthey 1910.

<sup>38</sup>Vgl. Böhm 1928, S. 35–66.

<sup>39</sup>Vgl. Christiansen 1947.

<sup>40</sup>Vgl. Beck 1982; Scharfschwerdt 1970a; Scharfschwerdt 1973b; Scharfschwerdt 1973a; Prignitz 1976b; Prignitz 1990.

<sup>41</sup>Gaier vermutet, dass der Gegensatz zwischen der Kant'schen und Herder'schen Geschichtsphilosophie Hölderlin durch den Repetenten Conz oder Hegel bewusst geworden ist. Vgl. Gaier 1993, S. 32.

<sup>42</sup>Vgl. Honold 1998; Honold 2002; Honold 2004; Honold 2005; Honold 2007; Honold 2018.

### 4.2.1 Biographischer Hintergrund

Hölderlins Unzufriedenheit mit dem Stiftsleben änderte sich durch die Freundschaft mit Neuffer und Magenau, die zwei Jahre früher als Hölderlin ins Stift eingetreten waren. Im März 1790 gründeten sie ihren Dichterbund »Aldermann« in der Art des Göttinger »Hainbundes«, der 1772 von Studenten in Göttingen in der Nachfolge der »Gelehrtenrepublik« Klopstocks begründet worden war. Hölderlins Dichtung nimmt ab 1789 unter dem Einfluss der Französischen Revolution realpolitische Themen auf, und unter dem Einfluss der Fortsetzung seines philosophischen Studiums und des Selbststudiums der griechischen Literatur beginnt seine Auseinandersetzung mit seinem eigenen Stil der Dichtung.

In den Osterferien 1789 lernte Hölderlin durch Neuffers Vermittlung Gotthold Friedrich Stäudlin und Christian Friedrich Daniel Schubart kennen. Durch ihre Publikationen und Dichtungen trugen Schubart und Stäudlin in den 1770er und 80er Jahren dazu bei, in Württemberg eine revolutionäre Gesinnung gegen das bestehende System des Absolutismus in der Öffentlichkeit zu verbreiten.<sup>43</sup> Über das Treffen mit Schubart berichtete Hölderlin seiner Mutter, dass er von ihm mit »väterlicher Zärtlichkeit« aufgenommen wurde und einen ganzen Vormittag bei ihm verbracht habe (MA 2019b, S. 450). Stäudlin pflegte Hölderlins dichterisches Talent und gab Hölderlins Tübinger Hymnen in seinem »Schwäbischen Musenalmanach« heraus.<sup>44</sup>

Hölderlin zog im Herbst 1790 in eine neue Stube ein, wo er mit Hegel, Schelling und fünf anderen Stifflern zusammenlebte. Zu dieser Zeit schloss Hölderlin mit Hegel eine enge Freundschaft. Böhm bemerkte die bedeutsame Rolle des Repetenten Carl Philipp Conz für die Annäherung der beiden.<sup>45</sup> Unter dem nachhaltigen Einfluss von Conz gründeten Hölderlin und Hegel einen Klub, in dem sie philosophische Werke lasen und interpretierten und dem später noch Schelling beitrug. Conz' Liebe zum Griechentum, seine Verehrung für Herder und seine philosophischen Untersuchungen haben Hölderlin auf den Weg des damaligen modernen Denkens gebracht.<sup>46</sup> Hölderlin

---

<sup>43</sup>Vgl. Prignitz 1976b, S. 10.

<sup>44</sup>Die ersten drei Hymnen erschienen 1791 im *Musenalmanach fürs Jahr 1792*, im darauffolgenden Jahr weitere sechs Hymnen in der *Poetischen Blumenlese fürs Jahr 1792*. Stäudlin unterstützte Hölderlin nicht nur bei der Publikation von dessen Hymnen, sondern half ihm auch, durch die Vermittlung Schillers die Hofmeisterstelle in Waltershausen zu bekommen.

<sup>45</sup>Vgl. Böhm 1928, S. 35.

<sup>46</sup>Böhm 1928, ebd.

schreibt im November 1790 über Conz an seine Schwester: »Mein Repetent ist der beste Mann von der Welt«. (MA 2019b, S. 462)

Das Theologiestudium im Stift dauerte insgesamt fünf Jahre: in den ersten zwei Jahren studierten die Stiffler Philosophie und in den letzten drei Jahren Theologie. Zur Erlangung des Magisters in Philosophie werden zwei Magisterspecimen nach zweijährigem Philosophiestudium eingereicht. Hölderlins erstes Magisterspecimen, *Geschichte der schönen Künste unter den Griechen*, entsteht unter dem direkten Einfluss von Winckelmann und dessen *Geschichte der Kunst des Alterthums* (1764). Das Jahr 1790, in dem Hölderlin sein Magisterspecimen schreibt, ist kennzeichnend, weil das intensive Studium von griechischer Literatur, das er mit Neuffer und Magenau betreibt, ihn von den Klopstock'schen germanischen Idealen ablöst und das Studium der Philosophie, das von Conz begleitet wird, ihn von den theologischen Doktrinen entfernt.<sup>47</sup> Über das Stiftsleben und das Studium klagte Hölderlin allerdings immer wieder. Im Juni 1790 schreibt er gegenüber seiner Mutter, wie seine Lage sich durch die Freundschaft positiv geändert habe und dass er am Studium Freude finde:

»Übrigens kann ich Sie versichern, daß ich mit meinen Freunden, bes. Neuffer und Magenau so zufrieden hinlebe, als möglich. Wir sizen fleißig an unsren Schreibpulten, nicht weil wir müssen sondern weil die Freude des Studirens mit jedem Tage, den ich weiter fortrüke, auch großer wird [...]. Wir drei haben auch ein weiteres Feld vor uns als jeder andere, weil die Muse gleich ein saures Gesicht macht, wenn ihre Söhne einzig und allein auf dem philosophischen und theologischen Altare opfern.«

(MA 2019b, S. 457)

Zwei Monate später schreibt er wieder an seine Mutter: »Ich darf Ihnen als Sohn one Schein der Unbescheidenheit sagen, daß anhaltendes Studiren besonders der Philosophie mir bald Bedürfniß geworden ist.« (MA 2019b, S. 459) Als Früchte seines Philosophie- und Griechisch-Studiums entstehen seine sogenannten Tübinger Hymnen, die im Zuge der Französischen Revolution deren Ideale als Grundlage der neuen und besseren Gesellschaft verherrlichen und die Ideale des menschlichen Strebens als Göttinnen personifizieren. Das an Klopstock angelehnte Verständnis des Dichters als Verkünder, Seher und Berufener seiner eigenen Zeit zu sehen, zeigt sich in Hölderlins hymnischer Auffassung von Dichtung.<sup>48</sup>

<sup>47</sup>Vgl. Schadewaldt 1950, S. 18.

<sup>48</sup>Hölderlins Hymnenbezeichnung für seine eigene Dichtung betrifft nicht mehr die traditionelle

## 4.2.2 Die geschichtsphilosophische Dimension der Tübinger Hymnen

Böhm erkennt in den Tübinger Hymnen durchaus eine Struktur der Komposition, in der die Einheit des Denkens im thematischen Zusammenhang mit einander entgegengesetzten Thesen aufgefasst wird. Diese Dynamik des Denkens bildet die zyklische Struktur, die für Hölderlins weiteres Dichten maßgeblich wird.<sup>49</sup>

Die Reihe der Tübinger Hymnen wird mit der *Hymne an die Wahrheit* eröffnet, deren endgültige Version in Stäudlins *Schwäbischem Musenalmanach* für das Jahr 1792 unter dem Namen *Hymne an die Göttin der Harmonie* erschien. Hölderlin schreibt an Neuffer im November 1790 über die Entstehung der Hymne: »Leibniz und mein Hymnus auf die Wahrheit haußen seit einigen Tagen ganz in m. Capitolium. Jener hat Einfluß auf diesen.« (MA 2019b, S. 461) Urania wird als die Königin der Welt personifiziert, die aus dem Chaos die Harmonie schöpft, die die Menschen im »königlichen Ebenbild« hervorbringt und zwischen Himmel und Erde einen Liebesbund stiftet. Die Hymne ist beeinflusst von der in der Dynamik des Chaos enthaltenen »prästabilierten Harmonie« des Leibniz, indem die Göttin der Harmonie zur Stifterin des republikanischen Geistes wird. Mit dem Motto der Hymne, welches Hölderlin Wilhelm Heineses Roman *Ardinghello* (1787) entnimmt,<sup>50</sup> poetisiert er in der Darstellung der Urania nicht nur die Leibniz'sche »prästabilierte Harmonie«, sondern erweitert den Schöpfungsprozess des Universums durch den erotischen Aspekt bei Heine.<sup>51</sup> Die zyklische Struktur seines Denkens zeigt sich in seiner Dimension der Geschichtsphilosophie dadurch, dass die glückliche Zeit der Vergangenheit über die lügenhafte Gegenwart siegt, und der Liebesbund zwischen Mensch und Göttin in der Zukunft wiederhergestellt wird.

In der *Hymne an die Muse* (1790) huldigt Hölderlin der Funktion der Muse. Die von Hölderlin betonte Eigenschaft der Muse hat in erster Linie eine politische Bedeutung, indem die Muse die großen Taten der Helden in Gesängen mit Unsterblichkeit belohnt.

---

Schöpfungsvorstellung, aber auch nicht den von Herder entworfenen Gefühlsenthusiasmus, sondern vielmehr eine im Anschluss an Klopstock entwickelte Naturhymnik, die bei Hölty und Stolberg und vor allem in Stäudlins *Schwäbischem Musenalmanach* gepflegt wurde. Diese Naturhymnik stand in Beziehung zu der durch Newton vorangetriebene Naturerkenntnis. Vgl. Böckmann 1965, S. 9.

<sup>49</sup>Vgl. Böhm 1928, S. 55.

<sup>50</sup>»Urania, die glänzende Jungfrau, hält mit ihrem Zaubergürtel das Weltall in tobendem Entzücken zusammen.« (MA 2019a, S. 111)

<sup>51</sup>Vgl. Vöhler 2011, S. 302.

Nach der kämpferischen Heldenzeit bringt die Muse »in königlicher Milde« die Blüte der Staaten hervor, in der die Menschengeschlechter zur Vollendung reifen. Wenn die Zeiten kommen, in denen die Menschen ihren Bund mit den Göttern vergessen, die stolzen Lügen sich ausbreiten und das Heiligtum der Muse verbannt wird, erweckt die Muse den Menschen »Muth und Tat«, sich »in brüderlicher Liebe« zu verbünden und gegen die Laster der Zeit zu kämpfen. Die geschichtsphilosophische Überlegung äußert sich dabei wieder im zyklischen Denkmodell durch die Funktion der Muse, die Vergangenheit zu bewahren, die Menschen in der schlechten Gegenwart aufzumuntern und für die bessere Zukunft eine Vision zu stiften. Die Muse belebt den Gesang des Sängers, der Sängers erweckt die Menschen zu heroischen Taten, die die vergessenen Tugenden der Helden wiederbeleben sollen. Überträgt man dieses Geschichtsdenken auf die realpolitische Situation der Zeit Hölderlins, drückt die Hymne die Hoffnung aus, aus der Umbruchszeit der Revolution eine bessere Gesellschaft hervorgehen zu lassen. Auch der Erinnerungsaspekt der Muse, der für den späten Hölderlin nach 1800 geschichtsphilosophisch bedeutsam wird, lässt sich hier bereits darin erkennen, dass die Gesänge der Dichter im Wechsel der Zeiten die Erinnerung der Menschheit mit sich tragen und aufbewahren.

In der *Hymne an die Freiheit* (1790) personifiziert Hölderlin die Göttin der Freiheit. Das geschichtsphilosophische Denken formt sich hier zu einem triadischen Geschichtsbild aus, in dem der Anfang der Geschichte als goldenes Zeitalter imaginiert wird. Die Vorstellung des goldenen Zeitalters ist die Zeit, in der die Menschen in Ruhe, Freude und Liebesharmonie miteinander in der Natur lebten, bis der Übermut das Band zwischen der Natur und den Menschen zerriss. Seitdem die Göttin der Freiheit »mit der Liebe« und »mit der Unschuld« in den Himmel floh, sind die Menschen ohne Liebe vor dem Gesetz zitternde Sklaven geworden.<sup>52</sup> Damit wird die Zeit des Modernen als Zeit des Verfalls der Liebe und Freiheit der glücklichen, unschuldigen Zeit des Paradieses entgegengestellt. Aus diesen Gegensätzen von glücklicher Vergangenheit und unglücklicher Gegenwart sieht der Dichter eine neue »Schöpfungstunde« hervorgehen, in der die Göttin der Freiheit zu den Menschen wiederkehrt und ein »freies

---

<sup>52</sup>Hier gibt es einen klaren Bezug zur jüdisch-christlichen Jenseits- und Gesetzesreligion, welche den naturnahen, sinnlich-präsenten Polytheismus der Griechen abgelöst hat. Parallelen finden sich in Schillers berühmtem Gedicht »Die Götter Griechenlandes« (1788).

kommendes Jahrhundert« mit sich bringt. In den letzten zwei Strophen drückt sich die Hoffnung aus, dass sich im Zuge der Französischen Revolution auch in Deutschland eine politische und gesellschaftliche Veränderung ereignen könnte, die die Menschen von der Tyrannenherrschaft befreit und ihnen Liebe und Freiheit wiederbringt. Der deutsch und vaterländisch gefärbte Ton der letzten Verse verstärkt das Freiheitsverlangen des Dichters im eigenen Land: »Wenn im Heldenbunde meiner Brüder/ Deutsches Blut und deutsche Liebe glüht;/ Dann o Himmelstochter! sing' ich wieder,/ Sing sterbend dir das letzte Lied.« (MA 2019a, S. 111) Die hier geschilderte Stufe des goldenen Zeitalters wird in dem Hymnenentwurf *Hymne an den Genius Griechenlands* (entstanden 1791 nach Sattlers Datierung) mit dem antiken Griechenland identifiziert, welches als das Reich der Liebe und Freiheit gefeiert wird. Die Bezugnahme auf das antike Griechenland zeichnet den Grundriss eines Welt- und Geschichtsbildes, das vom späten Hölderlin ausführlich ausgearbeitet wird.<sup>53</sup>

Hölderlins Studium der Philosophie vertieft sich ab 1791 durch Kant-, Spinoza- und Rousseau-Lektüre. Während der Lektüren beginnt er, sich mit seinem bisher pietistisch geprägten christlichen Glaubensbekenntnis auseinanderzusetzen. Der Geist der neueren Philosophie erweitert die Weltanschauung seiner Dichtung und verstärkt gleichzeitig seine Abneigung gegen das Pfarramt. Im Juni 1791 schreibt er an seine Mutter:

»Mein sonderbarer Charakter, meine Launen, mein Hang zu Projekten, u. (um nur recht die Wahrheit zu sagen) mein Ehrgeiz – alles Züge, die sich one Gefar nie ausrotten lassen – lassen mich nicht hoffen, daß ich im ruhigen Ehestande, auf einer friedlichen Pfarre glücklich sein werde.«  
(MA 2019a, S. 473)

Nicht nur die philosophische Auseinandersetzung mit dem Dogmatismus des Christentums führt den jungen Hölderlin dazu, vom geistlichen Abstand zu nehmen, sondern auch die absolutistische Herrschaft, die das geistliche Amt von Württemberg unter Kontrolle hielt. In Hölderlins Stiftsjahren, die durchaus von dem Geist der Französischen Revolution geprägt waren, fand im Stift keine Reform statt, sondern es wurden die Verordnungen noch verschärft. Wegen dieser dem »Zeitgeist« widersprechenden Stiftsumgebung wurde für die von der Revolution begeisterten Stiffler das verengte

<sup>53</sup>Vgl. Beck 1944, S. 104.

Stiftsleben noch unerträglicher.

Im Februar 1792 schreibt Hölderlin an seine Schwester:

»[...] ich bin vest entschlossen, mir eine andre Lage auszufinden, und sollt' ich auch mein Brod im Schweise meines Angesichts verdienen müssen [...] aber unmöglich ist's mir, mir widersinnische, zwecklose Geseze aufdringen zu lassen, u. an einem Orte zu bleiben wo meine besten Kräfte zu Grunde gehen würden.«  
(MA 2019b, S. 479)

Hölderlins Entschluss steht mit der realpolitischen Lage seiner Zeit direkt in Verbindung. Er verfolgte die Geschehnisse nach der Revolution in Frankreich, die Reaktion der europäischen Großmächte und die stärkere politische Polarisierung in Frankreich nach dem Fluchversucht von Ludwig XVI. mit Aufmerksamkeit.<sup>54</sup>

Unter den sich wandelnden politischen Umständen in Europa entsteht Hölderlins *Hymne an die Menschheit* (1791), deren Motto Rousseaus *Contrat social* entnommen ist.<sup>55</sup> Während der Hymnenentwurf über Griechenland das antike Griechenland als Reich der Liebe und Freiheit in die erste Stufe des triadischen Geschichtsmodells gestellt hat, hofft die Menschheitshymne auf eine zukünftige Gesellschaft. Wie schon gesagt, betont Honold, dass Hölderlins Gedicht *Kepler. 1789* mit dem Ereignis der Französischen Revolution in Konstellation steht. Und die Menschheitshymne kann als Fortsetzung der Anwendung von Keplers astronomischem Weltbild auf die von Rousseau inspirierte gesellschaftliche Emanzipation gelesen werden. Hölderlin schreibt an Neuffer:

»Mit dem Hymnus an die Menschheit bin ich bald zu Ende. Aber er ist eben ein Werk der hellen Intervalle, und die sind noch lange nicht klarer Himmel! Sonst hab' ich noch wenig gethan; vom großen Jean Jacque mich ein wenig über Menschenrecht belehren lassen, und in hellen Nächten mich an Orion und Sirius, und dem Götterpaar Kastor und Pollux gewaidet, das ists all! Im Ernst, Lieber! ich ärgere mich, daß ich nicht bald auf die Astronomie gerathen bin. Diesen Winter soll's mein angelegentlichstes sein.«  
(MA 2019b, 475 pp.)

Die Französische Revolution ist der »Schlag der ersten Stunde«. Die mythische Anspielung der »Hesperidenwonne« bezieht sich auf die Zeit der europäischen Gegenwart, die sich durch den Schlag der Stunde verjüngt.<sup>56</sup> Die Schönheit, Brüderlichkeit

<sup>54</sup>Vgl. Prignitz 1976b, S. 53.

<sup>55</sup>Vgl. Scharfschwerdt 1970b.

<sup>56</sup>Nach Hesiods *Theogenie* (211–216) bewachen die Hesperiden im fernsten Westen des Ozeans die goldenen Äpfel des Lebensbaums, Sinnbilder der ewigen Jugend und der Fruchtbarkeit. Vgl. Schmidt 2019, S. 568.

und Freiheit, die in den vorigen Hymnen im Einzelnen verherrlicht wurden, werden nun hier zusammenfassend als durch Taten und Hoffnungen keimende Saaten bezeichnet. Im Konflikt zwischen Altem und Neuem sieht Hölderlin – wie Rousseau, Herder, Kant und Schiller – die Verwirklichung des auf Liebe, Gleichheit und Freiheit gegründeten Reiches der Zukunft. Die Einsicht Hölderlins, dass sich gesellschaftlicher Fortschritt stets nur aus den widerstreitenden Kräften heraus entwickeln könne, deutet A. Honold in Hinblick auf das ballistische Modell der neuzeitlichen Astronomie als »die Denkfigur der elliptischen respektive exzentrischen Bahn«. <sup>57</sup>

Die im Juni 1791 entstandene *Hymne an die Schönheit* entnimmt ihr Motto der *Kritik der Urteilskraft* Kants: »Die Natur in ihren schönen Formen spricht figurlich zu uns, und die Auslegungsgabe ihrer Chifferschrift ist uns im moralischen Gefühl verliehen«. <sup>58</sup> Die Natur wird in der Hymne als die Sphäre besungen, in der die Göttin der Schönheit Urania vom Himmel herabsteigt, um auf der Erde Schönheit zu verbreiten. Die »Söhne der Begeisterung« beziehungsweise die Dichter, die an der Sphäre der Göttin teilhaben, rufen die Menschen dazu auf, »Muth und Tat« zum Opfer darzubringen. Bei Hölderlin ist die Kombination »Muth und Tat« der Ausdruck seiner revolutionären Gesinnung. Die Hymne sieht den Mittelbereich des Göttlichen und Menschlichen in der Sphäre der Natur, wo das Göttliche herabkommt und wo die Begeisterung der Dichter himmelwärts singt und sich beide treffen. In diesem Sinne sieht der Dichter seine Gesänge als Vermittler zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, die einerseits den Menschen die Ankunft des Göttlichen verkünden und andererseits dem Göttlichen die Begeisterung der Menschen über das Kommende entgegenbringen. Der Strahl der Göttin, durch die »Hesperidenblüthe« zur Reife kommt, bricht das »erstarrte Gesetz« und bringt den Menschen die »Wonne der Liebe«.

Der Gedanke der Verjüngung des eigenen Zeitalters in der Menschheitshymne wird in der *Hymne an den Genius der Jugend* (1792) wieder aufgenommen. Hölderlin überarbeitet das Konzept der Harmonie, welches der *Hymne an die Göttin der Harmonie* zugrunde lag. <sup>59</sup> Während dort die Harmonie im Leibniz'schen Sinne aus dem Chaos hergestellt wird, ist sie hier im zyklischen Bild der Natur, nämlich im Wechsel von

<sup>57</sup>Vgl. Honold 2018.

<sup>58</sup>Vgl. Kant 1902, A 147 ff.

<sup>59</sup>Vgl. Vöhler 2011, S. 304.

frühlingshaftem Werden und winterlichem Vergehen gestiftet.<sup>60</sup> Das Verhältnis von Frühling und Winter ist ein Kampf zwischen Leben und Tod oder zwischen Liebe und Streit. Der Kampf endet nicht mit einem einseitigen Sieg des Frühlings über den Winter, sondern der Winter wird als Todesmotiv mit dem Schlummer und mit dem Altern verglichen. Der Frühling verbildlicht das Erwachen aus dem Schlaf und die Verjüngung im Alter. Das Altern und Verjüngen oder das Schlummern und Erwachen stellt in geschichtsphilosophischer Perspektive die geschichtliche Kontinuität analog zur Naturgeschichte und dem Wechsel verschiedener Kulturen dar.<sup>61</sup>

Zur Reihe der Tübinger Hymnen gehört die *Hymne an die Freundschaft*, die Hölderlin seinen Freunden des Aldermannsbundes, Neuffer und Magenau, widmet. Hölderlin greift den Mythos der Harmonia auf, nach welchem Harmonia die aus der Liebesverbindung von Ares und Aphrodite geborene Tochter ist. Die Natur der Harmonia vereinigt in sich die väterliche Kraft und die mütterliche Liebe, welche zu den bestimmenden Wesenszügen der Menschen werden.<sup>62</sup> Eine weitere mythische Anspielung, die die Freundschaft personifiziert, findet Hölderlin in der brüderlichen Liebe von Castor und Pollux, die miteinander Unsterblichkeit und Sterblichkeit teilen.

Die zweite *Hymne an die Freiheit* entsteht Anfang 1792, zwei Jahre später als die erste. Der Freiheitsgedanke wird, wie in der ersten Freiheitshymne, in triadischem Geschichtsdenken entworfen. Die Göttin der Freiheit erinnert daran, dass der treue Bund, welcher im goldenen Zeitalter zwischen Mensch und Natur existierte, zerrissen ist. Sie gibt den Menschen die Hoffnung, dass sie immer noch die Stärke haben, ihren Bund mit der Natur wiederherstellen zu können. Der von dieser Hoffnung erfüllte Dichter ruft die Menschen auf, diesen Augenblick der neuen »Schöpfungsstunde« nicht zu versäumen. Die als Folge der Französischen Revolution entstandenen realgeschichtlichen Ereignisse sieht Hölderlin nicht als ein zu einer Vernichtung führendes Chaos an, sondern er sieht darin einen aus dem Chaos hervorgehenden neuen Anfang der Zeit. Als Verwirklichung der Freiheit und als Wiederkehr der »Göttertage« erwartet der Dichter als »Kind der Einfalt« die Zukunft: »Was zum Raube sich die Zeit erkoh-

<sup>60</sup>Hölderlin übernimmt den Gedanken der Verjüngung aus Herders Aufsatz *Tithon und Aurora* (1792). In diesem Aufsatz hat Herder die Verjüngung des Naturprozesses mit dem Geschichtsprozess analog dargelegt. Vgl. Gaier 1993, S. 52.

<sup>61</sup>Die Analogie vom Verjüngungsgedanken in Natur und Kultur ist an Herders Aufsatz »Tithon und Aurora« (1792) angelehnt. Vgl. Gaier 1993, S. 52.

<sup>62</sup>Vgl. Vöhler 2011, S. 304.

ren,/ Morgen steht's in neuer Blüte da;/ Aus Zerstörung wird der Lenz gebohren,/ Aus den Fluthen stieg Urania,/ Wenn ihr Haupt die bleichen Sterne neigen,/ Stralt Hyperion im Heldenlauf-/ Modert, Knechte! freie Tage steigen/ Lächelnd über euern Gräber auf.« (MA 2019a, S. 139) Honold weist darauf hin, dass im Hintergrund der Personifizierung der göttlichen Mächte in den Tübinger Hymnen das zeitgenössische astronomische Wissen steht. In der Tübinger Phase seien Apoll, Helios und Hyperion astronomisch verkleidete mythische Akteure. Von diesen Akteuren werde Hyperion in der Folgezeit zum Held des Romanprojektes Hölderlins.<sup>63</sup>

Hölderlins Revolutionsbegeisterung und die damit verbundene Hoffnung auf den Aufgang einer besseren Zukunft geht weiterhin in seine Hymnenreihe in Tübingen ein, indem sie die realpolitischen Ereignisse in Frankreich unmittelbar spiegelt. Wie im Kreis der Tübinger Stipendiaten die aktuelle und angespannte Lage in Frankreich diskutiert worden ist, lässt sich aus den Briefen Hölderlins ersehen.<sup>64</sup> Im September 1792 teilt Hölderlin Neuffer mit, eine Hymne an die Kühnheit zu schreiben. Angeregt wird das Thema vielleicht durch Dantons Rede am 2. September 1792: »Um sie (die Feinde des Vaterlandes) zu schlagen, braucht es Kühnheit, Kühnheit und abermals Kühnheit – und Frankreich ist gerettet.« (Vgl. MA 2019c, S. 76) Die Heldentaten des Herakles werden in der Hymne als die aus der Not hervorgebrachten kühnen Taten gepriesen. Das heroische Zeitalter ermöglichte das Zeitalter der blühenden Kunst in Griechenland, in dem Hölderlin die Bedeutung der Dichtung Homers sieht. Letztlich wird die Kühnheit als Rache der Wahrheit im Sinne der »heiligen Nemesis« behandelt. Hölderlin stellt das Bild der Gegenwart im Zuge der Revolution dar, indem er den Stoff des Griechischen, nämlich Heroismus, Dichtkunst und Sieg der Wahrheit, auf seine eigene Gegenwart transferiert. Die Kühnheit bezieht sich in drei Aspekten auf die Gegenwart: in der in den Idealen der Französischen Revolution ersehnten republikanischen Staatsform, in der von der Dichtung Homers befruchteten Kunst der »Hesperiden« und schließlich in der Rechtfertigung des Krieges der Franzosen gegen die absolutistischen Mächte Europas. Hölderlin drückt in einem Brief an seine Mutter im November 1792 seine Hoffnung aus, dass im Zuge des Krieges der Franzosen eine politische und gesellschaftliche Veränderung im eigenen Land zu erwarten sei: »Es

<sup>63</sup>Vgl. Honold 2018.

<sup>64</sup>Vgl. Bertaux 1969, S. 1–36; Prignitz 1976b, S. 4–139; Beck 1982, S. 46–54; Jamme 1983a, S. 54–69.

ist wahr, es ist keine Unmöglichkeit, daß sich Veränderungen auch bei uns zutragen.« (MA 2019b, S. 492)

Aus Furcht vor der Konterrevolution in Frankreich sind im September 1792 mehr als 1100 in den Gefängnissen sitzende Revolutionsgegner hingerichtet worden. Das führte Girondisten und Montagnards zu einem Konflikt, im Zuge dessen die Sansculotten im Sommer 1793 die Macht ergriffen. Im Oktober begann die jakobinische Wohlfahrtsdiktatur, welcher bis zum Sommer 1794 nacheinander die Girondisten, Cordeliers, die Indulgents und schließlich auch Robespierre und Saint-Just zum Opfer fielen.<sup>65</sup> Hölderlin nimmt in Briefen Partei für die Girondisten und beklagt sich in einem Brief an seinen Bruder im Juli 1793 über das Schicksal des Girondistenführers Brissot: »der gute Patriot wird nun wahrscheinlich ein Opfer seiner niedrigen Feinde.« (MA 2019b, S. 501) Dass die eine republikanische Staatsform ersahnenden Revolutionsideale in der Realität von dem Terror der Jakobinerherrschaft getrübt werden, löscht die Flamme der von der Revolution begeisterten Hymnendichtung Hölderlins. Der in der *Hymne Genius der Kühnheit* gefeierte Heroismus wird nun in dem Gedicht *Griechenland*<sup>66</sup> mit der elegischen Klage revidiert, dass die Idealbilder des griechischen Republikanismus, Heroismus, die Kunst und die Philosophie unwiederbringlich untergegangen sind. Die dichterische Mühe, die sie in der Gegenwart wiederzubeleben sucht, sei umsonst. Stäudlin, dem das Gedicht gewidmet ist, wird angesprochen: »Stirb! du suchst auf diesem Erdenrunde,/ Edler Geist! umsonst dein Element!« (MA 2019a, S. 150) Nicht allein Stäudlin war der Verehrer Griechenlands, Hölderlin nimmt sich auch Schillers Gedicht *Die Götter Griechenlands* (1788) als Vorbild und seinen Tübinger Repetenten

<sup>65</sup>Vgl. Jamme 1983a, S. 54–55.

<sup>66</sup>Die Datierung des Gedichtes ist in der Forschung nicht einheitlich. Nach Beißners Vermutung war die erste Fassung im Juli 1793 fertig und wurde mit dem ersten Fragment des *Hyperion* und der Hymne *dem Genius der Kühnheit* an Stäudlin geschickt. (Vgl. Hölderlin 1969, S. 477) Nach Beck wäre das Gedicht im ersten Drittel des Jahres 1794 in Waltershausen entstanden. (Vgl. Beck 1982, S. 38) Die Münchner Hölderlin Ausgabe folgt Beißners Vermutung. (Vgl. MA 2019c, S. 75)

In dem Brief an Neuffer im Juli 1793 lässt sich ein Anklang an das Gedicht *Griechenland* erkennen, aber nach den Äußerungen Hölderlins kann man vermuten, dass es sich hier nicht um ein fertig verfasstes Gedicht, sondern um den Gedankenentwurf eines Gedichtes handelt, das der Dichter gerade zu schreiben vorhatte. Er antwortete in dem Brief außerdem auf Neuffers Anfrage der Sendung der Hymne *Genius der Kühnheit*: »Ich schicke meinen Hymnus unsrem Stäudlin«. Daran zeigt sich, dass Hölderlin in dem »Paquet an Stäudlin« nur eine Hymne, nämlich den *Genius der Kühnheit*, beigelegt hat, nicht mehrere, wie Beißner vermutete. Im weiteren Verlauf des Briefes schreibt Hölderlin, dass »das zauberische Licht« der Hymne *Genius der Kühnheit* verschwindet und Mangel deren mit einem »baldigen Gesang« getröstet werden sollte. Ich vermute, dieser »baldige Gesang« ist das Gedicht *Griechenland*.

Conz, bei dem er in seiner Studienzeit das antike Griechenland zu verehren lernte.

Ganz im Sinne der Revolution sah der junge Hölderlin es als möglich an, den antiken, griechischen Republikanismus mit dessen Werten in der Gegenwart wieder herzustellen. In der politischen Realität Europas nach der Revolution sieht Hölderlin aber ein, dass diese Möglichkeit noch nicht wirklich zustande gekommen ist und dass es zu ihrer Verwirklichung noch Zeit braucht. Das antike Griechenland bleibt in Hölderlins weiterer Gedankenentwicklung als ein geschichtsphilosophischer Bezugspunkt seines Denkens lebendig, und die politische Lage der neuen Griechen vergegenständlicht sein Roman *Hyperion* zum historischen Stoff.

## 5 Das Konzept der Volkserziehung

Das Konzept der »Volkserziehung«<sup>1</sup>, das Hölderlin in seiner Tübinger Zeit gemeinsam mit Hegel entwirft, begleitet ihn auf dichterischem, philosophischem und beruflichem Wege. Das pädagogische Programm der Tübinger Hymnen, zu dem sich Hölderlin im Brief an seinen Bruder im September 1793 bekennt,<sup>2</sup> findet in seinen großen poetischen Projekten *Hyperion* und *Empedokles* seinen Niederschlag. Hölderlins Denkweg zur Volkserziehung nimmt die kritische Auseinandersetzung mit der Aufklärung als Bildungsprozess auf. Er sieht sich in seinen Tübinger Jahren dahingehend mit Hegel in Übereinstimmung, dass das deutsche Volk zur politischen und philosophischen Aufklärung ein national-pädagogisches Programm braucht. Ihr Kritikpunkt bezieht sich auf die Einseitigkeit der aufklärerischen Bildung, die auf die Seite des Verstandes Gewicht legt und die sinnliche Seite des Menschen außer Acht lässt. In dieser kritischen Sicht der Aufklärung sind sich Hölderlin und Hegel mit Herder einig. Das von Herder betonte »heilige Dreieck«<sup>3</sup> von Philosophie, Poesie und Geschichte wird für beide zur wesentlichen Komponente ihres Volkserziehungsprogramms.

Kants Postulatenlehre gibt den beiden die Anregung, die philosophische Basis ihres Programms zu begründen. Mit dem Konzept der Vernunftreligion, das Kant im Rahmen der praktischen Vernunft durch die Postulate der Unsterblichkeit der Seele, der Freiheit des Willens und der Existenz Gottes zu begründen sucht, sind Hölderlin und Hegel unzufrieden, weil Kant die Moralität von dem als *a priori* gedachten Sittengesetz herleitet. Die Kant'sche Moralphilosophie, die den von der Aufklärung vielfach

---

<sup>1</sup>Diesen Begriff verwenden Hegel und Hölderlin in Anlehnung an Herders Idee der Volkserziehung. Vgl. Jamme 1983a, S. 46, Anm. 51.

<sup>2</sup>Unter dem Einfluss von Kants Freiheitspathos, vom Rousseauschen Glauben an die Menschheit, von Herders Beförderung der Humanität zur Verbesserung des Menschengeschlechts und von Schillers Liebe zum »Geschlecht des kommenden Jahrhunderts« erschließt sich Hölderlin seinen Weg an die Bildung der Menschheit. Vgl. MA 2019b, S. 505–06.

<sup>3</sup>Vgl. Herder 1967, S. 131.

verdrängten Aspekt der Religion wieder aufnimmt, behauptet Religion als Inbegriff des abstrakten Moralgesetzes. In gewissem Sinne bleibt Kants Vernunftreligion also doch noch in der rationalistischen Tradition der Aufklärung befangen und von der Sinnlichkeit abgesondert.

Die Bedeutung der Philosophie Kants beschränkte sich für Hegel und Hölderlin nicht nur auf die Gebiete der Ethik und Religionsphilosophie, auch die Ästhetik Anregungen für ihre Denkentwicklung, nachdem sie Tübingen verlassen und ihre Anstellungen als Erzieher – dieser in Waltershausen und jener in Bern – angetreten hatten.<sup>4</sup> Durch die Lektüre Kants gewannen Hölderlin und Hegel im Kampf für die Aufklärung, gegen das bestehende politische System und die Positivität des Christentums, einen festen philosophischen Boden. Durch die Ergänzung des verfehlten Aspekts der Kant'schen Aufklärung wollen die beide die Aufklärung dem Volk zugänglich zu machen. Unter der Fahne der Volksaufklärung kreuzten sich Hölderlins und Hegels Wege 1797 in Frankfurt nochmals. Um die Jahrhundertwende scheiden sich dann ihre Wege.

Es werden nun zwei gedanklich in einer gewissen Verwandtschaft stehende Aufsätze behandelt, die aus Hölderlins und Hegels Frankfurter Zeit stammen. Der eine ist Hölderlins *Fragment philosophischer Briefe*, der andere Hegels *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Beide Texte können als Fortsetzung der Überlegungen für das Volkserziehungsprogramm aus der Tübinger Zeit betrachtet werden.

## 5.1 Das »Fragment philosophischer Briefe« und »Das Systemprogramm«

Wilhelm Böhm – auf den der frühere Titel *Über Religion* zurückgeht – datierte dieses *Fragment philosophischer Briefe* auf das Jahr 1799. Damit stellte er es in gedanklichem

---

<sup>4</sup>Hölderlin hat in seiner Tübinger Zeit neben Kants Philosophie auch Jakobis Gefühlphilosophie studiert. Mit Jakobi sieht er die Autonomienlehre der *Kritik der praktischen Vernunft* kritisch, da Kants Gottesbeweis innerhalb der bloßen Vernunft die Gemütskräfte (»Herz« und »Phantasie«) nicht miteinbezieht und daher nicht vollständig sei. Der Einfluss von Jakobis Kritik an der Verstandes-Aufklärung, die sich Hölderlin und Hegel auch durch dessen Roman *Woldemar* (1. Fassung 1779, 2. 1794, 3. 1796) und *Eduard Alwills Briefsammlung* (1792) vermittelten, war in diesen ersten philosophischen Jahren für beide von großer Bedeutung. Vgl. Jamme 1983a, S. 38–39.

Zusammenhang mit der dritten Fassung des *Empedokles*.<sup>5</sup> Die Stuttgarter Ausgabe (StA) schlägt eine Datierung in thematischem Zusammenhang mit dem Entwurf *Das untergehende Vaterland* bzw. auf das Jahr 1799/1800 vor.<sup>6</sup> Da jedoch die Frankfurter Ausgabe (FHA) den Entwurf als Fragment der von Hölderlin geplanten »philosophischen Briefe«<sup>7</sup> edierte, heißt das Fragment in der neueren Forschung *Fragment philosophischer Briefe*. Da die FHA die Entstehung des Textes in zeitlicher Nähe zum Niethammer-Brief (vom 24. Februar 1796) betrachtet, rückt die Datierung auf den Winter 1796/97.<sup>8</sup> Diese Annahme der FHA wurde in der neueren Hölderlin-Forschung weitgehend übernommen.<sup>9</sup>

Nicht nur die schlüssige Datierung, sondern auch die thematische Anbindung des *Fragment*s ist in der Forschung strittig. Lawrence Ryans Untersuchung *Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne* (1960) betrachtet den Text als Vorstufe der Homburger poetologischen Aufsätze. Ryan nimmt an, dass der Entwurf vor Hölderlins Homburger Zeit entstanden ist, weil er im Vergleich zu den Homburger Aufsätzen eine »Unfertigkeit« und »Vorläufigkeit« der Gedanken zeige.<sup>10</sup> Christoph Jamme liest das Fragment in gedanklicher Nähe zur »Athenrede« im *Hyperion* und im Umkreis des *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Im Anschluss an die Hypothese, dass das *Fragment* eine schriftliche Fortsetzung von Hegels und Hölderlins Gespräche in Frankfurt sei,<sup>11</sup> betont Jamme Hegels starken Einfluss auf das *Fragment*. Daher setzt Jamme die Niederschrift des *Fragment*s frühestens nach Januar 1797 bzw. nach Hegels Ankunft in Frankfurt an.<sup>12</sup> Dieter Henrich verweist im Rahmen der Diskussionen nachkantischer Philosophie auf den Religionsaspekt des Textes. In Übereinstimmung mit Jamme sieht Henrich die Entstehung des *Fragment*s im Umkreis des *Systemprogramms*, der religionstheoretischen Passagen im *Hyperion* und der Tübinger Gespräche der

---

<sup>5</sup>Vgl. Böhm 1930, S. 119–20.

<sup>6</sup>Vgl. Hölderlin 1961, S. 416.

<sup>7</sup>In dem Brief vom 23. Februar 1796 berichtet Hölderlin Niethammer von seinem Plan der Niederschrift »philosophischer Briefe« für dessen *Philosophisches Journal*. Vgl. MA 2019b, S. 614.

<sup>8</sup>Die FHA edierte außer diesem *Fragment* Hölderlins einen weiteren Entwurf, *Hemokratus an Cephalus*, als einen für Niethammers *Philosophisches Journal* entworfenen Text.

<sup>9</sup>Helmut Hühn versucht, diese neue, weitgehende Forschungsannahme zu widerlegen, indem er das *Fragment* als der von Hölderlin geplanten Zeitschrift *Iduna* thematisch zugehörig behauptet. Vgl. Hühn 1997, S. 68–116. Zur editorischen Datierung des *Fragment*s vgl. Franz 2002.

<sup>10</sup>Vgl. Ryan 1960, S. 102.

<sup>11</sup>Der Erste, dem dies auffiel, ist Dilthey gewesen. Vgl. Jamme 1983a, S. 162, Anm 26.

<sup>12</sup>Vgl. Jamme 1983a, S. 162.

Freunde.<sup>13</sup>

Wenn behauptet wird, dass Hegels Einfluss auf das *Fragment* nicht zu übersehen sei,<sup>14</sup> so ist anders herum Hölderlins Einfluss auf das *Systemprogramm*, als dessen Autor die aktuelle Forschung Hegel behauptet,<sup>15</sup> auch nicht zu übersehen. Der zweite Teil des *Systemprogramms*, in dem Hölderlins Einfluss auf Hegel betrachtet wird,<sup>16</sup> liefert Argumente für das Thema der vorliegenden Arbeit, weil hier Gedanken zur Überbrückung von geschichtsphilosophischen Überlegungen und historischen Begebenheiten durch die poetische Ästhetik formuliert werden. Dieser Aspekt der poetischen Ästhetik ist in der bisherigen Forschung zu dem Text nicht beachtet worden, da es meistens um die Frage ging, wer diesen Text in welchem intellektuellen Umfeld geschrieben hat. Ich möchte hier nicht die Autorschaft Hegels bestreiten, sondern knüpfe an die These von Pöggeler und Jamme an, der zweite Teil des *Systemprogramms* sei Hölderlins Input, den Hegel in seine Niederschrift aufgenommen habe.

### 5.1.1 Hegels *Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*

Das ursprünglich in Hegels Handschrift aufgefundene Manuskript *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* löste seit seiner Entdeckung durch Franz Rosenzweig am Anfang 20. Jahrhunderts in der Hegel-, Hölderlin- und Schelling-Forschung einen unlösbaren Streit um die Verfasserschaft aus. Der Text erlebte eine hundertjährige Rezeptions- und Interpretationsgeschichte, aber der Streit um die Verfasserschaft besteht noch immer.<sup>17</sup> Der aktuellste Stand der Forschung beantwortet die Frage vorläufig zugunsten Hegels.<sup>18</sup> Im Folgenden geht es nicht um die Verfasserschaft, sondern um den Inhalt des Textes im Kontext eines Konzeptes der Volksaufklärung.

Der erste, ethische Teil des *Systemprogramms* fordert dazu auf, dass die Kant'sche Postulatenlehre der praktischen Vernunft zu einer Ethik »eines vollständigen Sys-

<sup>13</sup>Vgl. Henrich 1992, S. 307.

<sup>14</sup>Vgl. Jamme 1983a, S. 162.

<sup>15</sup>Vgl. Jamme und Schneider 1984.

<sup>16</sup>O. Pöggeler suchte 1965 in seinem Urbino-Vortrag Hegels Autorschaft des *Systemprogramms* zu beweisen. Sein Hauptargument ist, dass der Bruch vom ersten (ethischen) zum zweiten (ästhetischen) Teil, der in der bisherigen Forschung für Hegel unerklärlich war, als Einfluss von Hölderlins ästhetischem Platonismus verstehbar sei. Ch. Jamme bestätigt in seinen ausführlichen Studien Pöggelers These. Vgl. Jamme 1983a, S. 171; Jamme und Schneider 1984.

<sup>17</sup>Vgl. hier Kap. 2: Anm. 2.

<sup>18</sup>Vgl. Jamme und Schneider 1984.

tems aller Ideen« entwickelt werden soll. In einem solchen System der Ideen soll das Grundprinzip eine Idee der menschlichen Freiheit sein, die nicht durch den Staatsmechanismus, sondern im Verhältnis mit der Natur bestimmt wird. Damit rückt das Programm die metaphysische Frage von Subjekt- und Weltverhältnis in den Kontext der Ethik ein. Die Rolle des Staates wird in solch einem ethischen System abgewertet, weil der Staat an sich etwas »mechanisches« sei und innerhalb seiner die Menschen als »mechanisches Räderwerk« behandelt werden.

Der Verfasser setzt sich mit den Prinzipien der Aufklärungshistorie auseinander, die die Entwicklung der Geschichte der Menschheit aus den rechtlichen Gesetzen der empirisch-politischen Welt bzw. aus Staats-, Regierungs- und Verfassungsformen herzuleiten suchte.<sup>19</sup> Dieser praktischen Bestimmung der Menschheitsgeschichte hält der Verfasser die höhere Idee einer intellektuellen Welt entgegen, woraus die Idee der Freiheit abgeleitet werden soll. Der ethische Teil endet mit dem Satz: »Absolute Freiheit aller Geister, die die intellektuelle Welt in sich tragen und weder Gott noch Unsterblichkeit außer sich suchen dürfen«. Die Idee der Freiheit ist das zugrundeliegende Prinzip der Geschichte der Menschheit. Diese geschichtsphilosophische Überlegung spricht der Geschichte eine allgemeine Intelligibilität zu. Damit nimmt der Verfasser auf Kants geschichtsphilosophische Begründung des »Vernunftplans« für die allgemeine Geschichte der Menschheit Bezug.

Der zweite, ästhetische Teil des *Systemprogramms* postuliert die »Idee der Schönheit« als das vereinigende Prinzip aller Ideen des Systems. Es herrscht in der Forschung Einstimmigkeit darüber, dass zwischen dem ersten und dem zweiten Teil ein Bruch existiert.<sup>20</sup> Dem ethischen System der Ideen im ersten Teil steht im zweiten Teil die Ästhetik gegenüber. Der Verfasser schreibt: »Ich bin nun überzeugt, daß der höchste Akt der Vernunft, der, indem sie alle Ideen umfaßt, ein ästhetischer Akt ist, und daß Wahrheit und Güte in der Schönheit verschwistert sind.« Der Verfasser geht nun mit Platons Ideenlehre über Kants Grenze der reinen praktischen Vernunft hinaus, wenn er

---

<sup>19</sup>Nicht nur Aufklärungshistoriker, sondern auch Kants geschichtsphilosophische Schrift *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) war an der Verbesserung der Staatsverfassungen und Regierungsformen orientiert. Da der Verfasser des *Programms* die Idee vom »ewigen Frieden« als eine der untergeordneten Ideen einer höheren Idee bezeichnet, zeigt sich seine Kenntnisnahme von Kants 1795 erschienener Schrift *Zum ewigen Frieden*.

<sup>20</sup>O. Pöggeler hat diesen Bruch als Hegels Weg von Kants moralischem Rigorismus zu Hölderlins ästhetischem Platonismus in der frühen Frankfurter Zeit erklärt. Vgl. O. Pöggeler 1969.

den »höchsten Akt der Vernunft« als einen »ästhetischen Akt« überzeugend findet.<sup>21</sup>

»Die Menschen ohne ästhetischen Sinn sind unsre Buchstabenphilosophen. Die Geschichte des Geistes ist eine ästhetische Philosophie. Man kann in nichts geistreich sein, selbst über die Geschichte kann man nicht geistreich rasonieren – ohne ästhetischen Sinn.«

(G. W. F. Hegel 1979, S. 235)

Ganz und gar berührt diese zitierte Stelle die Thematik der vorliegenden Arbeit. Die durch die Verwissenschaftlichung zu einem System geführte Geschichtsdarstellung der Aufklärungshistorie beachtete die Ästhetisierung der Geschichte nicht, da sie gemäß ihres Rationalitätsanspruchs die poetischen Mittel aus der Geschichtsschreibung herausgelöst hatte. Die Verwendung des Begriffs »Buchstabenphilosophen« bezieht sich auf die Kritik an den Arbeitsmethoden der Aufklärungshistoriker, die ohne »ästhetischen Sinn« wissenschaftliche Historiographie betrieben. Gegen diese Arbeitsmethode protestiert nun die Aussage des nächsten Satzes, indem sie die Geschichte des Geistes als ästhetische Philosophie in einen Gegensatz zur Buchstabenphilosophie stellt. In Anlehnung an Kants ästhetische Bedeutung des Geistes<sup>22</sup> fordert Hegel eine belebende Darstellung der Geschichte durch den »ästhetischen Sinn«.

Herder ist derjenige, der die systematisierende Darstellungsform der Geschichte der Aufklärungshistorie stark kritisierte. Mit seiner Betonung des ästhetischen Aspekts der Geschichtsschreibung und der Versprachlichung der Darstellung der Geschichte geriet er mit den Aufklärungshistorikern und -philosophen in Konflikt. Seine Kritik<sup>23</sup> richtete sich vor allem ausdrücklich gegen Schlözer, der die Darstellung der Geschichte der Erkenntnis unterordnete. Schlözers universalhistorisches Konzept wendete Karl

<sup>21</sup>Ein Wandel der platonischen Ideenlehre ist hier zu bemerken. Bei Platon ist die Idee des Guten die leitende Idee für das Wahre und das Schöne. An dieser Stelle ist des Verfassers Kenntnisnahme von den *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen* Schillers auch nicht zu übersehen. Schiller versuchte in seinen *Briefen*, die Vermittlung zwischen praktischer und theoretischer Vernunft in einem ästhetischen mittleren Zustand zu begründen, indem er der Idee des Schönen eine synthetisierende Funktion bezüglich der Gegensätze zuspricht.

<sup>22</sup>Die ästhetische Bedeutung des Geistes definiert Kant als »belebendes Prinzip im Gemüthe«. Nach Kant ist dieses belebende Prinzip das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen. Unter ästhetischen Ideen versteht er »die Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff, adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann.« Die ästhetischen Ideen als Anschauungen ohne Begriffe sind in diesem Sinne das Gegenteil von Vernunftsideen, denen keine Anschauungen adäquat seien. Für dieses Vorstellungsvermögen der Einbildungskraft ist der Dichter talentiert. Vgl. Kant 1902, § 49.

<sup>23</sup>Vgl. hier oben Kap. 3: Anm 26.

von Linnés Methode des Klassifikationssystems zur systematischen Darstellung der Pflanzen und Tiere auf die Darstellung der Völkergeschichte an. Dass Schlözer mit solch einem Klassifikationssystem die Diachronie der Erscheinungen, Entwicklungen und historischen Gesetzmäßigkeiten nicht darzustellen vermochte, erkannte Herder.<sup>24</sup> Die Aufnahme dieser Kritik Herders an der Aufklärungshistorie ist auch nicht zu übersehen, wenn Hegel fortfährt:

»Hier soll offenbar werden, woran es eigentlich den Menschen fehlt, die keine Ideen verstehen, – treuherzig genug gestehen, daß ihnen alles dunkel ist sobald es über Tabellen und Register hinausgeht.«  
(G. W. F. Hegel 1979, S. 235)

Die »Tabellen und Register« richten sich ausdrücklich auf die universalhistorische Methodik der Aufklärungshistorie. Der Verfasser des *Systemprogramms* will mit produktiver Einbildungskraft über die Darstellungsform der Geschichte in »Tabellen und Registern« hinausgehen. Diese Einbildungskraft, wozu die Poesie durch ihre Fantasie fähig ist, kann die sich auf die Fakten beziehende Arbeitmethode der empirischen Geschichtsschreibung überwinden, sodass die Gelehrsamkeit der Geschichte rehabilitiert werden kann:

»Die Poesie bekommt dadurch eine höhere Würde, sie wird am Ende wieder, was sie am Anfang war – Lehrerin der Menschheit; denn es gibt keine Philosophie, keine Geschichte mehr, die Dichtkunst allein wird alle übrigen Wissenschaften und Künste überleben.«  
(G. W. F. Hegel 1979, S. 235)

Die Ästhetisierung der Philosophie ist einerseits die Rehabilitierung des ästhetischen Sinnes der Geschichte, woraus die Idee der Menschheit hergeleitet werden soll, andererseits fungiert als Bildung der Menschheit. Nach Hegel ist die Erziehung des Menschen von der Ästhetik zu leisten, weil hier die Poesie Philosophie und Geschichte aufhebt.<sup>25</sup> Dieser Gedanke des ästhetischen Erziehungskonzepts lehnt sich nicht nur an Schillers

---

<sup>24</sup>Schlözer reagierte auf Herders Kritik mit einem ganzen Band zorniger Polemik. Der Streit zwischen Herder und Schlözer ist das heftige Aufeinanderprallen der Diskurse der Geschichtsauffassungen der Aufklärung und der Romantik, des systematischen und des organischen Denkens des Zeitalters. Vgl. Lauer 2012, S. 36.

<sup>25</sup>Eine ähnliche Formulierung des Gedankens, dass die Poesie Anfang und Vollendung der Philosophie ist, finden wir in der »Athenrede«, im letzten Brief des ersten Bandes des *Hyperion*, wenn Hyperion die Philosophie von der Poesie ableitet und sie wieder in diese zurückfließen lässt.

Konzept der »ästhetischen Erziehung des Menschen« an, sondern schließt sich auch an Herders, von Winckelmann adaptiertes Konzept der Geschichtsschreibung an, das die Geschichte nicht nur als eine Sammlung von Fakten und Daten, sondern als ein »Lehrgebäude« zu begründen sucht.

Der dritte Teil des *Systemprogramms* thematisiert zum Zweck der Volkserziehung den Religionsaspekt. Das Volk brauche eine »sinnliche Religion«, die neue Grundsätze des gemeinsamen Lebens begründen soll. Auch der Philosoph als Aufklärer des Volkes brauche eine solche Religion. »Monotheismus der Vernunft und des Herzens, und Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst, dies ist, was wir bedürfen.« Der Ruf nach einer »sinnlichen Religion« meint keine Vernunftreligion, sondern im Sinne der Forderungen Herders eine Fantasiereligion – zu ihr gehört auch die Mythologie.<sup>26</sup> Wie sehr der Verfasser des *Systemprogramms* das klassische Athen-Bild vor Augen hat, drückt sich in der Überlegung des »Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst« aus. Die griechische Kunst war eins mit der Religion, und sie bewahrte das Absolute sinnlich-präsent.<sup>27</sup> Aus der Vernunft der kritischen Aufklärung sollte eine neue Mythologie hervorgehen, die »im Dienste der Ideen« steht. Diese neue Mythologie würde zur Grundlage der neuen »sinnlichen« Religion. Erst danach wäre es möglich, eine herrschaftsfreie Gesellschaft und eine Durchführung von Grundsätzen wie Freiheit und Gleichheit unter den Menschen zu etablieren.

Das *Systemprogramm* ist eine philosophische Programmschrift der Volkserziehung. Des Autors Ziel ist nicht nur die Begründung eines philosophischen Systems, dessen Idee von der Idee der Freiheit ausgehen soll, sondern auch, jenes System nach dem Bedürfnis des Zeitalters zur Verwirklichung zu bringen. Das Bedürfnis des Zeitalters ist es, den Prozess der Aufklärung dem Volk zugänglich zu machen. Hegel kritisiert die Einseitigkeit der Aufklärung, die sich zu sehr auf die Seite der durch den Verstand gewonnenen Erkenntnis konzentriert und die sinnliche Natur des Menschen vernachlässigt. Obwohl diese Einseitigkeit der Verstandesaufklärung den Menschen hilft, ihre vom bestehenden Staats- und religiösen System unterdrückte freie Selbstbestimmung wiederzufinden, kann diese freie Selbstbestimmung unter den vorhandenen gesell-

---

<sup>26</sup>Vgl. O. Pöggeler 1973, S. 331.

<sup>27</sup>Jamme betont, dass die Orientierung an der griechischen Polis in der klassizistischen Ästhetik des ausgehenden 18. Jahrhunderts einerseits »in einem massiven politischen Kontext« und andererseits in »aufklärerischer Religionskritik« am Christentum besteht. Vgl. Jamme 1983a, S. 161.

schaftlichen Bedingungen nicht realisiert werden. Das *Systemprogramm* intendiert, diese Bedingungen der Realisierung in der aufgeklärten sinnlichen Religion zu begründen. Die Dichtkunst sei die Grundlage einer solchen Religion, weil sie in sich die Doppelnatur des Menschen – die Verstandesnatur und sinnliche Natur – ästhetisch vereinige. Die Dichtkunst vermittele stets eine Veranschaulichung der Ideen und Grundsätze der theoretischen Vernunft, weil sie immer für die Erziehung der Menschheit im Dienst stand und nun auch weiterhin stehen solle. Sie mythologisiere die philosophischen Ideen, indem sie einen Boden für die neue sinnliche Religion vorbereite. Auf diesem Boden der neuen Mythologie sollte der Prozess der Volksaufklärung vollendet werden.

### 5.1.2 Hölderlins *Fragment philosophischer Briefe*

Die gedankliche Parallellität zwischen dem *Systemprogramm* und dem *Fragment philosophischer Briefe* ist nicht zu übersehen. Jammes Annahme, dass Hölderlin das *Fragment* erst nach der Ankunft Hegels bzw. frühestens im Winter 1797 unter dem starken Einfluss Hegels niedergeschrieben habe, widerspreche ich hier, indem ich die Entstehung des *Fragments* vor die Entstehung des *Systemprogramms* zurückdatiere. Wie schon erwähnt, nimmt die FHA die Entstehung in der zweiten Jahreshälfte 1796 an, zeitnah anschließend an Hölderlins Brief an Niethammer. Die Münchner Ausgabe (MA), deren Textgrundlage sich auf die FHA stützt, datiert die Niederschrift des *Fragments* auf Februar oder März 1796.<sup>28</sup> Diese Datierung der MA ist meines Erachtens aus einigen Gründen sehr plausibel. Die Gründe für meine Annahme, dass das *Fragment* vor dem *Systemprogramm* entstanden ist, entnehme ich aus Hölderlins Briefwechsel und verschiedenen biografischen Details.

Sich ein Konzept der Volkserziehung auszudenken, stand wohl im Zentrum der Tübinger Gespräche zwischen Hölderlin und Hegel. Hölderlin schreibt im Januar 1795 aus Jena an Hegel:

»Ich gehe schon lange mit dem Ideal einer Volkserziehung um, u. weil Du Dich gerade mit einem Teile derselben der Religion beschäftigst, [...]«  
(MA 2019b, S. 569).

Wenn die Religion ein Teil des Volkserziehungskonzepts ist, über welche anderen

---

<sup>28</sup>Vgl. MA 2019c, S. 389.

Teile haben sie dann in Tübingen miteinander diskutiert? In Anlehnung an das *Systemprogramm*, vor allem den zweiten, ästhetischen Teil, den Pöggeler und Jamme als Hölderlins Einfluss auf Hegel betrachten, kann man die Geschichte und die Philosophie als die weiteren Teile der Volkserziehung annehmen. Die Dichtkunst sollte im Dienste der Verwirklichung dieses Konzeptes stehen. Herders »heiliges Dreieck« von Geschichte, Philosophie und Poesie aus den *Humanitätsbriefen* wird im *Systemprogramm* durch den vierten Teil bzw. durch die Religion erweitert. Das Tübinger Diskussions-thema der Volkerziehung setzt Hölderlin in Jena fort, wenn er schreibt, dass er damit schon lange umgehe. Im Kreis der Frühromantiker, mit denen Hölderlin mindestens einmal bei Niethammer verkehrt haben dürfte, mag auch der Religionsaspekt diskutiert worden sein.<sup>29</sup> Daher kann das *Fragment* nicht nur durch eine Fortsetzung der Tübinger Gespräche, sondern auch durch die Diskussionen im Jenaer Kreis erweitert worden sein.

Hölderlin berichtet Schiller am 4. September 1795 aus Nürtingen, dass er auf der Suche nach der Entwicklung einer »Idee eines unendlichen Progresses der Philosophie« (MA 2019b, S. 595) sei. Solch eine Idee sollte das Subjekt und Objekt in der »intellectualen Anschauung«<sup>30</sup> »ästhetisch« vereinigen; theoretisch ist diese Idee nur »unendlicher Annäherung« möglich. Er schreibt, »daß, um ein System des Denkens zu realisieren, eine Unsterblichkeit eben so nothwendig ist, als sie es ist für ein System des Handelns«. Wie Kant das Postulat der Unsterblichkeit für die Verwirklichung des moralischen Gesetzes als notwendig annimmt, so betrachtet Hölderlin diese Annahme für die Realisierung der theoretischen Erkenntnisse als ebenso notwendig.

Einen für die Datierung des *Fragments* stützenden Beleg findet man in Hölderlins Brief vom 11. Februar 1796 an seinen Bruder:

»Ich arbeite jetzt einzig an den philosophischen Briefen, deren Plan Du kennst, um sie an Prof. Niethammer zu schicken, der mich an mein Versprechen mahnte und mich um Aufsätze bat in dem Briefe, den Du mir überschicktest.«  
(MA 2019b, S. 613)

<sup>29</sup>In Niethammers Hause trafen sich Fichte, Hölderlin und Novalis an einem Abend im Mai 1795. Über dieses Treffen schreibt Niethammer in seinem Tagebuch: »Viel über Religion gesprochen und über Offenbarung und daß für die Philosophie noch viele Fragen offen bleiben« Vgl. von Hardenberg 1960, S. 558, 997.

<sup>30</sup>Die Bedeutung der »intellectualen Anschauung« ist bei Hölderlin die einer das praktische und theoretische Bewusstsein übersteigenden Anschauung. Vgl. MA 2019c, S. 385.

Dieser Brief wurde fast zwei Wochen vor dem Antwortbrief an Niethammer geschrieben. Man sieht in diesem Briefbeleg und auch im vorigen Brief an Schiller, dass Hölderlin schon in Nürtingen das Konzept »philosophischer Briefe« entworfen hatte. Darüber hinaus liegt Hölderlins Ausführung des Konzepts bereits am Anfang seiner Frankfurter Zeit bzw. vor dem Antwortbrief vom 24. Februar 1796 an Niethammer. Sehr ähnlich zu dem Gedanken im oben erwähnten Brief an Schiller und noch ausführlicher formulierte Hölderlin das Konzept »philosophischer Briefe« im Brief vom 24. Februar 1796 an Niethammer.

»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 Object, zwischen unserem Selbst und der Welt, ja auch zwischen Vernunft und Offenbarung, – theoretisch, in intellectualer Anschauung, ohne daß unsere praktische Vernunft zu Hilfe kommen müßte. Wir bedürfen dafür ästhetischen Sinn, und ich werde meine philosophischen Briefe ›Neue Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen‹ nennen. Auch werde ich darin von der Philosophie auf Poesie und Religion kommen.«

(MA 2019b, S. 614–15)

Hölderlin will ein philosophisches Prinzip begründen, welches die Trennung zwischen Denken und Leben zu erklären vermag. Dieses Prinzip kann aber weder aus theoretischer noch aus praktischer Vernunft hergeleitet werden, sondern ist nur in der Vereinigung der beiden, nämlich – wie er auch an Schiller schrieb – in der »intellectualern Anschauung« möglich. Wie im zweiten Teil des *Systemprogramms* ausführt, hält Hölderlin den »ästhetischen Sinn« für die Vereinigung der Gegensätze, wie z. B. dem von Subjekt und Objekt, dem von Ich und Welt, dem von Vernunft und Offenbarung sowie dem von Denken und Existieren, für notwendig. Dass Hölderlin als Titel seiner »philosophischen Briefen« – wie er Niethammer mitteilt – »Neue Briefe über die ästhetische Erziehung« wählen will, sollte so verstanden werden, dass er mehr eine Fortsetzung der ästhetischen Briefe Schillers als eine Kritik an ihnen zu schreiben vorhatte.<sup>31</sup>

Da Hölderlin im Sommer 1796 wegen der Kriegsunruhen in der Gegend von Frankfurt mit Hausherrin und Kindern abreist, ist nicht anzunehmen, dass er in diesem

---

<sup>31</sup>Vgl. dazu. Henrich 1992, S. 308–28.

Sommer ein philosophisches Fragment konzipierte.<sup>32</sup> Im Herbst arbeitete er an seinem Roman *Hyperion*, um dessen ersten Band anzufertigen und an den Verleger zu schicken. Ein Jahr nach dem Antwortbrief an Niethammer schreibt Hölderlin an Neuffer: »Ich dichte wenig und philosophire beinah gar nicht mehr« (MA 2019b, S. 649). Es ist daher anzunehmen, dass Hölderlins *Fragment* ein Zeugnis seiner intensiven Beschäftigung mit der Philosophie in seiner Tübinger, der Jenaer und dem Anfang der Frankfurter Zeit (etwa von 1792 bis zum Herbst 1796) ist. Der Umstand, dass Hegel erst im Januar 1797 die von Hölderlin vermittelte Stelle als Hofmeister in Frankfurt antritt, schließt aufgrund des bisherigen Aufbaus meiner Argumentation Hegels Präsenz bei der Niederschrift des *Fragments* aus.

Das *Fragment* ist in Briefform und lückenhaft überliefert. Aufgrund des unvollständigen Satzes am Anfang des Textes kann man spekulieren, dass es um den Beweis geht, dass die Rede von der Gottheit nicht vom »dienstbaren Gedächtniß«, sondern von Herzen sein müsse. Wie wird nun diese Gottheit aus dem Herzen hergeleitet?

»Weder aus sich selbst allein, noch einzig aus den Gegenständen, die ihn umgeben, kann der Mensch erfahren, daß der Mensch mehr als Maschinengang, daß ein Geist, ein Gott, ist in der Welt, aber wohl in der lebendigeren, über die Nothdurft erhabnen Beziehung, in der er stehet mit dem was ihn umgiebt.«  
(MA 2019b, S. 51)

Es geht hier in erster Linie um die menschliche Erfahrung des Göttlichen in der Welt, durch die der Mensch mit seiner Umgebung eine »lebendigere Beziehung« hat. Die durch das »lebendigere« adjektivierte Beziehung deutet uns den Gegensatz zum »Maschinengang«, welcher nach mechanischem Gesetze abläuft. Die Erfahrung des Göttlichen steht jedem Menschen offen, und insofern haben die Menschen eine gemeinschaftliche Gottheit, die es ihnen ermöglicht, sich über die Notwendigkeit der Vernunftgesetze und der mechanischen Gesetze zu erheben. Da jeder einzelne Mensch das Göttliche im eigenen Leben erfahren kann, kann er sich auch Erfahrungen anderer

<sup>32</sup>Im Sommer 1796 beginnt die Liebesaffäre zwischen der Hausherrin, Gontard, und Hölderlin. Diese Liebesbeziehung lässt Hölderlin sich von seinen philosophischen Beschäftigungen entfernen, und stattdessen begleitet sie ihn auf dem Weg seiner dichterischen Beschäftigungen. Dass Hölderlin das geplante Konzept der »philosophischen Briefen« nicht ausgeführt hat, zeigt nicht Hölderlins Inkompetenz bezüglich philosophischer Schriften, sondern es ist gerechtfertigt, anzunehmen, dass die Vollendung seines Romans *Hyperion* die poetische Ausarbeitung dieses philosophischen Konzepts Hölderlins ist.

Menschen vorstellen, das heißt sich in die Lage der anderen versetzen und das Leben der anderen zum eigenen machen.

»Aber auch in einem beschränkten Leben kann der Mensch unendlich Leben, und auch die beschränkte Vorstellung einer Gottheit, die aus seinem Leben für ihn hervorgeht, kann eine unendliche seyn.«  
(MA 2019b, S. 52)

Die Teilnahme an der Gemeinschaft beschränkt das Leben des Eigenen, jedoch ermöglicht sie dem Menschen, in seiner Erfahrung des endlichen Lebens »unendlich« zu sein. Die Beschränkung des eigenen Lebens heißt nicht Reduzierung der eigenen Freiheit, sondern daraus bildet sich das »harmonische Ganze der Vorstellungsarten«, in dem jede besondere Beziehung und jede besondere Vorstellungsart mitenthalten ist. Hieraus leitet Hölderlin die notwendige Beschränktheit der Freiheit ab. Aus diesem harmonischen Ganzen der Welt, das Hölderlin als einen höheren menschlichen Zusammenhang denn einen bloß mechanischen Zusammenhang der Welt versteht, sollten die moralische Gesetze hervorgehen.

Wenn sich dieser höhere menschliche Zusammenhang weder denken noch versinnlichen lässt, warum müssen sich dann die Menschen eine Idee oder ein Bild von ihrem Geschick machen? An dieser Stelle unterscheidet Hölderlin zwischen der Religiösität des höheren Zusammenhangs und der Positivität einer Religion:

»[...] daß der Mensch auch in so fern sich über die Noth erhebt, als er sich seines Geschicks erinnern, als er für sein Leben dankbar seyn kann und mag, daß er seinen durchgängigern Zusammenhang mit dem Elemente, in dem er sich regt, auch durchgängiger empfindet, daß er, indem er sich in seiner Wirksamkeit und den damit verbundenen Erfahrungen über die Noth erhebt, auch eine unendlichere, durchgängigere Befriedigung erfährt, als die Befriedigung der Nothdurft ist, [...]«  
(MA 2019b, S. 53)

Dass der Mensch »sich seines Geschick erinnern«, »für sein Leben dankbar« und sich mit dem Elemente empfinden kann, sind die wichtigen Kompositionen der Religiösität, durch die der Mensch sich über die Notsituation des Lebens erheben und die unendliche Befriedigung erfahren kann. Diese Erfahrung der unendlichen Befriedigung ist »ein Stillstand des wirklichen Lebens«, der »im Geiste erfolgt« und sich »wiederholt«.

Diese Wiederholung des wirklichen Lebens im Geiste ist die Erinnerung.<sup>33</sup> Weil die besondere Beziehung des Menschen zu seiner Welt in der Erfahrung des unendlichen Lebens wirklich ist, wiederholt sich dieses geistige Leben weder in Gedanken noch im Gedächtnis. Der bloße Gedanke kann »nur notwendigen Zusammenhang, nur die unverbrüchlichen, allgültigen, unentbehrlichen Gesetze des Lebens wiederholen« (MA 2019b, S. 53). Der »eigentümliche Charakter« dieser notwendigen Gesetze besteht darin, dass sie ohne besondere Beispiele eingesehen und bewiesen werden können, aber wenn sie aus ihrem eigentümlichen Gebiet hinaus über den »innigeren Zusammenhang des Lebens« zu denken sind, verleugnen sie ihre Eigentümlichkeit. Im Gegensatz zu diesen Gesetzen des notwendigen Zusammenhangs sind jene Gesetze des höheren, unendlichen Zusammenhangs nicht durch den Gedanken erschöpft. Als Beispiel jener Gesetze des unendlichen Zusammenhangs nimmt Hölderlin den Fall von Antigone in *Antigone* von Sophokles. Unter Berufung auf die ungeschriebenen göttlichen Gesetze begräbt Antigone ihren Bruder trotz öffentlichen Verbots. Diese göttlichen Gesetze können Hölderlin zufolge niemals abstrakt gedacht werden und sind mit der besonderen Welt, in der sie angewendet werden, »unendlich« verbunden. Sie sind die Bedingungen, jenen höheren Zusammenhang möglich zu machen. Die Existenz solcher Gesetze sieht Hölderlin im religiösen Verhältnis, welches in seiner Gegenwart zum Teil durch die »arrogante Moral«, zum Teil durch »eitle Etiquette« aus dem Leben der Menschen verdrängt wurde.

Hölderlins kritische Einstellung setzt sich hier einerseits mit Kants Moralphilosophie auseinander, in welcher das allgemeine moralische Gesetz *a priori* begründet wird, andererseits mit der gesamten Bewegung der Aufklärung, die in ihrem Fortschrittsglauben den Religionsaspekt des sozialen Lebens vernachlässigt. Er versucht hier, nicht den Prozess der Aufklärung als Bildungsprozess zu verleugnen, sondern den fehlenden Aspekt jenes Prozesses zu ergänzen, indem er die allgemeine göttliche Vorstellung, auf der die moralischen Normen aufgebaut werden sollen, als die Grundlage für eine harmonische Gesellschaft betont. Das ist Hölderlin zufolge die »höhere Aufklärung«. Im Zusammenhang mit dem *Fragment* ist eine Seite verschollen, auf der

---

<sup>33</sup>Auf dieser Stufe der Gedankenentwicklung hat Hölderlin die Einsicht in das Wesen der Dichtung als Erinnerung noch nicht erreicht. Erst in der Homburger Zeit wird der Vollzug der Erinnerung in der Sprache bzw. in der Kunst verkörpert. Vgl. Jamme 1983a, S. 166.

Hölderlin wohl die Unterscheidung zwischen dem rechtlichen, dem moralischen und dem religiösen Verhältnis ausgeführt haben dürfte, wenn man den nächsten Absatz, »Winke zur Fortsetzung«, als Resümee der vorigen Ausführungen liest.<sup>34</sup>

Bei der ganzen Thematik des *Fragments* geht um eine Auseinandersetzung mit dem mechanischen Weltbild und dem moralischen Menschenbild der Aufklärung. Hölderlin will die Zerrissenheit des Menschen zwischen moralischen und mechanisch-physischen Gesetzen durch die Ästhetik überwinden, indem er die volle Bestimmung des Menschen als in der Dichtkunst zu verwirklichen ansieht. Für diese Verwirklichung wird mit der Begründung der religiösen Verhältnisse als höherem, unendlichem Zusammenhang des Lebens argumentiert. Hölderlin hält ein solches unendliches, höheres Leben nicht nur innerhalb einer Gemeinschaft, sondern auch innerhalb mehrerer Religionsgemeinschaften für möglich. Für diese Ermöglichung soll laut Hölderlin die Dichtung eine übergreifende Rolle spielen, um zwischen den verschiedenen religiösen Diskursen einen höheren, harmonischen Zusammenhang herzustellen.<sup>35</sup>

Wenn Hölderlin in dem Absatz »Winke zur Fortsetzung« des *Fragments* die religiösen Verhältnisse weder als nur intellektuell noch als nur historisch, sondern als »intellektuell-historisch« bzw. »mythisch« bezeichnet, sieht er die Basis solcher religiösen Verhältnisse in der Dichtkunst. »So wäre alle Religion ihrem Wesen nach poetisch.« (MA 2019b, S. 57) In der Dichtung wird die menschliche Bestimmung mehr als in den aus der Notwendigkeit abgeleiteten moralischen Gesetzen erreicht, denn sie stellt zwischen dem Menschen und seiner Welt eine harmonische und lebendige Beziehung her, durch die der Mensch sich über den mechanischen Zusammenhang der Naturgesetze erhebt.

Der unendliche Zusammenhang ist in religiösen Verhältnissen aufbewahrt, die in sich einerseits intellektuelle Verhältnisse, andererseits historische Begebenheiten und Tatsachen mithilfe der Dichtung mythisch vereinigen. In Mythen sind ihrem Stoff nach »weder bloß Ideen oder Begriffe oder Charaktere, noch auch bloße Begebenheiten, Thatsachen, enthalten, auch nicht beedes getrennt, sondern in Einem, ...« (MA 2019b,

<sup>34</sup>Vgl. MA 2019c, S. 388.

<sup>35</sup>Es wäre zwar voreilig zu sagen, dass Hölderlin bereits eine Art Lösung der interreligiösen Diskurse der Moderne entworfen habe, aber wenn man an seine großen lyrischen Werke wie *Friedensfeier* und *Brod und Wein* denkt, in denen mythische Überlieferungen der Religionen in den Diskurs kommen, kann man wohl dahingehend spekulieren, dass Hölderlin den neuen mythischen Spielraum für die Menschheit universal denkt.

S. 56). Damit wird hier gesagt, dass mythische Dichtung die Vereinigung von Historie und Philosophie ist. Die drei Dichtungsarten – epische, dramatische und lyrische – sind hier drei verschiedene Darstellungsarten dieser Vereinigung von Philosophie (Idee, Begriff oder Charakter) und Historie (Begebenheiten und Tatsachen). Hölderlins Betrachtung der mythischen Vereinigung überwindet einerseits den von Aristoteles bekräftigten Unterschied von Dichtung und Historiografie, andererseits schließt sie sich an die Debatten der Historiografie und Geschichtsphilosophie der Aufklärung an. Für die wissenschaftlich orientierte, aufklärerische Historiografie hat die mythische Darstellung zugunsten der angeblichen Irrationalität keine Bedeutung. Der wichtige Aspekt dieses *Fragment*s ist daher nicht nur die Thematik des Religionsaspekts nachkantischer Philosophie, sondern auch die des historiografischen Gesichtspunkts, die auch in der Phase der Spätaufklärung präsent war.

Im oben erwähnten Brief an Niethammer schreibt Hölderlin, er werde »darin [in seinen *Neuen Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen*] von der Philosophie auf Poesie und Religion kommen« (MA 2019b, S. 615). Von da aus erkennen wir, dass Hölderlins ästhetische Philosophie, die in dem Postulat der Unterblichkeit – wie er an Schiller schreibt – die Überschneidung des Systems von Denken und Handeln sieht, mit der Poesie in die Religion einmündet. Nach diesem ästhetischen Ansatz der Philosophie kann das Absolute weder durch bloße Begriffe noch durch bloße Anschauungen erreicht, sondern nur in der Einheit der beiden bzw. in der Dichtung dargestellt werden. Diese den Begriff und die Anschauung vereinigende poetische Darstellungsart ist die »mythisch(e)« Art. Die mythische Art der Darstellung ist eben die intellektuell-historische Geschichtsdarstellung, die Hölderlin für die Volkserziehung für wesentlich hält.

## 5.2 Resümee

Trotz gewisser Strukturdifferenzen zwischen dem *Fragment* und dem *Systemprogramm* gibt es inhaltliche Zusammenhänge. Diese gedankliche Parallelität liegt in der Überwindung des Gegensatzes von theoretischer und praktischer Philosophie durch die Ästhetik. Die Texte sind insofern in Übereinstimmung, als die Dichtkunst zur Verwirk-

lichung dieser Ästhetik eine bedeutende Rolle spielen sollte, weil sie der Bildung der Menschheit dient. Diese bildenden Aspekte der Dichtung bereiten der Religion die Grundlage. Die Religion, deren metaphysische Begründung in beiden Fragmenten mit der Ethik zusammenfällt, ist die Basis einer herrschaftsfreien Gesellschaft, in der die einzelnen Individuen ihre Bestimmung als freie Wesen finden und das harmonische Ganze der Gesellschaft hergestellt werden kann. Damit zeigt sich die politische Dimension der beiden Texte.

Man fragt sich, warum Hölderlin seinen Plan philosophischer Briefe nicht ausgearbeitet hat. Eine mögliche Antwort darauf wäre, dass dies sich so verhält, weil er die Erfüllung der Aufgabe der Aufklärung als Bildungsprozess in der Dichtkunst als am ehesten erreichbar angesehen hat. Das heißt nicht, dass er die Philosophie aufgeben hätte. Vielmehr bedeutet es, dass er sein philosophisches Konzept poetisch ausgearbeitet und poetologisch begründet hat. Die Dichtung ist deswegen die Grundlage der Ästhetik, weil sie geschichtlich (historisch), intellektuell (philosophisch) und mythisch (religiös) ist. Hölderlin konzipiert diese Überlegungen in Hinblick auf die Volkserziehung und arbeitet sie poetisch aus. Zur Realisierung dieser beabsichtigten Volkserziehung sieht Hölderlin Geschichte, Philosophie und Religion als Mittel an, die durch das Medium der Dichtkunst auf den »Zeitgeist«<sup>36</sup> wirken sollen. Hölderlins Roman *Hyperion* und sein Trauerspiel-Projekt *Tod des Empedokles* sollten daher im Kontext der Bewegung der Aufklärung als seine Beiträge zur Volkserziehung gelesen werden.

---

<sup>36</sup>Herder verwendet den Begriff in seinen *Briefen zu Beförderung der Humanität* im geschichtsphilosophischen Sinne von bewegenden Kräften, die zu gesellschaftlichen Umbrüchen führen und wieder die Ordnung herstellen. Dieser Gedanke begleitet Hölderlin bei der Erklärung der revolutionären Notwendigkeit als Übergangsmoment der Geschichte. Hölderlins poetische Benennung des Begriffs »Zeitgeist« wird »Gott der Zeit«. Vgl. Hölderlins Ode *Zeitgeist*.

## 6 Hölderlins *Hyperion*

Hölderlins hymnische Begeisterung geht am Ende seiner Tübinger Zeit in die Romandarstellung über. Sein Plan, einen »griechischen Roman« zu schreiben, begleitet ihn in den nächsten Jahren. In diesen Jahren entwickelt Hölderlin die Konzeption seiner Vereinigungsphilosophie und findet seine Bestimmung als Dichter. Dass diese Fortschritte in Philosophie und Dichtung nicht linear verlaufen sind, zeigen die mehrfachen Umarbeitungen seines Romans *Hyperion*. Er arbeitet an diesem Roman von 1792 bis 1798 insgesamt sieben Jahre lang. Die Entstehungsorte der Vor- und Endfassungen des *Hyperion* folgen Hölderlins biografischen Stationen, die für seine Entwicklungen wichtig waren.

Die erste Fassung des *Hyperion* entstand 1792 in Tübingen und ist nicht erhalten. Die zweite Fassung, das sogenannte »Thalia-Fragment«, das 1794 in der von Schiller herausgegebenen Zeitschrift *Thalia* erschien, entstand in der Zeit von Herbst 1793 bis November 1794 in Waltershausen, wo Hölderlin als Hauslehrer bei der Familie Kalb arbeitete. Die Hausherrin Charlotte von Kalb, die mit Jenaer und Weimarer Intellektuellen bekannt und befreundet war, brachte Hölderlin in Kontakt mit Schiller und Herder, in deren Kreis er Wieland, Goethe und andere mehr kennenlernte. Im November 1794 siedelte Hölderlin von Waltershausen nach Jena über. Unter dem literarischen und philosophischen Einfluss insbesondere von Fichte und Schiller in Jena entstand 1795 die *metrische Fassung* und die wenig geänderte Fassung *Hyperions Jugend*, in der die Metrik wieder in Prosa aufgelöst wird. Die *vorletzte Fassung* entstand im Sommer 1795, wo Hölderlin Jena verließ und sich bis Dezember 1795 in Nürtingen im Haus seiner Mutter aufhielt. Die endgültige Fassung, deren erster Band 1797 erschien, gefolgt vom zweiten Band 1799, fertigte Hölderlin während seiner Zeit in Frankfurt an, wo er vom Dezember 1795 bis September 1798 bei der Familie Gontard

als Hauslehrer arbeitete. Die Motive und Stoffe, die Hölderlin aus diesen Jahren in seinen Roman aufgenommen hat und die er im Laufe der Entwicklungsstufen des Romans ständig weiter verarbeitete und neu konzipierte, sind: Revolution, Freiheit, Freundschaft, Krieg, Geschichte, Bildung und Liebe.

Dieses Kapitel untersucht Hölderlins Roman unter drei Gesichtspunkten: einem historischen, einem darstellerischen und einem geschichtsphilosophischen. Unter dem historischen Gesichtspunkt wird der realhistorische Bezug des *Hyperion* herausgestellt; unter dem darstellerischen Gesichtspunkt folgt die Analyse von Hölderlins Romandarstellung im Kontext der zeitgenössischen Erzähltheorie, und schließlich konzentriert sich der geschichtsphilosophische Gesichtspunkt auf die philosophische Gedankenentwicklung des Romans im Zusammenhang mit der aufklärerischen Geschichtsphilosophie.

## 6.1 Der historische Bezug des Romans

Der realhistorische Bezug des *Hyperion* ist in der bisherigen Forschung als Hölderlins Bezug auf das zeitgenössische Deutschland betrachtet worden. Doch wird dabei übersehen, wie wichtig der für die Handlung gewählte Schauplatz, das zeitgenössische Griechenland, als Bezugspunkt sein mag. Dabei stütze ich mich auf die Studien von Christoph Albrecht<sup>1</sup> und Jürgen Link<sup>2</sup>, deren Lesarten von Hölderlins Roman auf »Neugriechenland«, also auf das zeitgenössische Griechenland, das im Zuge der Französischen Revolution eine politische Erneuerung suchte, verweisen.

### 6.1.1 Hölderlins »griechischer« Romanplan

Hölderlins Bewunderung Griechenlands ist in den Stiftsjahren durch sein Studium der griechischen Literatur vergrößert und vertieft worden. Wie er sich über die aktuelle Situation in Griechenland informierte und warum er den griechischen Freiheitskampf

---

<sup>1</sup>Seine Studie analysiert die geopolitischen und geschichtsphilosophischen Details im *Hyperion*. Albrecht geht davon aus, dass Hölderlin in seinem Roman das in den 1790er Jahren im Zuge der Französischen Revolution aktualisierte Thema der Unabhängigkeit einer griechischen Republik spiegelt. Vgl. Albrecht 1998.

<sup>2</sup>Die von Link begründete These fügt dem Topos von Hölderlins Griechenland Neugriechenland hinzu. Damit erweitert er die in der Forschung fest etablierten Topoi von Deutschland, dem antiken Griechenland und Frankreich. Vgl. Link 2020.

als historischen Stoff aussuchte, ist hier zu fragen. Es wurde in der Forschung vermutet, dass der ursprüngliche Plan zum *Hyperion* durch die Bekanntschaft mit Griechen in Stuttgart zustande gekommen sei.<sup>3</sup> Hölderlin habe im Stuttgarter Freundeskreis einen Zugang zur griechischen Diaspora gehabt, der durch die Vermittlung Neuffers, dessen Mutter Griechin war, zustande gekommenen sei.<sup>4</sup> Seitdem Neuffer 1791 von Tübingen nach Stuttgart übergesiedelt war, besuchte Hölderlin ihn dort immer wieder und plante, nach dem Abschluss des Studiums selbst nach Stuttgart zu ziehen, wo er vorhatte, etwas zu der von Stäudlin geplanten Zeitschrift beizutragen. In Stuttgart bildete sich ein Kreis von Republikanern, dessen intellektueller Vater Stäudlin war. Hölderlin traf im Stuttgarter Kreis republikanisch gesinnte junge Leute, darunter Griechen, durch die er vermutlich über das nach der Französischen Revolution aktuell gewordene Thema griechischer Unabhängigkeitsbewegungen mehr erfahren hatte.<sup>5</sup>

Außer Neuffers Familie kannte Hölderlin noch zwei Griechen in Stuttgart. Der eine war der griechische Kaufmann Panagiotis Wergo, mit dem Hölderlin über Neuffers Familie befreundet war. Hölderlin schreibt in einem Brief an Neuffer: »Wergo wekte in mir das Andenken an meine kurzen Freuden neu auf. Ich hatte eine kindische Freude an dem lieben Griechen.« (MA 2019b, S. 483) Im »Athengespräch« beschreibt Diotima die gegenwärtigen Griechen, die trotz der fremden Herrschaft der Osmanen immer noch die Elemente ihrer alten Kultur weiter tragen, wie folgt: »[...] die andern guten kindischen Griechen, die mit einem lustigen Tanze und einem heiligen Märchen sich trösten über die schmäbliche Gewalt, die über ihnen lastet – [...]« (MA 2019a, S. 692). Diese Vorstellung könnte in Hölderlin durch Wergos Charakter und durch die Gespräche mit Neuffers Mutter geweckt worden sein. Der andere Grieche, mit dem Hölderlin im Stuttgarter Kreis verkehrt haben soll, war der griechische Revolutionsanhänger Demetri Nikolides, der 1794 nach Wien reiste und sich dort dem griechischen Freiheitskämpfer und Schriftsteller Rhigas Pheraios anschloss. Rhigas bereitete in der zweiten Hälfte der 1790er Jahre einen Aufstand vor, durch den mithilfe der Armee Napoleons eine neue griechische Republik gegründet werden sollte. Aber sein revolutionärer Plan scheiterte, er wurde in Triest verhaftet und vom österreichischen Kaiser

---

<sup>3</sup>Vgl. Wandel 1994; Albrecht 1998; Link 2020.

<sup>4</sup>Vgl. Link 2020, S. 60.

<sup>5</sup>Vgl. Link 2020, S. 64.

an den osmanischen Sultan ausgeliefert und mit seinen Mitstreitern, darunter Demetri, hingerichtet.<sup>6</sup> Dieser gescheiterte Plan des griechischen Revolutionärs fällt genau in die Zeit, in der Hölderlin mit seinem Projekt eines griechischen Romans begann.<sup>7</sup>

In der Hölderlin-Forschung besteht Einigkeit darüber, dass Hölderlins Idee, einen Roman zu schreiben, nach den Osterferien 1792 entstanden sei, als Hölderlin einige Zeit bei Neuffer in Stuttgart verbrachte. Der erste Beleg dafür, dass Hölderlin einen Roman plante, findet man in Magenaus Brief an Hölderlin im Juni 1792:

»Du willst Romanist werden. Thalia leite Dich sicher zwischen den Abgründen hin, die dem unerfahrenen Waller da drohen, laß auch mich ein Wörtlein reden, voran, daß ich deinen Entschluß billige. Von mir soll nächste Messe ein Werklein erscheinen, das heißt, »Wolf von Blankenhorn, u. Kunigunde von Sachsenheim. Eine altschwäbische Geschichte«. Auch ich habe gerungen, u. den Dämon in 16. Bogen gezwungen. Die Geschichte hat Wahrheit, aber auch Dichtung.«  
(MA 2019b, S. 485–486)

Diese Stelle des Briefes ist eine Antwort im Zusammenhang mit Hölderlins Romanplan, über den Hölderlin Magenaus geschrieben haben soll (der Brief ist nicht erhalten), worauf diese Stelle des Briefes antwortet. Dort, wo Magenaus zwei Mal »auch« verwendet, lässt sich die Vermutung anstellen, dass Hölderlins Romanplan sich auf einen historischen Stoff bezieht: Das erste »auch«, das Hölderlins Entscheidung für den Roman billigt, schließt sich an den nächsten Ausdruck an, wo Magenaus etwas über die Arbeit an seinem historischen Werk angibt. Und das zweite »auch«, womit der Satz beginnt, bringt Hölderlins Absicht zum Ausdruck, einen Roman zu schreiben, der sich Magenaus Vorhaben angleicht, die Menschheitsgeschichte poetisch darzustellen. Vor diesem Hintergrund lässt sich vermuten, dass es in Hölderlins ursprünglichem Romanplan um einen historischen Stoff ging.

Im Mai 1793 berichtet Hölderlin Neuffer, dass Stäudlin ihn in Tübingen besucht und Hölderlin ihm aus dem Fragment des *Hyperion* vorgelesen habe. Und im Brief vom Juli 1793 an Neuffer erklärt Hölderlin seinen Wechsel von der Hymnendichtung<sup>8</sup> zum Roman:

<sup>6</sup>Vgl. Link 2020, S. 63.

<sup>7</sup>Vgl. Albrecht 1998.

<sup>8</sup>Wir müssen in Hölderlins Tübinger Hymnen nicht nur die von Schillers Dichtung mächtig beeinflussten und von der Revolution begeisterten Hymnen auf die »Ideale der Menschheit« (vgl. Dilthey 1910, S. 358) sehen oder ihnen »das Konkrete und Reale überhöhende und verflüchtigende idealisch-abstrakte Emphase« (vgl. Schmidt 2019, S. 487) zusprechen. Wir müssen auch nach dem realhistorischen Bezug der Tübinger Hymnen fragen.

»Ich fand bald, daß meine Hymnen mir doch selten in dem Geschlechte, wo doch die Herzen schöner sind, ein Herz gewinnen werden, u. diß bestärkte mich in meinem Entwurfe eines griechischen Romans.«  
(MA 2019b, S. 499)

Es stellt sich nun die Frage, wie die hymnische Dichtung thematisch in den griechischen Roman übergeht. Wenn der Roman *Hyperion*, wie Albrecht und Link behaupten, die realhistorische Situation Neugriechenlands in den 1790er Jahren spiegelt, könnte es auch in Hölderlins Gedankenentwicklung in den Tübinger Hymnen einen Anschluss an die realhistorischen Lage des Landes Griechenland geben. Die Sehnsucht nach politischer Veränderung hin zu einer Republik in den Tübinger Hymnen sollte daher nicht nur als auf das zeitgenössische Deutschland oder das schwäbische Heimatland Hölderlins eingeschränkt gelesen werden, sondern sie kann auch auf Neugriechenland bezogen werden.

Wenn die Ideale der Menschheit, die als Motto der französischen Revolution vorangestellt wurden, realisiert werden sollten, stellt sich die Frage, warum Hölderlin Neugriechenland als Schauplatz seines Romans auswählte, nicht aber das Land, in dem die Revolution ausgebrochen war. Die Grundsätze der Französischen Revolution wurden von den französischen Revolutionären nicht neu erfunden, sondern sie basierten auf den Werten des Republikanismus im antiken Griechenland.<sup>9</sup> Daher wendet sich Hölderlin an Griechenland, auf dessen Boden sich die republikanische Staatsform mit ihren Werten bildete. *Hyperion*, der die Vortrefflichkeit Athens in dessen Kunst, Religion, Philosophie und Staatform sieht, kommt durch Diotima zu der Einsicht, dass diese Vortrefflichkeit durch die Künstler und durch den Bund von für die Freiheit gesonnener Geister in der Gegenwart wieder erweckt werden könne. »Aus der Wurzel der Menschheit sprosse die neue Welt!« (MA 2019a, S. 692). Dieser Wunsch gilt auch für Neugriechenland.

### 6.1.2 Romanhandlung

Auf das konkrete historische Geschehen in Griechenland wird im zweiten Band der endgültigen Fassung des *Hyperion* angespielt. Hier wird der Befreiungskampf der Griechen von der osmanischen Herrschaft 1770 thematisiert, bei dem Russland auf der

---

<sup>9</sup>Vgl. Bertaux 1969.

Seite der Griechen kämpfte. Der Aufstand der Griechen wurde durch angeworbene Albaner unterdrückt. Hölderlin las über diese historische Situation von 1770 in Griechenland in Reiseberichten.<sup>10</sup> Diese Reiseberichte, die Hölderlin zur Beschreibung der griechischen Landschaft und zur Kenntnis des griechischen Aufstandes im Jahr 1770 verhalfen, waren Richard Chandlers *Travels in Asia Minor and Greece or An Account of a Tour, Made at the Expense of the Society of Dilettanti* (1775/76), dessen anonyme deutsche Übersetzungen<sup>11</sup> Hölderlin las, der Reisebericht Choiseul-Gouffiers *Voyage pittoresque de la Grèce* (1782), den Hölderlin in der deutschen Übersetzung von Heinrich August Ottokar Reichard<sup>12</sup> benutzte, und schließlich der historisch-fiktive Roman *Reise des jungen Anarchasis durch Griechenland, vier hundert Jahre vor der gewöhnlichen Zeitrechnung* (1789) von Jean-Jacques Barthélemy, der für Hölderlins geografische Kenntnis von Neugriechenland bedeutend war.<sup>13</sup> Reichards Übersetzung weicht vom französischen Original ab und stellt die Griechen moralisch abwertend dar. Wahrscheinlich hatte Hölderlin keinen Zugang zum Original, und daher las er Choiseuls Bericht in Reichards Übersetzung und nahm dessen verfälschte Darstellungen über die neuen Griechen in seinen Roman auf.<sup>14</sup>

Die Handlung des Romans beginnt mit der Erzählung des Romanhelden Hyperion von seinen Jugenderfahrungen, seiner Neigung, Freundschaft und Liebe. Adressat ist sein deutscher Freund Bellarmin. Die drei Aspekte seiner Erfahrungen aus der Jugendzeit enthüllen Hyperions labyrinthischen Weg, auf dem er vom Jugendlichen zum Manne reift. Unter dem Einfluss seines Lehrers Adamas, mit dem Hyperion die griechische Welt bereist, vergrößert sich die Neigung des jungen Mannes zur alten, schönen Welt Griechenlands. Nachdem Adamas seine Reise durch Griechenland

<sup>10</sup>Vgl. Beißner 1954.

<sup>11</sup>Der erste Band: *Reisen in Kleinasien unternommen auf Kosten der Gesellschaft der Dilettanti und beschrieben von Richard Chandler* (1776); der zweite Band: *Reisen in Griechenland* (1777).

<sup>12</sup>*Reise des Grafen von Choiseul-Gouffier durch Griechenland. Aus dem Französischen übersezt [von Heinrich August Ottokar Reichard]. Mit Kupfern und Karten. Band 1, Heft 1–2 [mehr nicht ersch.] - Gotha: bey Karl Wilhelm Ettinger 1780–1782.*

<sup>13</sup>Der französische Geograph Barbié du Bocage entwarf einen Atlas zum *Anarchasis*, der den Schauplatz des antiken Griechenland nach den Kriterien der Aufklärungshistorie kartographisch darstellte. In der Aufklärungshistorie kam bereits das Bedürfnis zustande, eine genaue Erfassung des Erdraums als Medium zum Verständnis der Weltgeschichte zu sehen. Nach diesem Bedürfnis trat die Kartographie als wichtiger Rahmen für die zeitlichen und räumlichen Gegenstände der Historie auf. Die Karte als Rahmen der Historie zu betrachten begann in Frankreich bereits mit Turgot und d'Alembert und in Deutschland mit Schlözer und mit anderen Göttinger Historikern. Vgl. Albrecht 1998, S. 163.

<sup>14</sup>Vgl. Link 2020, S. 25.

abgeschlossen hat, führt es ihn weiter nach Kleinasien. Hyperion kehrt nach Smyrna zurück, wo er sich um der Bildung willen aufhält, und lebt dort in der Einsamkeit seiner Gedanken über die verlorene, schöne Welt Griechenlands. Bald lernt er Alabanda kennen und schließt sich ihm als Freund an. Beide stimmen darin überein, dass die alte, schöne Welt Griechenlands durch die Veränderung des bestehenden politischen Systems wiederhergestellt werden könne. Für Hyperion soll diese Veränderung mit der Gründung einer neuen Religion verwirklicht werden, die aus der Liebe des Menschen hervorgehen soll, für Alabanda aber primär durch die Tat. Hier liegt denn auch die Unterschiedlichkeit der beiden Freunde, und an diesem Gegensatz zerbricht letztlich auch die Freundschaft.

Hyperion verlässt Smyrna, nachdem er sich von Alabanda getrennt hat, und kehrt auf seine Heimatinsel Tina zurück. Dort findet er aber keine geistige Ruhe. Er siedelt auf die Ajax-Insel Salamis über, wo er eine Hütte für sich baut und mit den vergangenen Geschichten der Insel in seinen Träumen von der alten Welt weiterlebt. Es erreicht ihn sodann die Einladung eines Bekannten aus Klaurea, ihn zu besuchen. Dort trifft ihn die Liebe zu Diotima. Diese Liebe hilft Hyperion, seine Künstlernatur zu finden und zu erkennen. Diotima erweckt in ihm den Gedanken, dass die schöne Welt des alten Griechenland durch die geistige Erziehung des Volkes wiederhergestellt werden könne. Sie fordert Hyperion auf, sich geistig zu bilden, um der Erzieher seines Volkes zu werden. In Diotimas Nähe besänftigt sich Hyperions Verzweiflung über die Diskrepanz zwischen dem alten und dem neuen Griechenland. In Diotimas Liebe sieht Hyperion die Verjüngung Griechenlands und hält es für möglich, gemäß ihrem Wesen das neue Griechenland zu erbauen. Mit dieser Hoffnung endet der erste Band des Romans.

Gleich am Anfang des zweiten Bandes gibt der Autor in einer Fußnote das Jahr 1770 an, in dem die Handlung des Romans spielt. Die historische Tatsache, dass der von Russen unterstützte Aufstand gegen die osmanische Herrschaft in Griechenland 1770 stattgefunden hat, nimmt der Autor nun in seinen Roman auf. Hyperion erhält einen Brief von Alabanda, in dem dieser ihn dazu aufruft, an der Befreiungsbewegung der Griechen gegen die osmanischen Herrschaft teilzunehmen. Alabandas Appell an Hyperion lautet, dass man, wenn man sich nach einer neuen, besseren Welt sehnt,

nicht nur davon träumen, sondern auch dafür handeln müsse. Trotz Diotimas Abraten, sich auf die Gewalt des Krieges einzulassen, rechtfertigt Hyperion mit Hinblick auf den zukünftigen freien Staat Griechenlands seine Teilnahme und bricht in den Ort auf, wo Alabanda weilt, um mit ihm in den Krieg zu ziehen.

Der Aufstand der Griechen gegen die Osmanen scheitert, und Hyperion wird verwundet. Nach der Entlassung aus dem Kriegsdienst der russischen Flotte trennt sich sein Freund Alabanda von Hyperion, um seinen eigenen Weg zu suchen. Bald darauf erreicht Hyperion aus Kalaurea die Nachricht vom Tode Diotimas. Verzweifelt wandert er aus Griechenland über Sizilien nach Deutschland aus, um sich im Geiste zu bilden, wie Diotima es von ihm gefordert hat. Aber er findet dort nicht, was er sucht, sondern wird von der Kleingeistigkeit der Deutschen enttäuscht. Schließlich kehrt er zurück nach Griechenland und lebt als Eremit in der Natur.

Hölderlins Roman spielt in einem großen geografischen Raum, in dem in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts Konflikte um machtpolitische Interessen ausgetragen wurden.<sup>15</sup> Das Russland von Katharina II. erweiterte seine Grenze nach Süden bis zum Mittelmeer, wo das osmanische Reich die östliche Seite des Mittelmeers kontrollierte. Im Krieg zwischen Russland und dem Osmanischen Reich (1768–1784) rief Katharina II. die Griechen zum Befreiungskampf gegen die Osmanen auf, der bald darauf von den Albanern niedergeschlagen wurde. Auf den Meerhandelsweg waren nicht nur Interessen Russlands, sondern auch Frankreichs und Großbritanniens gerichtet, weil das osmanische Reich in dieser Zeit militärisch und organisatorisch den europäischen Mächten unterlegen war. Napoleons Italienfeldzug, bei dem er seinen Eroberungskrieg als Befreiung Griechenlands von fremder Herrschaft rechtfertigte, endete aus geopolitischem Interesse nicht in Griechenland, sondern in Ägypten. Damit war das Versprechen der Franzosen zunichte, dass sie den republikanisch gesinnten Völkern zu Hilfe kämen. Indem der österreichische Kaiser den griechischen Revolutionsführer Rhigas Pherraios und seine Mitstreiter an den Sultan der Osmanen auslieferte, bemühte er sich um ein besseres Verhältnis zu demselben, um seine neuen Besitzzonen im Südosten ruhig zu halten.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup>Vgl. Albrecht 1998, S. 87–132.

<sup>16</sup>Auf dem Rastatter Kongress schlossen Österreich und Frankreich am 17./18. Oktober 1797 Frieden. Danach bekam Frankreich von Österreich die südlichen Niederlande, und Österreich erhielt von der Französischen Republik die venezianische Terra ferma, Istrien, Dalmatien und die venezianischen

Hölderlin sandte das erste Fragment von *Hyperion* Stäudlin zur Beurteilung zu. Stäudlin antwortete darauf, dass er in das Werk etwas über den »Geist der Zeit« an versteckten Stellen einschalten sollte. Aus dieser Anmerkung kann man vermuten, dass das ursprüngliche Fragment die Unabhängigkeitsbewegung von Griechendland thematisiert. Obwohl der Roman um die Zeit der Befreiungsbewegung der Griechen von 1770 spielt, bezieht er sich auf die zeitgenössische Lage Griechenlands nach der Französischen Revolution. Hölderlin, der im Stuttgarter Kreis mit revolutionären Republikanern, darunter auch Griechen, verkehrte, nahm dieses tagesaktuelle Thema der Unabhängigkeit von Griechenland bewusst in sein Werk auf. Mit den historischen Ereignissen des Jahres 1770 vergegenwärtigte er die griechische republikanische Gesinnung, den alten, freien Staat der Griechen zu verjüngen. Damit versuchte er zu zeigen, dass sich die europäischen Staaten in der Folge der Französischen Revolution generell zu Republiken entwickeln sollen. Das war der »Geist der Zeit«, auf den sich Stäudlins Bemerkung bezogen hatte.

## 6.2 Die Erzählstruktur des Romans

Im Anschluss an den vorigen Teil meiner Arbeit, in dem das Verhältnis von pragmatischer Geschichtsschreibung und zeitgenössischer Romantheorie behandelt wurde, wird im Folgenden die Erzählstruktur des *Hyperion* im Kontext der zeitgenössischen Darstellungstheorie untersucht. Es wurde bereits gezeigt, dass der Versuch, aufklärerische Geschichtsschreibung mithilfe der Romantheorie als historische Wahrheit darzustellen, zur Verpflichtung auf den philosophischen Wirklichkeitsbegriff der Aufklärung führte, wodurch der Geschichtsdarstellung ihre Narrativität entzogen wurde. Als die deutschen literarischen Zeitgenossen in der Phase der Spätaufklärung im Gefolge der idealistischen Philosophie und Ästhetik das Kausaldenken der Aufklärungshistorie absetzten, blieb die pragmatische und reflektierende Romandarstellung am Rande des ästhetischen Interesses.<sup>17</sup>

Herders Rezeption von Spinoza, von dem er den Substanzbegriff übernimmt, verbin-

---

Adriainseln, ausgenommen Korfu, Zante, St. Maurus und Cerigo (vgl. Albrecht 1998, S. 129–30). Rhigas Plan, eine griechische Republik zu gründen, betraf geografisch die neuen Besitzzonen Österreichs.

<sup>17</sup>Vgl. Hahl 1971, S. 88.

det sich mit dem Begriff der Freiheit, der von den idealistischen Philosophen konzipiert und als dessen Verwirklichung die Kunst angesehen wurde. Wenn laut Spinoza die Substanz, welche »für sich besteht, die Ursache ihres Daseins in sich selbst hat« und die anderen Dinge die Modifikationen derselben sind, kann dieses immanente Prinzip der Substanz auf das Wesen der freien Menschen übertragen werden, das keinem äußeren Zweck und Gesetz unterworfen ist und seiner eigenen Bestimmung folgt.<sup>18</sup> Mit diesem ontologischen Prinzip Spinozas verwirft Herder das bloß mit Kausaldenken erklärend vorgehende mechanistische Weltbild der Aufklärung. Er glaubt nicht an den aus der menschlichen Vernunft herzuleitenden geschichtlichen Fortschritt, sondern an die Vernunft des göttlichen Plans, die ihm zufolge die Weltgeschichte lenkt. Die Weltgeschichte als Ganze besteht nach Herder aus mannigfaltigen einzelnen Teilgeschichten, die wiederum das Ganze ermöglichen, wobei aber jeder einzelne Teil für sich steht. Zur Darstellung einer solchen Weltgeschichte trat die Epostheorie hinzu, zu deren Konzeption Herder erstmals in seiner Schrift *Auch eine Philosophie der Geschichte* (1774) einen Beitrag geleistet hatte.

Im antithetischen Bezug zur Romantheorie der Aufklärung steht nun die Homerdeutung für die Grundlage der Epostheorie, an der Klassiker, Romantiker und idealistische Philosophen sich mit gleichem Interesse beteiligten.<sup>19</sup> Homers Epen wurden dahingehend neu gedeutet, dass sie aus in sich abgeschlossenen Gesängen bestehen, die das Ganze der Handlung bilden, wobei gleichzeitig jeder Gesang ein selbstständiger Teil des Ganzen sei.<sup>20</sup>

Die Aufgabe dieses Kapitels ist es, herauszustellen, inwiefern sich die Erzählstruktur, die sich im Verlauf der Romanhandlung explizieren wird, an die zeitgenössische Epostheorie der Darstellung anlehnt oder sich davon unterscheidet. Die geistesgeschichtliche Interpretation des *Hyperion* von Lawrence Ryan, die seit den 1970er Jahren in der Forschung paradigmatisch geworden ist, greift für die Erzählstruktur des Romans einen wesentlichen Aspekt für die Entwicklung desselben auf.<sup>21</sup> Ryan ordnet *Hyperion* dem epischen Roman zu, da die Erzählperspektive außerhalb des dargestell-

---

<sup>18</sup>Vgl. Hahl 1971, S. 94.

<sup>19</sup>Vgl. Hahl 1971, S. 94.

<sup>20</sup>Vgl. Hahl 1971, S. 102.

<sup>21</sup>Vgl. Ryan 1965.

ten Geschehens liegt. Unter dem Begriff der »exzentrischen Bahn«<sup>22</sup> versteht Ryan das wesentliche Merkmal der Lebensbahn des Menschen, auf der dieser sich im Verlauf der Entwicklung vom Zentrum entfernt und wieder zu ihm zurückfindet. In dieser Selbstzentrierung des Individuums sieht Ryan die Erzählstruktur des Romans begründet.

Obwohl der erzählende *Hyperion* dem allwissenden Erzähler der Epen Homers ähnelt, bleibt die Objektivität der Erzählperspektive, in der der Erzähler nicht persönlich mit eigenen Gedanken und Gefühlen in Erscheinung tritt, bei *Hyperion* nicht rein. An manchen Stellen, an denen *Hyperion* etwas von seiner Vergangenheit in Erinnerung bringt, wird der gegenwärtige Gemütszustand des Erzählers berührt. Während Homer die Geschichte von den vergangenen Ereignissen, an denen das poetische Subjekt nicht persönlich teilnimmt, darstellt, erzählt *Hyperion* von seiner eigenen Geschichte, die er in einem bestimmten Zeitkontinuum durchlaufen hat. Da die Objektivität des Erzählten nicht ganz unabhängig von der Subjektivität des Erzählers dargestellt wird, deutet Jürgen Link die Erzählstruktur des Romans als eine Synthese von der Distanzlosigkeit des bürgerlichen Romans, bei dem der Briefeschreiber aus dem Augenblick schreibt, und der absoluten Distanz des homerischen allwissenden Erzählers, wo der Erzähler vom Ende des Geschehens her mit einem Überblick über das Ganze schreibt.<sup>23</sup> Hölderlin hat zur Struktur seines Romans nirgendwo etwas notiert. Was er von seinem Romanplan Neuffer mitteilt, ist, dass er durch diesen Roman »im Reiche der Poesie« eine »terra incognita« entdecken will.

Die epische Erzählstruktur des Romans, für die Ryans Interpretation in der Forschung paradigmatisch geworden ist, wird auf drei Bewusstseinssebenen des Romanhelden *Hyperion* explizit: der des Handelns, der des Erzählens von vollzogenen

<sup>22</sup>Zur Übertragung der astronomischen Bedeutung auf die Struktur des *Hyperion* vgl. Schadewaldt 1952; Binder 1955. Binders Studie folgend konstruierte Ryan die Erzählstruktur des *Hyperion* exzentrisch. Vgl. Ryan 1965. – Während Ryan zwischen den Verwendungen der »exzentrischen Bahn« im *Thalia-Fragment* und in der *Vorrede* der vorletzten Fassung keinen Unterschied sieht, deutet Margarethe Wegenast einen konzeptionellen Unterschied zwischen beiden an. Bei Ryan bedeutet Exzentrizität eine determinierte Bahn ins Zentrum, aus dem die Bewegung herauskommt und zu dem sie am Ende zurückkehrt. Wegenast deutet aber die Bahn des Exzentrischen in der *Vorrede* der vorletzten Fassung als Determination. Vgl. Wegenast 1990, S. 98. – Alexander Honold sieht die Erörterungen der »exzentrischen Bahn« bei Binder und Ryan als unbefriedigend an, weil sie Hölderlins Realbezug auf astronomische Zeiten vernachlässigte und den Begriff des »Exzentrischen« bei Hölderlin bloß als eine Denkfigur behandle. Vgl. Honold 2004.

<sup>23</sup>Link 1970, S. 160.

Handlungen und schließlich der allgemeinen Reflexion, die durch das Erzählen gewonnen wird.<sup>24</sup> Der Roman beginnt mit der gegenwärtigen Situation des Romanhelden; auf einer zweiten Ebene ruft der Held das Vergangene ins Gedächtnis; und schließlich verfasst der Held diese Vergegenwärtigung des Vergangenen in Briefen an seinen Freund Bellarmin. Damit wendet sich das poetische Subjekt nicht an sich selbst, sondern an die zweite Person – und im weiteren Sinne an das Publikum. Aus der Wechselwirkung zwischen dem Vergangenen und seiner Vergegenwärtigung gewinnt der Erzähler seine Zukunftsorientierung, die zu Beginn des Erzählens noch nicht vorhanden. Zur paradigmatischen Erzählstruktur des Romans füge ich hier nichts Neues hinzu. Worauf ich in Zusammenhang mit der Erzählstruktur näher eingehen möchte, ist die dritte Ebene der Versprachlichung, die ich mit Hölderlins Überlegungen zur poetischen Sprache aus einem seiner wenig später verfassten poetologischen Entwürfe in Verbindung bringen möchte.

Die Funktion der poetischen Sprache erörtert Hölderlin in dem poetologischen Entwurf *Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig...*. Darin fasst er den Bildungsweg des Menschen als mit der poetischen Sprache analog auf. Dem menschliche Bildungstrieb zu folgen und den Geist vom einfältigen Zustand zum höchsten zu bilden,<sup>25</sup> ist Hölderlin zufolge auf dem Weg der Poesie möglich, weil die poetische Sprache die durch die Versuche des Erkennens in Dissonanz geratene, unreflektierte, ursprüngliche Empfindung und die ursprüngliche Einheit des Lebens wiederherzustellen vermag. Die Poesie, die durch das Erinnern einen geistigen Akt leistet, ist ein Erkenntnisakt, aber sie bleibt nicht nur auf den Erkenntnisbereich beschränkt, sondern sie stellt durch ihren schöpferischen Akt der Sprache eine neue Wirklichkeit und ein neues Leben dar.

»[...] sie [die Sprache N. D.] giebt dem Herzen alles wieder, was sie ihm nahm, sie ist belebende Kunst, wie sie zuvor vergeistigende Kunst war, und mit einem Zauberschlage um den andern ruft sie das verlorene Leben schöner hervor, bis es

<sup>24</sup>Den entscheidenden Punkt zur Erkenntnisform des Romans gibt Wolfgang Binder an. Ihm zufolge ist die Romanstruktur ein dreigeschichtetes Gefüge: Hyperions Erlebnisse, die Erzählung dieser Erlebnisse und schließlich die allgemeinen Reflexionen, die durch die Mitteilung der Erlebnisse gewonnen werden. Jedes Faktum hat daher eine Gestalt des Bewusstseins: Die erste wäre das unmittelbare Bewusstsein, die zweite das Bewusstsein eines Bewusstseins und schließlich die allgemeine Reflexion. Dies sind Bewusstseinsgestalten, wie sie analog in Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1807) zu finden sind. Vgl. Binder 1966.

<sup>25</sup>In der Vorrede des *Thalia-Fragments* wurde bereits der Gedanke des Bildungstriebes in dieser Weise aufgefasst.

wieder so ganz sich fühlt, wie es sich ursprünglich fühlte.«  
(MA 2019b, S. 97)

Aus dieser Bestimmung der Poesie, die Hölderlin als Bildungsweg des Menschen ansieht, kann Hyperions Dichterbestimmung hergeleitet werden. Dass das Schreiben der Briefe durch die Erinnerung von Vergangenen verwirklicht wird, zeigt sich in seiner poetischen Sprache, die ihn am Ende aus dem Umherirren seines Geistes herausbringt und es ihm ermöglicht, sich selbst als Dichter zu erkennen. Hyperions Gegenwart, über die in den ersten zwei Briefen berichtet wird, ist der Anfangspunkt des poetischen Ich, wo dieses durch das Erinnern im Vergangenen versinkt. Der letzte Brief mündet in die jetzige Gegenwart Hyperions ein, aber hier unterscheidet sich die Stimmung des aktuellen Erzählspekts vom anfänglichen Erzählspekts, das in den ersten zwei Briefen von seiner gegenwärtigen Lage schrieb, dadurch, dass sich jenes im Einklang mit dem Leben, der Natur und seiner Umgebung befindet, dieses aber an dem Verlust der Geliebten, des Freundes, der Natur und der Welt noch leidet. Während das anfängliche Subjekt an der Zerissenheit seines Lebens leidet, gewinnt das die Erzählung beendende Subjekt durch seinen poetischen Sprechakt, bzw. durch Schreiben und Erzählen, eine neue Wirklichkeit für sich. Diese zweite Wirklichkeit, die mithilfe der poetischen Sprache, nämlich durch das Schreiben der Briefe, aufgezeigt werden sollte, entsprach wohl Hölderlins Konzept des Romans, welches aus seiner siebenjährigen Beschäftigung hervorgegangen ist.

Hölderlin steht mit seinem Roman in den folgenden Aspekten im von Herder eröffneten Feld der poetischen Geschichtsschreibung. Aus Herders Kritik am Rationalismus der Aufklärung, die er in seiner Schrift *Auch eine Philosophie der Geschichte* dargelegt hat, geht das Konzept der poetischen Darstellung der Geschichte als Gegenbild zur pragmatischen Geschichtsschreibung der Aufklärung hervor. Herders Ansatz, die Sprachdarstellung als Vermittlung von Sinnlichkeit und Vernunft anzusehen, lässt den Erzählcharakter der Geschichte deutlich werden. Aufgrund ihres sprachlichen Charakters wird die Geschichte mit der Grundlage der Erkenntnis verknüpft. Diese zwei Beobachtungen Herders manifestieren sich in Hölderlins Romandarbteilung, die einerseits durch die in einem epischen Aufbau strukturierte Geschichte eines Individuums eine Geschichte innerhalb der Weltgeschichte darstellt und andererseits

den Dualismus von Verstand und Empfindung sowie Geist und Leben durch die poetische Sprache überwindet. Außerdem steht hier auch Spinozas Substanzbegriff im Hintergrund, den Herder im Verhältnis von Einheit und Mannigfaltigkeit auf die Geschichtsdarstellung übertragen hat und der bei Hölderlin als Vermittlung zwischen Einzel- und Weltgeschichte fungiert. In Bezug auf den letzten Punkt bringt Hölderlin das Verhältnis der individuellen Geschichte zur Weltgeschichte durch die vielfältigen Beziehungen eines Individuums zur Darstellung.

## 6.3 Die geschichtsphilosophische Dimension des Romans

Die geschichtsphilosophischen Überlegungen im Rahmen des Romankonzepts gehen auf die Vorbilder Hölderlins zurück, die sich mit dem Fortschrittsprinzip der Aufklärungsgeschichte auseinandergesetzt haben. In Frankreich machte Rousseau als Erster darauf aufmerksam, dass die am Fortschritt des Wissens orientierte Gesellschaftsentwicklung keine Garantie für moralisch bessere Gesellschaft ist. In Deutschland hat Herder diese Beobachtung Rousseaus aufgegriffen und in seinen Schriften weiterentwickelt. Kant hat Rousseaus negative Beurteilung des Fortschrittsdenkens als notwendiges Element des geschichtlichen Werdens in sein geschichtsphilosophisches Denken mit aufgenommen. Während Herder die Aufgabe des Aufklärungsprozesses der Ästhetik bzw. durch der Poesie zuwies, betonte Kant die Seite der gesetzgebenden Vernunft, die den Menschen zu einem vernünftigen Handeln führen sollte. Der junge Schiller, der in den 1780er Jahren zwischen Kant und Herder schwankte, trat zuletzt auf die Seite Kants, als er 1789 mit seiner von Kants Geschichtsphilosophie geprägten Antrittsvorlesung an der Universität Jena Professor der Philosophie wurde.

Hölderlins Tübinger Geschichtskonzeption in seinen Hymnen ist nicht nur durch Schiller, Kant und Rousseau, sondern auch durch Herder stark geprägt.<sup>26</sup> Ulrich Gaier nimmt an, dass Hölderlin im Tübinger Kreis mit Hegel Herders *Ideen zur Philosophie*

---

<sup>26</sup>Gaier weist anhand von Belegen den Einfluss Herders auf Hölderlin in den Tübinger Jahren nach. Vgl. Gaier 1993, S. 14–78.

der *Geschichte der Bildung der Menschheit*<sup>27</sup> gelesen habe.<sup>28</sup> Herders *Briefe zu Beförderung der Humanität* (1793), in denen die Funktion der Dichtung für die »Humanität« und die Konzeption einer »unsichtbaren Kirche« für die Gesellschaft der staatsübergreifenden Menschheit vorgestellt wurden, haben ihm zufolge Hölderlin dazu angeregt, sein *Hyperion*-Projekt an die Humanitätsidee Herders anzuknüpfen.<sup>29</sup> Nach Herders Ansicht sind Poesie, Philosophie und Geschichte die drei Lichter, die die Menschen »über jedes Vorurteil von Staatsverfassung, angeborener Religion, Rang und Ständen erheben.«<sup>30</sup> Von Gaiers These ausgehend, die Hölderlins *Hyperion*-Projekt in einer mit Herder auf der Humanitätsidee gegründeten Geschichtsphilosophie verwurzelt sieht, wird in diesem Kapitel in zwei Schritten die geschichtsphilosophische Dimension des *Hyperion* ausgeführt: Im ersten Schritt wird der philosophische Hintergrund der Vorfassungen herausgestellt und im zweiten Schritt wird das »Athengespräch« der endgültigen Fassung als historisches Modell der Geschichtsphilosophie Hölderlins ausgelegt.

### 6.3.1 Philosophischer Hintergrund

Aus den Korrespondenzen in der Waltershausener Zeit lässt sich erkennen, dass Hölderlin sich mit Kant, Schiller, Herder, Platon und auch mit Fichte beschäftigte. Infolgedessen wird der Tübinger Plan des *Hyperion* umgearbeitet. In der Vorrede des in Waltershausen entstandenen *Thalia-Fragments* beschreibt Hölderlin die zwei Bildungsideale bzw. die Einfalt und die Vollendung des Individuums.<sup>31</sup> Der Mensch

<sup>27</sup>Im Anschluss an seine geschichtsphilosophischen Überlegungen in *Auch eine Philosophie der Geschichte* (1774) führt Herder hier seine Geschichtsphilosophie umfassend aus. Die Abhandlung erschien 1784, 1785, 1787 und 1791 in vier Bänden.

<sup>28</sup>Obwohl in den erhaltenen Briefen Hölderlins Herders Name im Zusammenhang mit den Lektüren nicht so oft wie der Kants Erwähnung findet, lässt sich anhand der Briefstellen vermuten, dass Hölderlin schon seit seinen Tübinger Jahren mit Herders Schriften vertraut war. Da in der damaligen Zeit Kant großen philosophischen Ruhm genoss, konnte Herder als Kritiker der Erkenntnistheorie Kants kaum Aufmerksamkeit in der akademischen Philosophie erzielen. Hölderlin schreibt im Januar 1795 aus Jena an Hegel über sein persönliches Treffen mit Herder: »Herder war auch herzlich, ergriff die Hand, zeigte aber schon mer den Weltman; sprach oft ganz allegorisch wie auch du ihn kennst [...]« (MA 2019b, S. 568). Außerdem war Hölderlins Vertrauter im Stift, der Repetent Conz, ein Verehrer von Herder. Vgl. Böhm 1928, S. 34–35.

<sup>29</sup>Vgl. Gaier 1993, S. 72.

<sup>30</sup>Herder 1883, S. 162.

<sup>31</sup>In der Forschung wird die *Thalia-Vorrede* für das Verständnis des ganzen Romans im Zusammenhang mit Hölderlins philosophischer Entwicklung oft diskutiert. D. Henrich nimmt an, dass Hölderlin bereits in Waltershausen Fichtes *Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über die Wissenschaft* (erschien

als Individuum und als Gattung im Allgemeinen läuft in der »exzentrischen Bahn« von der Einfalt zur Vollendung. Die Entfaltung des Geistes als Bildungs- und zugleich Geschichtsgang entwirft Hölderlin hier, wie in den Tübinger Hymnen, nach triadischem Schema, in welchem die ursprüngliche Einheit des Geistes sich aus sich heraus spaltet und am Ende sich in der höchsten Bildung wieder realisiert. Die Auffassung des Bildungstriebes als von der Einfalt zur höchsten Bildung sich entfaltend ist hier noch in der Perspektive der Geschichte dem linear-fortschrittlichen Geschichtsdenken der Aufklärung verhaftet.<sup>32</sup>

Schillers Schrift *Über Anmuth und Würde* (1793) liest Hölderlin in Waltershausen und plant, einen Kommentar zu Platons *Phaidros* zu schreiben, in dem er Schillers Ästhetik durch die Vermittlung von Kants und Platons Ästhetik überbieten will. (Vgl. MA 2019b, S. 551) Schiller, so Hölderlin, habe in seiner Ästhetik »doch auch einen Schritt weniger über die Kantische Gränzlinie gewagt [...], als er nach meiner Meinung hätte wagen sollen« (MA 2019b, S. 551). Schiller hatte hier versucht, den Kantischen Dualismus von Pflicht und Neigung ästhetisch zu überbrücken in der Annahme, dass die sinnlich-vernünftige Doppelnatur des Menschen in sich eine harmonische Synthese herzustellen vermag. Obwohl diese Schrift nicht historiografisch oder geschichtsphilosophisch akzentriert war, kristallisieren sich in ihr die Begriffe von Freiheit und Schönheit heraus, die in den *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) geschichtsphilosophisch und anthropologisch aufgefasst werden. In den *Briefen über die ästhetische Erziehung*, in denen sich Schiller aufgrund der Revolutionsereignisse in Frankreich mit dem linear-prozessualen Geschichtsdenken der Aufklärung auseinandersetzt, übernimmt er den Dualismus zwischen Neigung und Pflicht durch den

---

im Mai 1794) gelesen und sich mit Fichte auseinandergesetzt hat. Anhand dieser Annahme deutet Henrich Hölderlins Bildungsideale in der *Thalia-Vorrede* dahingehend, dass sie sich an Fichtes triadischer Struktur des Unbedingten und der Wechselbestimmung vom eingeschränkten Ich und Nicht-Ich orientieren. Vgl. Henrich 1975, S. 32. – Auch wenn G. Kurz die Zustände des Daseins, die Hölderlin in der *Thalia-Vorrede* beschreibt, mit Herders Begriff der Organisation als Organismus verbindet, begründet er mit Henrich Hölderlins »exzentrische« Deutung der Struktur der Geschichte und des Bildungsgangs des Individuums als kritische Aneignung der Philosophie Fichtes. Vgl. Kurz 1975, S. 49–53. – Friedrich Strack meint, Hölderlins Tübinger Hymnen und *Thalia-Fragment* seien nicht unter dem Prinzip des Vermittlungsdenkens zu begreifen und Hölderlin bekomme erst in Jena durch Fichte und Schiller den Anstoß zu seiner Vereinigungsphilosophie. Vgl. Strack 1977, S. 217. – U. Gaier vertritt die Auffassung, das theoretische Konzept der *Thalia-Vorrede* greife auf Herders Organisationstheorie zurück, und damit liege bei Hölderlin eine Form der »dialektisch hochdifferenzierten Vereinigungsphilosophie« vor. Vgl. Gaier 1993, S. 96.

<sup>32</sup>Vgl. Jamme 1983a, S. 75.

»Spieltrieb«, welcher als ästhetische Anlage des Menschen erkannt werden soll.<sup>33</sup>

In Jena entstand Hölderlins Gedankenskizze *Urteil und Seyn* in Auseinandersetzung mit Fichtes Philosophie.<sup>34</sup> Bei Hölderlins Widerlegung des von Fichte vertretenen modernen Subjektivitätsprinzips geht es von Anfang an um eine »theoretische Widerlegung des Herrschaftsprinzips als solchem«<sup>35</sup>. Aus der Idee der »Wechselbestimmung von Ich und Nicht-Ich« wird Jamme zufolge Hölderlins Kritik an Fichtes »absolutem Ich« abgeleitet. Fichte hat die Tätigkeit des Ich bzw. des Subjekts als »unendliches Streben«, das wiederum durch das Nicht-Ich bzw. das Objekt bedingt ist, bestimmt. Was Nicht-Ich für das Ich ist, ist jedoch letzten Endes Wirkung des Ich selbst.<sup>36</sup> Darin gelange Hölderlin zu einer kritischen Erkenntnis zu Fichtes »absolutem Ich«, nämlich dass es nicht über das Bewusstsein hinausgeht.<sup>37</sup> Hier setzt Hölderlin mit dem Gedanken an, dass die Vereinigung von Subjekt und Objekt nicht reflexionsphilosophisch, sondern nur ästhetisch möglich ist. Diese ursprüngliche Vereinigung von Subjekt und Objekt fasst Hölderlin in der Skizze *Urteil und Seyn* als »Seyn schlechthin« auf, welches dem Bewusstsein vorausliegt, und nur in der »intellektuellen Anschauung« präsent ist. (MA 2019b, S. 49) Das »Seyn« als ursprüngliche Einheit wird erst durch die »Urtheilung«, die Hölderlin zufolge etymologisch ein Ur-Teilen des ursprünglichen Einen bedeutet, in der Reflexion in Subjekt und Objekt geteilt. Hölderlins Definition des »Seyns«, die der von Spinozas »Substanz« entspricht, begründet eine Ontologie, in der theoretische und praktische Vernunft mit keinem Anspruch auf Vorrang voneinander im Verhältnis stehen. Er überwindet damit die Kant-Fichte'sche Teilung der theoretischen und praktischen Bereiche der Philosophie.<sup>38</sup>

Die gesellschaftliche und politische Dimension der Ontologie Hölderlins zeigt sich im Begriff der Liebe in den Jenaer Fassungen von *Hyperion*, in denen Hölderlin eine auf der Liebe gründende, herrschaftsfreie Gesellschaft fordert. Hölderlins Kritik lautet,

<sup>33</sup>Vgl. Jamme 1983a, S. 79.

<sup>34</sup>1961 wurde erstmals diese Gedankenskizze in Friedrich Beißners Ausgabe (StA) unter dem Titel »Urteil und Seyn« publiziert. Diese knapp zwei Seiten lange Skizze änderte die Entwicklungsgeschichte des Deutschen Idealismus und die Genese der Philosophie Hegels. Vgl. Henrich 1966; Henrich 1971; Henrich 1981; Henrich 1986; Henrich 1992; Kurz 1975; Franz 1979; Kondylis 1979; Strack 1976; O. Pöggeler 1973; Jamme 1983a; Waibel 2000, Strack 2013; Henrich 2019.

<sup>35</sup>Vgl. Jamme 1983a, S. 88.

<sup>36</sup>Vgl. Jamme 1983a, S. 81.

<sup>37</sup>Vgl. Jamme 1983a, S. 82.

<sup>38</sup>Vgl. Jamme 1983a, S. 84.

Fichte habe das Subjekt über das Objekt erhoben, damit werde überhaupt die Natur zum bloßen Mittel herabgewürdigt. Nicht nur Fichtes Philosophie, sondern auch die Naturfeindschaft der Aufklärung kritisiert Hölderlin in der *Metrischen Fassung Hyperions*:

»Gestählt vom Schicksaal und den Weisen war  
 Durch meine Schuld mein jugendlicher Sinn  
 Tyrannisch gegen die Natur geworden.  
 Unglaublich nahm ich auf, was ich wie sonst  
 Aus ihrer mütterlichen Hand empfieng,  
 So konnte keine Lieb in mir gedeihen.  
 Ich freute mich des harten Kampfs, in dem  
 Das Licht die alte Finsternis bekämpft [...]«  
 (MA 2019a, S. 515)

Das durch das Wissen dominierende Subjekt in der Aufklärung will über alles herrschen und auch über die Natur herrschen. Mit dieser Tendenz der Subjektivität, deren Kulminationspunkt in Fichtes »absolutem Ich« erreicht ist, setzt Hölderlin sich kritisch auseinander. In dieser Fassung sucht er eine Vermittlung zwischen der Natur und dem menschlichen Geist, indem er der Natur einen uns verwandten Geist zuspricht. Den Antagonismus der Triebe der Subjektivität bzw. der Unbeschränktheit und der Beschränktheit bei Fichte löst Hölderlin im platonisch geprägten Liebesbegriff als Vereinigung der beiden auf. Wenig später gibt Hölderlin Liebe als Vereinigungsprinzip auf, weil sie auch doch »mannigfaltig irret« (MA 2019a, S. 519). In der Fassung *Hyperions Jugend* findet Hölderlin noch nicht die Schönheit als Vermittlung zwischen dem Geist und der Natur. Daher versucht er in Kant'schen Bahnen, sich durch die äußere Schönheit der inneren Wahrheit anzunähern.<sup>39</sup>

Die *Vorrede* der vorletzten Fassung des *Hyperion* ist nicht nur deswegen zu unserem Thema wichtig, weil Hölderlin die Schönheit als Prinzip seiner Vereinigungsphilosophie formuliert,<sup>40</sup> sondern auch weil er hier unter dem Einfluss seiner Vereinigungsphilosophie die geschichtsphilosophischen Überlegungen seines Romans in Auseinandersetzung mit Kants und Schillers Geschichtsphilosophie zu fassen versucht. Wie schon im Zusammenhang mit der »exzentrischen Bahn« erwähnt, sieht Hölderlin die individuelle Geschichte analog zur allgemeinen. Hier verwendet er nochmals den

<sup>39</sup>Vgl. Jamme 1983a, S. 95.

<sup>40</sup>Vgl. Jamme 1983a, S. 96.

Begriff des »Exzentrischen« als Beschreibung der Struktur des Geschichtsverlaufs<sup>41</sup>: »Wir durchlaufen alle eine exzentrische Bahn, und es ist kein anderer Weg möglich von der Kindheit zur Vollendung«. (MA 2019a, S. 558) Er sieht den Verlust des ursprünglichen »Seyns« oder der »seeligen Einigkeit« als eine notwendige Entwicklungsstufe der Geschichte an. Seit diesem Verlust befindet sich der Mensch im Widerstreit mit seiner Welt, und die menschliche Gesellschaft im Wechselverhältnis von Herrschaft und Knechtschaft. Mit diesem Widerstreit hat Hölderlin die europäische Gegenwart vor Augen. Das Ziel des allmenschlichen Strebens sei es, die bestimmte Linie des Daseins zu erreichen, wo aller Widerstreit und alle Entzweiung aufhört, und wo der Mensch mit seiner Welt den Frieden wiederfindet und sich mit der Natur wieder vereinigt. Diese bestimmte Linie kann sich »mit der unbestimmten nur in unendlicher Annäherung« vereinigen. Diese Vereinigung, die weder durch unser Wissen noch durch unser Handeln stattfindet, ist »im einzigen Sinne des Wortes als Schönheit vorhanden« (MA 2019a, S. 558). Hölderlins Schönheitsgedanke der Vereinigungspilosophie überwindet damit Kants und Schillers Ästhetik, indem er die Schönheit als ursprüngliches »Seyn« weder in der Praxis noch in der Theorie begründet. Das historische Modell dieser Konzeption entwickelt Hölderlin im »Athengespräch«, der endgültigen Fassung des *Hyperion*.

### 6.3.2 »Athengespräch«

Im letzten Brief des ersten Bandes schreibt Hyperion an Bellarmin von dem Gespräch, welches während der Schifffahrt nach Athen zwischen ihm und den Freunden stattgefunden hat. Darin ging es um die Vortrefflichkeit der alten athenischen Kultur. Während die Freunde einzelne Faktoren wie Klima, Kunst, Philosophie und Staatsform als vortrefflich betrachten, stellt Hyperion eine Kulturgeschichte der Menschheit im athenischen Bilde dar. Athenische Kunst, Philosophie, Religion und Staatsform seien »Blüthen und Früchte des Baums, nicht Boden und Wurzel« (MA 2019a, S. 681). Der Boden ihrer Kultur ist die freie Natur des Volkes, die von keinem gewaltsamen Einfluss gestört wurde. Dieses Zeitalter des Volkes nennt Hyperion die Kindheit.

Aus einer vollkommenen Kindheit erwächst eine vollkommene Menschheit. Die

<sup>41</sup>Vgl. hier oben Unterkap. 6.2: Anm. 22.

erste Reife der Vollkommenheit wird in der Kunst gefunden, indem die Menschen die schöne Natur der Menschen in den vielfältigen Gestalten der Götter spiegeln. In der Phase der Kindheit waren Menschen und Götter unreflektiert eins. Die Menschen, die ihre Schönheit und Vollkommenheit in den Göttergestalten verherrlichen, lieben ihre Schöpfungen. Aus dieser Liebe der Menschen zu ihren Göttern geht die Religion hervor.

»Und ohne solche Liebe der Schönheit, ohne solche Religion ist jeder Staat ein dürr Gerippe ohne Leben und Geist und alles Denken und Thun ein Baum ohne Gipfel, eine Säule, wovon die Krone herabgeschlagen ist.«  
(MA 2019a, S. 684)

Die Religion gilt als notwendige Komponente des Staats, sodass Denken und Handeln des Menschen nicht im Gegensatz stehen, sondern sich stattdessen in der schönen Mitte der Menschheit vereinigen.

Hyperions Rede wird nun mit der Frage unterbrochen, »wie dieß dichterische religiöse Volk auch ein philosophisch Volk sein sollte« (MA 2019a, S. 684). Hyperion leitet von der Dichtkunst die Philosophie ab und behauptet:

»Die Dichtung [...] ist der Anfang und das Ende dieser Wissenschaft [Philosophie N. D.] [...]. Wie Minerva aus Jupiters Haupt, entspringt sie aus der Dichtung eines unendlichen göttlichen Seyns. Und so läuft am Ende wieder in ihr das Unvereinbare in der geheimnißvollen Quelle der Dichtung zusammen.«  
(MA 2019a, S. 685)

Der dichterische Mensch dichtet in seinem Lebensvollzug den unendlichen Zusammenhang des Seins. Diese sprachliche Tätigkeit des Dichtens schreitet über die alltägliche Sprache hinaus in die Metaebene der Sprache bzw. in die Reflexionssprache. Auf dieser Reflexionsebene werden die Dichtung und Philosophie eins. Was die dichterische Sprache zum Aufbau des Ganzen der Wirklichkeit geleistet hat, differenziert die Philosophie hier in der begrifflichen Sprache. Da der Lebensvollzug unendlich fortschreitet und darin Widersprüche und Mängel auftauchen, vermag die Philosophie nicht, alles begrifflich zu fassen. Daher geht sie am Ende wieder in ihre »geheimnißvolle Quelle der Dichtung« ein. Der Philosoph kenne die Harmonie der »makellosen Schönheit«, die nie gedacht werden kann. Diese Kenntnis der Harmonie komme dem Philosophen

nicht aus seiner skeptischen Vernunft, sondern aus der Dichtung, von der er seinen Anfang genommen habe.

Als eine grundlegende Voraussetzung der Philosophie betrachtet Hyperion es, das Wesen der Schönheit zu erfassen.

»Das große Wort, das εν διαφερον εαυτω (Das Eine in sich selber unterschiedne) des Heraklit, das konnte nur ein Grieche finden, denn es ist das Wesen der Schönheit, und ehe das gefunden war, gabs keine Philosophie.«  
(MA 2019a, S. 685)

Die Philosophie findet es heraus, dass die Harmonie der makellosen Schönheit als Ganze aus den Gegensätzen hervorgeht und sie in sich die Konflikte vereinigt. Das Geschäft des Philosophen ist, das gereifte Ganze zu zergliedern, im Geiste zu teilen, das Geteilte zusammenzudenken und in mannigfaltigen Gebieten des Geistes das Erkannte zum Gesetz zu erheben. Mit Heraklits Spruch wird hier die immanente Dialektik der Schönheit explizit. Da die Griechen »dem Himmel und der Erde in gleicher Liebe und einig mit den Elementen der Natur« (MA 2019a, S. 685) lebten, konnten sie das Wesen der Schönheit in dieser Dialektik erkennen.

Hyperion vergleicht die griechischen Menschen mit den Ägyptern und den Menschen aus dem Norden. Die Ägypter schicken ihre Jünglinge zu früh auf die Reise der Welt, bevor seine Natur ihm reift. Aus ihm zieht »Schicksaal und Natur mit brennender Hitze alle Kraft«. Der Ägypter habe keine Vorstellung vom Ganzen, Schönen und Höchsten, und was er kennt, sei »eine verschleierte Macht« und »eine leere Unendlichkeit«, aus denen nichts Vernünftiges hervorgegangen sei. Im Norden ziehen die Menschen ihre Jünglinge zu früh zu sich zurück, ehe bei ihm die »Unbefangenheit ihr schönes Ende« erreicht hat. Seinem Gemüt wird der Sinn für Schönheit nicht gedeihen und reifen, sondern er wird stattdessen nur durch »bloßen Verstand« oder durch »bloße Vernunft« geschult.

»Der bloße Verstand, die bloße Vernunft sind immer die Könige des Nordens [...] Verstand ist ohne Geistesschönheit, wie ein dienstbarer Geselle [...]. Vernunft ist ohne Geistes-, ohne Herzenschönheit, wie ein Treiber, den der Herr des Hauses über die Knechte gesetzt hat; [...].

Aus bloßem Verstande kömmt keine Philosophie, denn Philosophie ist mehr, denn nur die beschränkte Erkenntniß des Vorhandenen. Aus bloßer Vernunft kömmt keine Philosophie, denn Philosophie ist mehr, denn blinde Forderung eines nie

zu endigenden Fortschritts in Vereinigung und Unterscheidung eines möglichen Stoffes.«  
(MA 2019a, S. 686–87)

Ausgehend von der kantischen Unterscheidung von Verstand und Vernunft in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) kritisiert Hölderlin durch Hyperion die zeitgenössische Philosophie. Nach Kants Aufteilung der Erkenntnisvermögen ist der Verstand das Vermögen der durch die Erfahrung gewonnenen abstrakten Begriffe, nämlich die »Erkenntnis des Vorhandenen«, und die Vernunft ist das Vermögen der unabhängig von den Erfahrungen gewonnenen Prinzipien der Erkenntnis, woraus die transzendentalen Ideen von Freiheit, Gott und Unsterblichkeit hervorgehen. Wenn die Philosophie, wie bei den Griechen, das Wesen der Schönheit erkennt, fordert sie nicht blind, sondern sie weiß, warum und wozu sie fordert. Damit wird der Kant'sche kategorische Imperativ als Richtschnur für die Maximen der Handlung kritisiert.

Als das Schiff an der Küste von Attika landet, wundert sich Hyperion über die Art seiner Äußerungen, nämlich wie er »auf die trocknen Berggipfel« bzw. auf die Rede, die er während der Fahrt gehalten hat, geraten sei. Durch seine Rede bewahrt Hyperion in seiner Gedankenwelt das herrliche Bild der goldenen Zeit Athens, als er mit Diotima von der Küste in Richtung der Stadt ging. Er verherrlicht die Vergangenheit Athens als göttliches Leben, in dem der Mensch der Mittelpunkt der Natur war. »Die Natur war Priesterin und der Mensch ihr Gott, und alles Leben in ihr und jede Gestalt und jeder Ton von ihr nur Ein begeistertes Echo des Herrlichen, dem sie gehörte.« (MA 2019a, S. 688) Hier geht es nicht um einen über die Natur herrschenden Menschen, der sich gottgleich wähnt, sondern die Natur ist die Quelle, aus der die Menschen die Vorstellung des Göttlichen geschöpft haben. In diesem Sinne hat die Natur als Priesterin eine Vermittlerrolle zwischen dem Menschen und der Belebung der Schöpfung gespielt.

Diotima holt Hyperion aus der Vergangenheit zurück und fordert ihn auf, dem gegenwärtigen Athen zu begegnen. Hyperion bringt dann den Anblick der athenischen Gegenwart zur Sprache:

»Wie ein unermeßlicher Schiffbruch, wenn die Orkane verstummt sind und Schiffer entflohn, und der Leichnam der zerschmetterten Flotte unkenntlich auf der Sandbank liegt, so lag vor uns Athen, und die verwaisten Säulen standen vor uns, wie die nackten Stämme eines Walds, der am Abend noch grünte, und des Nachts

darauf im Feuer aufging.«  
(MA 2019a, S. 688–89)

In Hyperions Gedankenwelt vergeht die alte, schöne Zeit Athens, und es erscheint das reale Bild der Ruinen vom alten Athen. Hyperion fragt sich, wer etwas aus dem Untergang des schönen Athen gewann. Die historische Realität, die sich auf die Gegenwart Athens bezieht, wird damit zur Sprache gebracht, dass die Europäer ihre Säulen und Statuen weggeschleppt und einander verkauft haben. Aber dieser Gewinn ist etwas Materielles, weil die Europäer das Wesen des athenischen Geistes nicht einsehen, sondern ihn nur nachahmen; außerdem war Athen bereits untergegangen, bevor die Räuber und Zerstörer kamen. Damit verweist Hyperion implizit auf den Grund des Untergangs von Athen, der durch sich selbst verursacht gewesen sei, aber dieser Grund wird an der Stelle nicht ausgeführt.

Hyperion hat nun mit eigenen Augen die untergegangene Stadt der schönen Menschen gesehen, und seine Trauer um die vergangene Welt wird durch seine Liebe zu Diotima getröstet, weil er in Diotima die (auch von den Menschen Athens erkannte) Schönheit noch sieht. »Aber noch giebt es eine Stelle, wo der alte Himmel und die alte Erde mir lacht. Denn alle Götter des Himmels und alle göttlichen Menschen der Erde vergeß' ich in dir.« (MA 2019a, S. 691) Für Hyperion ist Athen als Ganzes untergegangen, aber ein Teil des alten schönen Geistes Athens existiert noch vereinzelt in der Gestalt Diotimas, die sein einziger Trost ist, damit er sich mit dem Verlust der alten schönen Welt versöhne. Diotima sieht aber gerade durch Hyperion die Möglichkeit, den alten schönen Geist Athens neu hervorzubringen.

»Hyperion! mich deucht, du bist zu höhern Dingen geboren [...]. Glaub mir, du hättest nie das Gleichgewicht der schönen Menschheit so rein erkannt, hättest du es nicht so sehr verloren gehabt. [...] Aber denkst du wirklich, daß du nun am Ende seist? Willst du dich verschließen in den Himmel deiner Liebe, und die Welt, die deiner bedürfte, vedorren und erkalten lassen unter dir?«  
(MA 2019a, S. 691)

Diotima drückt die Hoffnung aus, dass Athen noch steht wie »ein blühender Fruchtbaum«. Die Vortrefflichkeit der Vergangenheit kann Diotima zufolge wiederhergestellt werden, indem man den Geist der Vergangenheit gedeihen lässt. Unter den Trümmern leben noch »lustige Tänze« und »heilige Märchen« aus alter Welt, die noch von den

gegenwärtigen Menschen Athens weitergetragen werden. Aus diesen Wurzeln und Trümmern Athens kann eine neue Welt hervorgehen. Zum Hervorgang dieser neuen Welt sollte Hyperion durch das, was er in sich hat, beitragen: »Du wirst Erzieher unsers Volks, du wirst ein großer Mensch seyn, [...]«. (MA 2019a, S. 693) Seine eigene Bestimmung, die Menschen im Geiste zu erziehen, findet Hyperion nun durch Diotima. Als sie Athen verlassen, ist Hyperion entschlossen, seine Bestimmung als Dichter zu finden und Erzieher seines Volkes zu werden. Wenn der Natur ihre sie verehrenden Künstler zurückkehren, wird sich das Volk verjüngen und wird nur »Eine Schönheit« sein.

## 6.4 Resümee

Mit dem von Hyperion herbeizitierten athenischen Vorbild entwirft Hölderlin die Geschichtsphilosophie, mit der er sich bis 1806 weiterhin ausführlich beschäftigen wird. Hier wird das ideale Bild einer Gesellschaft mit ihrer Entwicklung und ihrer Blüte dargestellt, aber der Untergang, in dessen Gegenwart der Romanheld sich befindet, ist hier noch nicht abgeschlossen. Die Grundlage einer solchen idealen Gesellschaft ist die ungestörte Natur des Menschen, die von gewaltsamen Einflüssen aller Art frei ist. Auf diesem Boden wird die Kindheit der Kultur gedeihen, in der der Mensch mit seiner Umgebung aufwächst. Aus den Händen der Natur entfaltet sich das Kind zur Reife, indem es seine Schönheit in der Kunst spiegelt, um sich selbst zu fühlen. Diese Selbstspiegelung des Menschen in seinen Kunstwerken ist die Geburt der Götter. Der künstlerische Mensch liebt seine Götter in mannigfaltigen Gestalten. Aus dieser Liebe geht die Religion hervor. Die Liebe in diesem religiösen Sinne ist nicht »knechtisch« und nicht »zu sehr vertraulich«, daher bewahrt die Liebe den »Sinn für Freiheit«. In der nächsten Phase der Entwicklung geht die Philosophie aus der Dichtung hervor, so wie sie am Ende in die Dichtung einmündet. Die Voraussetzung der Entstehung der Philosophie ist, zu erkennen, dass die Harmonie der Schönheit aus den unterschiedenen Gegensätzen besteht. Das Geschäft der Philosophie ist es, zu zerteilen, zu analysieren, zu synthetisieren und Gesetze auf mannigfaltigen Gebieten des Geistes zu erkennen.

Das »Athengespräch« dehnt Hölderlins Konzept der Vereinigungsphilosophie in die gesellschaftliche, politische, ästhetische und geschichtsphilosophische Dimension aus. Durch das Athenbild bezieht sich Hölderlin nicht nur auf ein historisches Modell dieser Dimensionen, sondern auch auf eine mögliche Form der zukünftigen Gesellschaft der Menschheit. Im zweiten Band des *Hyperion* versucht Hölderlin die Frage zu beantworten, wie das vorhandene Schöne im endlichen Wesen nach der Vollendung weiter bestehen könne.<sup>42</sup> Die Schönheit, die Hyperion in der Gestalt und im Wesen Diotimas verwirklicht sieht, ist das Unendliche im Endlichen. Dass aber durch den Tod des Endlichen das Unendliche nicht verloren geht, zeigt das Ende des Romans. Dies insofern, als dass Hyperion am Ende der Erzählung die Einsicht erlangt, dass die Schönheit »unzerstörbar« ist und Verlust oder Tod ihre Kehrseite darstellen. Zwischen dem Verlust und der Wiederherstellung der Schönheit dauert die »reißende Zeit«. Daran anschließend entwickelt sich Hölderlins Theorie des Tragischen, die im nächsten Kapitel im Zusammenhang mit dem »Empedokles-Projekt« untersucht wird.

---

<sup>42</sup>Vgl. Strack 1977, S. 219.

## 7 Hölderlins Empedokles-Projekt

Bereits in seiner Tübinger Zeit beschäftigte sich Hölderlin mit griechischen Tragödien. Dabei ging es ihm nicht nur um das gelungene Kunstwerk der Tragödiendichter, sondern auch um die sozial-politische Funktion der Tragödie.<sup>1</sup> In seinem zweiten Magister-Specimen *Geschichte der schönen Künste unter den Griechen* (1790) schreibt Hölderlin, dass die Blüte der griechischen Tragödienkunst nach der Wiederherstellung der Freiheit durch die Taten von Helden wie Harmodius und Aristogiton ermöglicht worden sei.<sup>2</sup> »Nichts war dem Genius des damaligen Griechenland angemessener als das Trauerspiel.« (MA 2019b, S. 23) In der Darstellung der griechischen Trauerspiele kommen nach Hölderlin die Religion, die Feste, die Freiheit, die Lebhaftigkeit und der Ernst der Griechen zum Ausdruck.

Einen Plan, ein Trauerspiel in der griechischen Art zu schreiben, hatte Hölderlin bereits 1794 in seiner Waltershausener Zeit neben seinem »Hyperion-Projekt« gefasst.<sup>3</sup> Als Stoff seines Trauerspiels erwähnt er hier den »Tod des Sokrates«. Da er mit seinem Roman *Hyperion* hinreichend beschäftigt war, begann er erst 1797, in der Frankfurter Zeit, mit der Verwirklichung seines Trauerspiel-Plans. Der Stoff des Trauerspiels ist nun nicht mehr der Tod von Sokrates, sondern der des Empedokles.<sup>4</sup>

Hölderlin arbeitet drei Jahre lang an seinem Trauerspiel, ohne es zu vollenden. Den detaillierten Plan dazu fasste er im Sommer 1797 in Frankfurt; hier entstand

---

<sup>1</sup>Jamme 1983a, S. 224.

<sup>2</sup>Harmodius und Aristogiton unternahmen es 514 v. Chr., die athenischen Tyrannen Hippias und Hipparchos, die Söhne des Peisistratos, zu töten. Hipparchos wurde bei dem Anschlag ermordet und Hippias entkam. Harmodius wurde sogleich niedergemacht und Aristogiton hingerichtet. 510 v. Ch. wurde Hippias aus Athen vertrieben; damit waren die Tyrannen endgültig beseitigt. Vgl. Schmidt 2008, S. 1017.

<sup>3</sup>Vgl. den Brief an Neuffer im Oktober 1794 (MA 2019b, S. 550).

<sup>4</sup>Theresia Birkenbauer findet den Unterschied Hölderlins Empedokles-Plan und seinem Sokrates-Plan darin, dass dieser in Auseinandersetzung mit den Dramaturgien der zeitgenössischer Sokrates-Stücke geplant war, jener aber Resultat von Hölderlins vertiefter Einsicht in die griechischen Tragödien ist, die er durch seine Beschäftigung mit den Sophokles-Dramen gewann. Vgl. Birkenbauer 1996, S. 95.

der Odenentwurf *Empedokles*. Insgesamt sind drei Fassungen überliefert: Die erste Fassung entstand im Spätsommer 1798, nach dem Abschluss des *Hyperion*-Romans; die zweite Fassung wohl in der ersten Hälfte von 1799; die dritte Fassung<sup>5</sup> im Herbst 1799. Im Rahmen der dritten Fassung entstehen die poetologischen Entwürfe *Die tragische Ode*, *Grund zum Empedokles* und *Das untergehende Vaterland*. Gegen Ende 1799 bricht Hölderlin sein Trauerspiel-Projekt ab.

In diesem Kapitel wird das Empedokles-Projekt unter einem realhistorischen, einem geschichtsphilosophischen und einem darstellerischen Gesichtspunkt analysiert. Unter dem realhistorischen Aspekt werden die historisch-politischen Umstände der Zeit Hölderlins in Zusammenhang mit der Trauerspielthematik behandelt. Beim zweiten Aspekt soll Hölderlins Entwicklung der geschichtsphilosophischen Überlegungen von der ersten bis zur dritten Fassung nachvollzogen werden. Unter dem dritten Aspekt soll versucht werden zu verdeutlichen, inwiefern Hölderlin mit Herders Ansatz der ästhetischen Darstellung der Geschichte die Struktur des Dramas auf die Geschichte überträgt. Untersucht werden dafür die theoretischen Entwürfe *Grund zum Empedokles* und *Das untergehende Vaterland*.

## 7.1 Der realhistorische Bezug des *Empedokles*

Zunächst ist zu fragen, wie Hölderlins poetisches Romanprojekt ins Dramenprojekt übergeht. Die Hauptfigur der Tragödie, Empedokles, wird im vorletzten Brief des zweiten Bandes von *Hyperion* als »großer Sicilianer« erwähnt, der »einst des Stundenzählens satt, vertraut mit der Seele der Welt, in seiner kühnen Lebenslust sich da hinabwarf in die herrlichen Flammen« (MA 2019a, S. 753). *Hyperion* endet mit der Forderung, dass die schöne Gesellschaft und das Liebesprinzip der »unsichtbaren Kirche« durch die geistige Erziehung des Volkes zustande kommen müsse. Dieses Erziehungskonzept weitet sich nun durch die Empedokles-Rolle in gesellschaftlich-politische, philosophische und religiöse Dimensionen aus.

Hölderlin übernimmt als Stoff seines Trauerspiels die von Diogenes Laertius über-

<sup>5</sup>Wegen der geplanten Zeitschrift *Iduna* unterbricht Hölderlin seine Arbeit am Trauerspiel etwa für ein Vierteljahr. Planmäßig sollte das Trauerspiel *Empedokles* in der Zeitschrift herausgegeben werden. Im Herbst 1799 nimmt er nach dem Scheitern der Zeitschriftpläne sein Trauerspiel-Projekt wieder auf.

lieferte Fabel des Empedokles.<sup>6</sup> Nach dieser Fabel lebte Empedokles im 5. Jahrhundert v. Chr. in Agrigent auf Sizilien und stürzte sich am Ende in den Ätna, um seinen Ruhm zu vergrößern. Er war einer der Vorsokratiker: Philosoph, Politiker, Dichter und Arzt. Hölderlins Deutung von Empedokles' Suizid korrigiert das abschätziges Urteil der Antike über dessen Tod dahingehend, dass Empedokles sich nicht wegen seiner Ruhmsucht, sondern aufgrund seines Strebens nach Wiedervereinigung mit der Natur in den Ätna stürzte.<sup>7</sup> Hyperions Gedanke an den Tod als Wiedervereinigung mit der Natur kehrt im Trauerspiel durch das Suizid-Motiv zurück. Da Hölderlin hier die Fabel des Empedokles zum tragischen Stoff macht, sieht er schon voraus, dass die Durchführung des Erziehungskonzepts den Untergang des Einzelnen, nämlich von Hyperion-Empedokles, bedeutet. Dieser Untergang liegt nicht in der Unmöglichkeit der Erziehung des Volkes begründet, sondern im Wechsel der Zeiten, in dem das Individuum als Träger dieses Wechsels Opfer und Werkzeug der Geschichte wird. Dies unterschreitet die Rolle der Individuen, die den Geist solcher Zeiten verkörpern. Die von Hyperion erträumte republikanische Staatsform wird von Empedokles als kommende Zeit verkündet.

Nun ist zu fragen, was Hölderlin dazu gebracht hat, diese historische Figur auszuwählen und sie neu zu deuten. Die Legende vom Suizid des Philosophen Empedokles faszinierte Hölderlin offenbar so sehr, dass er sich dazu entschloss, sie dramatisch zu gestalten.<sup>8</sup> Nicht allein die Legende vom Ätnatod des Empedokles, sondern auch der vollentwickelte Mensch, der »noch nicht unter dem Gesetz der Arbeitsteilung steht«, scheint für Hölderlin besonders anziehend gewesen zu sein.<sup>9</sup> Man findet bei Hölderlins Empedokles biografische und inhaltliche Parallelen zu Rousseau.<sup>10</sup> Aufgrund von Empedokles' politischem Charakter hält Hölderlin anfangs für vergleichbar mit Napoleon.<sup>11</sup> Darin, dass in der dritten Fassung des *Empedokles* der Opfertod als Ersatz für eine dialektische Vermittlung zwischen Natur und Leben konzipiert

---

<sup>6</sup>Vgl. Laertius 2015, S. 458–70.

<sup>7</sup>Vgl. Jamme 2013, S. 68.

<sup>8</sup>Vgl. Birkenhauer 1996, S. 98.

<sup>9</sup>Vgl. Jamme 2013, S. 68.

<sup>10</sup>Vgl. Link 1983; Link 1998, S. 192–222; Link 2020, S. 173–91.

<sup>11</sup>U. Gaier sieht die Odenentwürfen *Empedokles* und *Buonaparte* als in gedanklichem Zusammenhang entstanden an. In der Zeit, als Hölderlin sein Trauerspiel plante, habe er in Napoleon die Hoffnung auf Beseitigung der Monarchie gesehen. Vgl. Gaier 1993, S. 289–94.

wird, zeigt sich die Christus-Konnotation, die von Hegels *Geist des Christentums* beeinflusst wurde.<sup>12</sup> Insgesamt enthält das *Empedokles*-Drama zeitgeschichtliche Ideen der Revolutionsepoche.<sup>13</sup>

Im Anschluss an diese Forschungsannahmen wird im Folgenden Hölderlins *Empedokles*-Projekt in zwei Schritten analysiert, nämlich zunächst unter dem aufklärerisch-erzieherischen und dann unter dem historisch-politischen Aspekt.

### 7.1.1 Der aufklärerisch-erzieherische *Empedokles*

Dank der ausführlichen Studien Links wissen wir heute, dass Rousseaus Philosophie und Rousseau als historische Person für Hölderlin von nicht geringer Bedeutung waren. Hölderlins Bezug auf Rousseau wird in kulturkritischer Absicht durch *Empedokles* charakterisiert. Der Frankfurter Plan, von dem Hölderlin seinem Bruder berichtet, entsteht noch während der Arbeit am *Hyperion*. Hyperions Betrachtung der Armut und Zerrissenheit des eigenen Volkes betrifft auch das damalige Deutschland, insofern als er in dem vorletzten Brief des zweiten Bandes, nämlich in der sog. »Scheltrede«, das deutsche Volk stark kritisiert: »[...] ich kann kein Volk mir denken, das zerrißner wäre, wie die Deutschen«. (MA 2019a, S. 754) Die Zerrissenheit des deutschen Volkes sieht *Hyperion* in einer Aufklärung begründet, die ohne Menschlichkeit durchgeführt wurde, die das Volk im Fleiß, in Wissenschaft und Religion »barbarisch« gemacht habe. Der Genius des Künstlers, der die göttliche Natur ehrt und durch den ein Volk das Schöne liebt, ist der »Scheltrede« zufolge beim deutschen Volk vernachlässigt. Daher bildet sich kein allgemeiner Geist, der die Lebenslust der Menschen gedeihen ließe. Wenn das Volk die eigenen Künstler verachtet, verachtet es die »göttliche Natur«. Wenn der Mensch mit der äußeren Natur »knechtisch« umgeht, leidet die innere Natur des Menschen darunter, und damit werden überhaupt die harmonischen Verhältnisse innerhalb der Gesellschaft gestört. Im Banne der von Rousseau inspirierten, kritischen Einstellung gegenüber der Aufklärung formuliert Hölderlin hier eine »Dialektik der Aufklärung«<sup>14</sup>. Das zerrissene deutsche Volk im *Hyperion* wird im *Empedokles* als das

<sup>12</sup>Vgl. dazu Jamme 1983a, S. 296–316; Jamme 1983d; Jamme 2013, S. 70.

<sup>13</sup>Vgl. dazu. Bertaux 1969, S. 85–139; Prignitz 1976b, S. 282–354; Prignitz 1983.

<sup>14</sup>In die Geschichte dieses von Adorno und Horkheimer geprägten Begriffes gehören die Gedankenentwicklungen von Hegel in seiner Frankfurter Zeit und von Hölderlin hinein. Vgl. dazu Liebrucks 1979; Link 1983; Jamme 1983d; Jamme 1983c.

Volk des Agrigenters gestaltet.<sup>15</sup>

Wie bereits erwähnt, nimmt das Empedokles-Projekt erzieherisch-aufklärerische Leitmotive des *Hyperion* auf. Das in drei Fassungen überlieferte Trauerspiel *Empedokles* kreist um die Begründung des Freitodes des Helden. Dem Autor gelingt es aber nicht, das individuelle Schicksal des Helden als epochales, tragisches Schicksal zu erweisen.<sup>16</sup>

Den sozialen Hintergrund der Zerrissenheit sieht Empedokles in der veralteten Religionsform seines Volkes. Gegen diese positiv gewordene Religionsform kämpft Empedokles als Erzieher-Aufklärer an, und damit wird der Priester der alten Religion zum Feind und Gegner. Im Gegensatz zu den Aufklärern, von denen die Funktion der Religion verachtet wurde, konzipiert Hölderlin durch Empedokles eine Form der Naturreligion, die das Prinzip der neuen Gesellschaft werden sollte.

In der ersten Fassung beschuldigt der Priester Hermokrates Empedokles, sich in seiner Anmaßung vor dem Volk Gott genannt zu haben und damit den Fluch der Götter auf die Stadt zu ziehen. Empedokles sieht aber seine eigene Schuld darin, dass er sich die »heilige Natur« und deren Mächte »dienstbar« machte. Hier muss man zwischen Empedokles' Selbstbeschuldigung und der Beschuldigung durch Hermokrates unterscheiden. Während Empedokles sich Schuld gegenüber den Göttern vorwirft, die er in den Naturerscheinungen verkörpert sieht, beschuldigt Hermokrates ihn vor jenen Göttern, deren Gesetze im Dienst der staatlichen Institution stehen. Empedokles' Götter sind die Elemente der Natur, denen er in Liebe verbunden ist, wohingegen die von Hermokrates aufgerufenen Götter sind die alten Götter der Polis deren Verhältnis zu den Menschen kalt und tot geworden ist.<sup>17</sup> Aus diesen unterschiedlichen Göttervorstellungen formt sich eine Quelle des Konflikts in der Tragödie.<sup>18</sup>

Der erzieherisch-aufklärerische Geist der Philosophie des Empedokles zeigt sich darin, dass er durch die Erkenntnis der Naturkräfte sein Volk von dem veralteten Wissen und seinen Konventionen zu befreien sucht. Er will gesellschaftliche Freiheit und Gerechtigkeit aus der freien Natur des Menschen heraus begründen. Diese freie Natur des Menschen sieht Empedokles in der Wiederherstellung des harmonischen

---

<sup>15</sup>Vgl. Jamme 1983a, S. 77.

<sup>16</sup>Vgl. Jamme 2013, S. 70.

<sup>17</sup>Vgl. Jamme 2013, S. 74.

<sup>18</sup>J. Link bezeichnet die gesamte dramatische Entwicklung des *Empedokles* als eine »mehrstimmige« Struktur, welche es zu einer besonderen Form der zeitgenössischen Dramen mache. Vgl. Link 2020, S. 173.

Verhältnisses zwischen Mensch und Natur. Aber sein erzieherisches Ziel endet mit dem Bewusstwerden der von ihm unbeabsichtigten Konsequenz, dass er durch die Erkenntnis der Naturkräfte die äußere Natur zugleich zum Objekt herabwürdigte hatte.

»Ich sollte es nicht aussprechen, heilige Natur!  
Ihr reinen immerjünglichen Mächte!  
Die mich mit Freude erzogen,  
Mit Wonne genährt, die Götter waren  
Dienstbar mir geworden, ich allein  
War Gott, und sprach im frechen Stolz heraus –«  
(MA 2019a, S. 784)

Der Gedanke der Dialektik der Aufklärung ist in der *Metrischen Fassung* des *Hyperion* bereits so formuliert: »Gestählt vom Schicksaal und den Weisen war/ Durch meine Schuld mein jugendlicher Sinn, tyrannisch gegen die Natur geworden«. (MA 2019a, S. 515) Durch *Empedokles* stellt Hölderlin nun das Prinzip der Herrschaft des Subjekts über die Natur noch radikaler dar, indem er *Empedokles* aussprechen lässt: »Ich allein war Gott«. Die Anspielung auf den Tantalos-Mythos in der ersten Fassung und den Prometheus-Mythos in der zweiten Fassung verbildlicht, dass der »freche Stolz« den schönen Bund zwischen Göttern und Menschen entzweireißt.

Hölderlins Kritik an der Aufklärung richtet sich nicht gänzlich gegen die Aufklärung, sondern ist ein Versuch, deren Fehler zu korrigieren, indem er seine poetische Tätigkeit einer »höheren Aufklärung« widmet. Diese höhere Aufklärung sollte mithilfe einer mythischen Religion durchgeführt werden. Wie Hölderlins *Hyperion* auf Herders Humanitätsprogramm<sup>19</sup> Bezug nahm, schließt sich auch sein Projekt des Trauerspiels daran an, insofern er die Funktion der Dichtung für die Bildung der Gesellschaft als wesentlich ansieht.

Während Hölderlin an der zweiten Fassung des *Empedokles* arbeitet, beschreibt er die Funktion von Philosophie, schöner Kunst und Religion im Verhältnis zu den Tätigkeiten der Menschen so:

»Philosophie und schöne Kunst und Religion, diese Priesterinnen der Natur wirken, demnach zunächst auf den Menschen, sind zunächst für diesen da, und nur, indem

<sup>19</sup>In den *Briefen zu Beförderung der Humanität* (1793) schreibt Herder, dass die Philosophie, Poesie und Geschichte »drei Lichter« sind, die die Menschen »über jedes Vorurteil von Staatsverfassung, angeborener Religion, Rang und Ständen« erheben. Vgl. Herder 1883, S. 162.

sie seiner reellen Tätigkeit, die unmittelbar auf die Natur wirkt, die edle Richtung und Kraft und Freude geben, wirken auch jene auf die Natur und wirken mittelbar auf sie reell. Auch dieses wirken jene drei, besonders die Religion, daß sich der Mensch, dem die Natur zum Stoffe seiner Tätigkeit sich hingiebt, den sie, als ein mächtig Triebrad, in ihrer unendlichen Organisation enthält, daß er sich nicht als Meister und Herr derselben dünke, sich in aller seiner Kunst und Tätigkeit bescheiden und fromm vor dem Geiste der Natur beuge, den er in sich trägt, den er um sich hat, der ihm Stoff und Kräfte giebt; denn die Kunst und Tätigkeit des Menschen, so viel sie schon gethan hat und thun kann, kann doch Lebendiges nicht hervorbringen, den Urstoff, den sie umwandelt, bearbeitet, nicht selbst erschaffen, sie kann die schaffende Kraft entwickeln, aber die Kraft selbst ist ewig und nicht der Menschenhände Werk.«

(MA 2019b, S. 770).

Die Überlegung dieser Briefstelle zum Verhältnis von Mensch und Natur kommt in der Reformulierung der Schuld des Empedokles in der zweiten Fassung vor. Als Philosoph führte Empedokles den Prozess der Aufklärung nur einseitig durch, indem er sich auf die Seite der Erkenntnis konzentriert hat. Der Mensch kann durch seine Tätigkeit den Gegenstand bilden, umwandeln, bearbeiten und daraus Artefakte schaffen, aber beleben kann er ihn nicht. Die Kraft kommt allein aus der Natur her, nicht vom Menschen. Wenn der Mensch den ewigen Fluss der Naturkräfte zu lenken versucht, erhebt er damit den Anspruch auf Herrschaft über die Natur.

»Recht! alles weiß ich, alles kann ich meistern.

Wie meiner Hände Werk, erkenn ich es

Durchaus, und lenke, wie ich will

Ein Herr der Geister, das Lebendige.

Mein ist die Welt, und unterthan

Sind alle Kräfte mir, zur Magd ist mir

Die herrnbedürftige Natur geworden.«

(MA 2019a, S. 856)

Diese Erkenntnis der Naturkräfte sollte im Sinne einer höheren Aufklärung vom Dichter in die poetische Sprache umgesetzt werden, in der die Natur als göttlich verehrt wird. Empedokles sieht nun ein, dass er als Dichter diese Mittlerfunktion der Dichtung zwischen Göttern und Menschen vergessen hat. Der Dichter gibt den Naturerscheinungen Ton, Sprache, Seele; und durch seine Sprache und in seiner Sprache werden die Erscheinungen der Natur als Götter belebt. Daher ist er in der Mitte zwischen Göttern und Menschen situiert. Empedokles aber hat diese Mitte verloren.

»Was wäre denn der Himmel und das Meer  
 Und Inseln und Gestirn, und was vor Augen  
 Den Menschen liegt, was wär  
 Diß todte Saitenspiel, gäb' ich ihm Ton  
 Und Sprache' und Seele nicht? was sind  
 Die Götter und ihr Geist, wenn ich sie nicht  
 Verkündige – nun! sage, wer bin ich?«  
 (MA 2019a, S. 857)

Sein Freitod symbolisiert die Wiedervereinigung mit der Natur. »Allein zu sein ohne Götter« ist für ihn Tod. Vor dem Tod muss man sich nicht fürchten, weil dieser ein Sichverwandeln in die Elemente der Natur ist, um sich zu verjüngen. Das ist Hölderlins neuer Mythos, den er aus den Erkenntnissen der Naturwissenschaft des 18. Jahrhunderts schafft und im *Empedokles*-Stoff veranschaulicht.

### 7.1.2 Der historisch-politische *Empedokles*

»Die Situation, die Hölderlin im *Empedokles* beschreibt, entspricht in keiner Weise den Zuständen in Sizilien im 5. Jahrhundert v. Chr., wohl aber der historischen Situation zu Hölderlins Zeit, dargestellt im griechischen Kostüm.«  
 (Bertaux 1969, S. 10)

Pierre Bertaux hat behauptet, dass Hölderlin wohl seinen *Empedokles* als Festspiel zur erwarteten »Schwäbischen Republik« entwarf. Da es am 16. März 1799 nach dem Dekret des Direktoriums an Jourdan offenkundig wurde, dass es keine Schwäbische Republik geben würde, konnte Hölderlins geplante Tragödie für das erhoffte politische Ereignis in Schwaben weder gespielt noch veröffentlicht werden.<sup>20</sup> Die Nicht-Vollendung der ersten Fassung des *Empedokles* und deren konkreten Sinn interpretiert Bertaux vor diesem politischen Hintergrund.

Hölderlins enge Freundschaft mit Isaak Sinclair und dessen politische Aktivität in Homburg weckt erneut Hölderlins Interesse an den aktuellen politischen Ereignissen seiner Zeit. Der gerade von Frankfurt nach Homburg übergesiedelte Hölderlin begleitet Sinclair für vier Wochen auf einer Reise nach Rastatt, wo Sinclair bei diesem Kongress die Angelegenheiten des Grafen Hessen Homburg vertreten soll. Durch die Bekanntschaft, die Hölderlin bei diesem Kongress macht, wird seine Hoffnung auf

<sup>20</sup>Vgl. Bertaux 1969, S. 110.

die württembergischen politischen Reformen geweckt.<sup>21</sup> Dieses erneute Verhältnis zu realpolitischen Ereignissen und die Erfahrung der sozialen Ungleichheit in seiner Frankfurter Zeit<sup>22</sup> verkörpert der politische Reformler Empedokles.

Der Vertreter der staatlichen Macht, Kritias (Mekades in der zweiten, Strato in der dritten Fassung), will unter dem Einfluss des Priesters Empedokles aus dem Land vertreiben, um einen Aufruhr zu vermeiden. Der Priester hetzt im Namen der alten Götter das Volk gegen Empedokles auf, damit Empedokles die Stadt verlässt. Empedokles wird von seinem Schüler Pausanias (als Freund des Empedokles in der dritten Fassung) begleitet, und sie gelangen zusammen in die Gegend am Ätna. Kurz danach kommt das Volk von Agrigent auf den Ätna, um Empedokles wieder in die Stadt zu holen und mit dem Ziel, ihn zum König zu machen. Empedokles weigert sich jedoch und erwidert:

»[...] Schämt euch  
 Daß ihr noch einen König wollt; ihr seid  
 Zu alt; zu eurer Väter Zeiten wärs  
 Ein anderes gewesen. Euch ist  
 Nicht zu helfen, wenn ihr selber euch nicht helft.«  
 (MA 2019a, S. 819)

Realhistorisch gesehen, bezieht sich diese Stelle auf die durch die Französischen Revolution ins Wanken gekommenen Monarchien in Europa. Im Hintergrund dieser politischen Reformideen des Empedokles steht Rousseaus Werk *Contrat social*, welches auf den Geist der Französischen Revolution gewirkt hatte.

Jürgen Link interpretiert die Schuld des Empedokles als im ökonomischen Faktor begründet sowie im Privateigentum an Boden und an Vegetation, der letztlich die Aufklärung des Empedokles in die falsche Richtung geleitet habe.<sup>23</sup> Link bringt die Formulierung des Empedokles: »Mein ist das Feld« (MA 2019a, S. 845), in Verbindung mit dem berühmten Satz Rousseaus, mit dem der zweite Teil von dessen *zweitem Diskurs* beginnt: »Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisait de dire, ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la

<sup>21</sup>Vgl. MA 2019b, S. 716–17.

<sup>22</sup>Die ökonomische Ungleichheit, wie er sie in der Frankfurter Gesellschaft erlebte, betrachtete Hölderlin als Denaturalisierung der Gesellschaft. Vgl. dazu Prignitz 1976b, S. 252–258.

<sup>23</sup>Vgl. Link 1998, S. 203.

société civile.«<sup>24</sup> Derjenige, der als erster ein Stück Land eingezäunt und das »mein« gesagt hat, ist nach Rousseau der wahre Gründer der bürgerlichen Gesellschaft. In der bürgerlichen Gesellschaft wird nach Rousseau das Privateigentum zur Hauptursache der sozialen Ungleichheit. Wenn Empedokles dem Volk, das das Feld als Privatbesitz des Menschen beansprucht, auf der Agora Reden hält, spielt das Gesetz des Eigentums, das von Rousseau als »Elend« einer Gesellschaft betrachtet wurde, eine große Rolle. Die Tragödie des Empedokles verwickelt sich Link zufolge genau darein, dass er das Feld als dem Menschen gehörig eingeordnet hat. Links Interpretation der Schuld fügt damit einen ökonomischen Aspekt zum Schuld-Motiv des Empedokles hinzu.

Ein weiterer Faktor der Schuld liegt im Verständnis der Freiheit. Empedokles versucht, seinem Volk das Vertrauen in die Natur beizubringen und es vom alten religiösen Glauben zu befreien, weil dieser alt gewordene religiöse Glaube die freie Natur des Menschen fesselt. Die Freiheit, die von Empedokles für sein Volk gewünscht wird, sollte sich in der Weise vollziehen, dass eine direkte Verbindung zwischen Mensch und der Natur hergestellt wird. Diese unmittelbare Verbindung hat Empedokles jedoch nicht auf das harmonische Naturverhältnis, sondern auf die Herrschaft des Menschen über die Natur gebaut. Darin sieht Empedokles seine eigene Schuld. In seiner Testamentrede versucht Empedokles, seine Fehler zu korrigieren, indem er das Volk zu einer herrschaftsfreien Kulturrevolution aufruft:

»O gebt euch der Natur, eh sie euch nimmt! –  
 Ihr dürstet längst nach Ungewöhnlichem  
 Und wie aus krankem Körper sehnt der Geist  
 Von Agrigent sich auf dem alten Gleise.  
 So wagt! was ihr geerbt, was ihr erworben,  
 Was euch der Väter Mund erzählt, gelehrt,  
 Gesetz und Bräuche, der alten Götter Nahmen,  
 Vergeßt es kühn, und hebt, wie Neugeborne,  
 Die Augen auf zur göttlichen Natur,  
 [...]«  
 (MA 2019a, S. 821)

An dieser Stelle wird die vielseitige Reform des Empedokles explizit: Mit dem Tod als Rückkehr zur Natur überwindet der Mensch die Todesfurcht; durch den Verzicht auf seine Erbe und das Erworbene versucht er den Anfang der gleichen ökonomischen

<sup>24</sup>Vgl. Rousseau 2008, zitiert bei Link.

Bedingungen für alle; die Bildung wird nicht auf einen familiären Kreis beschränkt, sondern sie wird verallgemeinert; die staatlichen Gesetze und die Konventionen der Gesellschaft sollen neu gedacht und gemacht werden; schließlich soll der religiöse Glaube in den Naturgöttern neu begründet werden. Das Volk soll sich verjüngen, indem es die Natur und ihre Kräfte zu seinem neuen »Heiligtum« macht.<sup>25</sup>

Die Grundsätze der Französischen Revolution wiederholt Empedokles in seinem Testament,<sup>26</sup> wenn er das Volk auf die Vorstellung der vorgesehenen, schöneren neuen Welt hinlenkt:

»[...] reicht die Händ'  
 Euch wieder, gebt das Wort und theilt das Gut  
 [...] theilet That und Ruhm  
 Wie treue Dioskuren, jede sei,  
 Wie alle, wie auf schlanken Säulen, ruh  
 Auf richt'gen Ordnungen das neue Leben  
 Und euern Bund bevest'ge das Gesez.«  
 (MA 2019a, S. 821)

»Hände reichen« bezieht sich auf *fraternité*, »das Gut theilen« auf *égalité* und »Tat und Ruhm teilen« auf *liberté*. In der neuen Republik werden die Menschen sich in brüderlicher Gemeinschaft verbinden, durch die Teilung der Güter wird die soziale Ungleichheit aufgehoben und durch die Taten der Männer die freie Gesellschaft ermöglicht werden. Die höchste Herrschaft verkörpert sich im Gesetz des Bundes, nämlich im Verfassungsgesetz.

Der realhistorische Bezug von Hölderlins *Empedokles*, zumindest der ersten Fassung, liegt, wie Bertaux es klar ausformuliert hat, in Hölderlins erneuter Hoffnung auf politische Veränderungen in Württemberg. Wie die griechischen Revolutionsanhänger, die darauf hofften, von der Französischen Armee Unterstützung zur Gründung einer neugriechischen Republik zu erhalten, täuschten auch die Württembergischen Revolutionäre sich in den Franzosen. Durch die zweigesichtige Außenpolitik Frankreichs, die sich stark auf das geopolitische Interesse des eigenen Landes konzentrierte, zerrann diese Hoffnung im Sande. Hölderlin war während seiner Homburger Zeit Zeuge dieser

<sup>25</sup>Vgl. Mögel 1994, S. 219–20.

<sup>26</sup>Diese Stelle, auf die Bertaux aufmerksam gemacht hat, wird im Zusammenhang mit dem Thema Hölderlins Verhältnis zur Französischen Revolution immer wieder diskutiert. Vgl. dazu. Bertaux 1969, S. 17–112; Prignitz 1976b, S. 306–18; Prignitz 1983; Jamme 1983a, S. 206, 305; Link 1998, S. 207; Jamme 2013, S. 79.

Ereignisse. Dass die Revolution in Württemberg und die Begründung der schwäbischen Republik scheiterte, hatte, wie Bertaux behauptet, einen direkten Einfluss auf die Nicht-Vollendung der ersten Fassung. Die zweite Fassung, die sich an die neue Situation anpassen sollte, scheiterte Jamme zufolge daran, dass es Hölderlin nicht gelang, das individuelle Schicksal seines Protagonisten mit dem allgemeinen Schicksal einer Gesellschaft und Epoche zu vermitteln.<sup>27</sup> In diesem Fall wäre Hölderlins Projekt von der Realität überholt worden.

## 7.2 Die geschichtsphilosophische Dimension des *Empedokles*

Die geschichtsphilosophische Dimension des *Empedokles* bleibt weiterhin im Rahmen der triadischen Geschichtsauffassung Rousseaus. Im zweiten *Diskurs* bezeichnet Rousseau als das glücklichste Zeitalter der Menschheit das einer Gesellschaft, die sich zwischen dem ursprünglichen Naturzustand und dem Zustand der bürgerlichen Gesellschaft befindet. Rousseaus Ideal einer solchen Gesellschaft beruht auf dem Entwicklungsniveau einer kleinbäuerlichen Agrarwirtschaft. Die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft, in der das Gesetz des Eigentums zum Herrschenden wird, löste eine solche Gesellschaftsform ab. Damit begann die Ungleichheit in der Gesellschaft, die die Geschichte der Menschheit prägt war. Die von Empedokles gewünschte Gesellschaftsform für das Volk orientiert sich an dem Ideal der Gesellschaft, welches Rousseau als Grundlage seiner Romane *Julie oder Die Neue Heloise* (1761) und *Émile oder Über die Erziehung* (1762) dargestellt hatte.<sup>28</sup> Denkt man an die Testamentsrede des Empedokles, findet man ein solches Rousseau'sches Ideal der Gesellschaftsform.

Rousseaus negative Bewertung der Naturentfremdung des Menschen wird von

---

<sup>27</sup>Vgl. Jamme 2013, S. 70.

<sup>28</sup>Rousseau hat versucht, in seinen Verfassungsentwürfen für Polen und Korsika einen entsprechenden Einfluss auf eine solche Gesellschaftsform zu nehmen. Vgl. Rohbeck und Steinbrügge 2015, S. 5. Als Hölderlin Neuffer im Juni 1799 von seinem Zeitschriftenplan berichtet, erwähnt er alte und neue Dichter, über die er anhand ihres eigentümlichen Kunstcharakters Aufsätze zu schreiben vorhabe. Rousseau wird hier als »Verfasser der Heloise« hervorgehoben. Vgl. MA 2019b, S. 765. Auf Wunsch des Verlegers der geplanten Zeitschrift schreibt Hölderlin das Briefgedicht *Emilie vor ihrem Brauttag*, als dessen Stoff er den Freiheitskampf der Korsen gegen die unterdrückerische Herrschaft der Republik Genua wählt. Hölderlin hatte wohl nach dem Ideal Rousseaus die Gründung kleiner Republiken wie Korsika, Schwaben und Griechendland für möglich gehalten.

Hölderlin hingegen als notwendige Entwicklungsstufe der Geschichte betrachtet.<sup>29</sup> Mit der Frage nach der »Erfahrbarkeit des Einen Seyns«, die er im zweiten Band des *Hyperion* aufwirft, öffnet sich für Hölderlin die historische Dimension gleichsam von selbst.<sup>30</sup> Das dem *Empedokles* zugrunde liegende Geschichtskonzept wird nun von Hölderlin in der Hinsicht gefasst, dass die Gegensätze der idealen Vergangenheit und historischen Gegenwart vermittelt werden sollen.

Hölderlin projiziert die Eigenschaften der gesamten Bewegung der Aufklärung in den antiken Stoff des Empedokles. Wenn Empedokles sich selber dafür beschuldigt, dass er die heilige Natur dem eigenen Gebrauch dienstbar gemacht habe, formuliert er damit die Dialektik der Aufklärung, die sich auf die aufklärerische Gegenwart Hölderlins bezieht. Am Schuldbekenntnis des Empedokles, »Im frechen Stolz sprach heraus – ich allein war Gott«, lassen sich Züge des Fichte'schen »absoluten Ich« erkennen, in welchem das Subjektivitätsprinzip der neuzeitlichen Erkenntnistheorie kulminiert. Sobald der Mensch sich über die Natur erhebt und diese zum bloßen Objekt herabwürdigt, fliehen die Götter und die Liebe stirbt. Von den entflohenen Göttern wird bereits in der ersten *Hymne an die Freiheit* gedichtet, dass die Menschen im paradiesischen Zeitalter mit den Göttern im Liebesbund waren; als der Übermut des Menschen den Liebesbund zerriss, floh die Göttin der Freiheit mit der Unschuld der Liebe in den Himmel. Im *Hyperion* wird dies so dargestellt, dass die Künstlernatur des Menschen den Liebesbund zwischen den Menschen und der Natur in Göttergestalten herstellt. So war es bei den Griechen. Dagegen wurde das deutsche Volk in der »Scheltrede« des *Hyperion* von den Göttern verlassen, da hier die göttliche Natur und ihre Künstler nicht gedeihen würden. Empedokles will durch seinen Tod ein neues Zeitalter eröffnen, in dem die Menschen und die Natur ihre göttliche Mitte finden. Er wird zum Mythos, damit er eine Religion gründen kann, deren Heiligtum die Natur sein sollte. Es war auch Hölderlins Ziel, für das deutsche Volk eine Naturreligion zu stiften.

---

<sup>29</sup>Diese Betrachtung wird schon bereits in der Vorrede der vorletzten Fassung des *Hyperion* explizit.

<sup>30</sup>Vgl. Jamme 1983a, S. 192.

### 7.2.1 Die erste und zweite Fassung des *Empedokles*

Empedokles symbolisiert durch seinen Freitod eine Zeitenwende:

»[...] Es scheun  
 Die Erdenkinder meist das Neu und Fremde,  
 Beschränkt im Eigentume sorgen sie  
 Wie sie bestehn, und weiter reicht ihr Sinn  
 Im Leben nicht. Doch müssen sie zuletzt  
 Die Ängstigen heraus, sterbend kehrt  
 Ins Element ein jedes, daß es da  
 Zu neuer Jugend, wie im Bade, sich  
 Erfrische. Menschen ist große Lust  
 Gegeben, daß sie sich verjüngen.  
 Und aus dem reinigenden Tode, den  
 Sie selber sich zu rechter Zeit gewählt,  
 Erstehn, wie aus dem Styx Achill, die Völker.«  
 (MA 2019a, S. 820–821)

Der Tod ist das Ende einer Zeit. Wenn die neue Zeit anbricht, erscheint sie den Menschen fremd, und sie halten an der bestehenden Zeit fest. Empedokles öffnet dem Volk die Augen, indem er den Tod als Verwandlung in die Elemente vorstellt, woraus die neue Welt entsteht. Der Gedanke der Verjüngung der Völker durch die Liebe, den Hölderlin Herders *Tithon und Aurora* entnahm, und der schon in der *Hymne an den Genius der Jugend* und in *Hyperion* geschichtsphilosophisch aufgefasst wurde, kehrt nun hier im *Empedokles* wieder. Der Tod ist ein neuer Anfang der Geschichte, den die Menschen zu rechter Zeit wählen müssen. Aber wie kann das Volk wissen, dass die rechte Zeit zur Verjüngung gekommen ist?

»Die göttlichgegenwärtige Natur  
 Bedarf der Rede nicht; und nimmer läßt  
 Sie einsam euch, wo einmal sie genaht,  
 Denn unauslöschlich ist der Augenblick  
 Von ihr, und siegend wirkt durch alle Zeiten  
 Beseeligend hinab sein himmlisch Feuer.«  
 (MA 2019a, S. 824)

»Die göttlichgegenwärtige Natur«, die im ontologischen Sinne das unendliche Sein bedeutet, impliziert den ewigen Zyklus der Natur, worin das Leben des Menschen und das Werden der menschlichen Gesellschaft mitbestimmt ist. Wenn sich der Prozess der

Verjüngung beim Übergang vom Winter zum Frühling – wie in der *Hymne an den Genius der Jugend* – ereignet, erwacht die Natur aus dem Winterschlaf. Dieses Naturbild, der im Erwachen der Natur nahende »Augenblick«, wird als eine notwendige Veränderung in die Dimension der Gesellschaft übertragen, und gemeint ist damit die Revolution.

»Wenn dann die glücklichen Saturntage  
Die neuen männlichern gekommen sind,  
Dann denkt vergangner Zeit, dann leb erwärmt  
Am Genius der Väter Sage wieder!  
Zum Feste steige, wie im Frühlingslicht  
Emporgesungen, die vergessene  
Heroenwelt vom Schattenreich herauf  
Und mit der goldnen Trauerwolke lagre  
Erinnrung sich, ihr Freudigen! um euch –«  
(MA 2019a, S. 824)

Der Saturnmythos ist das Symbol einer republikanischen Staatsform, einer Gesellschaft der Gleichheit, in der der Privatbesitz an Land aufgehoben ist.<sup>31</sup> Damit, dass Hölderlin die römischen Götternamen verwendet, will er die kulturelle Entwicklung von Griechenland nach Rom andeuten.<sup>32</sup> Das Fest der »Saturnalien« wurde in der Zeit der römischen Republik gefeiert als Erinnerung an das goldene Zeitalter des Saturn.<sup>33</sup>

In der zweiten Fassung kommt eine mythische Anspielung auf Saturn und Jupiter vor:

»[...] o, Geist,  
Geist der mich groß genährt, du hast  
Dir deinen Herrn, hast du alter Saturn  
Dir einen neuen Jupiter  
Gezogen, einen schwächern nur und frechern.«  
(MA 2019a, S. 852)

Der Geist ist hier im Sinne der Natur gemeint, die Empedokles erzogen hat. Wie der am Ende von Nymphen erzogene Zeus über seinen Vater Kronos Herrschaft gewinnt,

<sup>31</sup>Die geschichtsphilosophische Wende der Zeiten schöpft Hölderlins sowohl aus griechischer als auch aus römischer Quelle der Mythologie. Von Saturn (griech: Kronos) als Gott des goldenen Zeitalters erzählt zuerst Hesiod in *Werke und Tage*, und die römische Version findet man bei Vergil in seinem *Georgica*, in der *Aeneis* und schließlich in Ovids *Metamorphosen*. Vgl. Schmidt 2019, S. 752. Rousseaus hypothetisches Entwicklungsmodell der Gesellschaft ist von dieser Vorstellung eines goldenen Zeitalters stark geprägt.

<sup>32</sup>Vgl. Böckmann 1935, S. 312.

<sup>33</sup>Vgl. Jäger 1971, S. 56.

versinnbildlicht Empedokles sein Verhältnis zur Natur in der Weise des Zeus/Jupiter. Darin kommt wiederum Hölderlins kritische Einstellung gegenüber dem Geist der Aufklärung zum Ausdruck.

Empedokles erinnert sich in der Unterhaltung mit Pausanias an eine Zeit, in der es zwischen ihm und der Natur noch keinen Zwiespalt gab. Er verherrlicht als große Genien des Lebens die Elemente der Natur: Licht, Erde, Bergquellen und Äther, die der Vier-Elementen-Lehre des historischen Empedokles entsprechen.<sup>34</sup> Das Erinnern an jene vergangene Zeit wird von Pausanias mit dem Ausruf »O Sohn des Himmels!« resümiert. Dieses Resümee verweist auf das goldene Zeitalter des Saturn.<sup>35</sup> Die Vergangenheit des Empedokles war das goldene Zeitalter, und die Gegenwart ist bestimmt durch den Zwiespalt zwischen Empedokles und der Natur, und die Zukunft bringt die Wiedervereinigung der beiden, die sich durch den freien Tod des Empedokles vollzieht. Empedokles argumentiert, dass sein Tod im Sinne des dankbaren Sich-Hingebens an die Natur oder noch wörtlicher als »der ernsten Erde« zum Dank, mit der er im »theuern Todesbund« verbunden ist, zu verstehen sei. Panthea sagt über den Tod des Empedokles: »Wohl geht er festlich hinab –/ Der Ernste, dein Liebster, Natur!« (MA 2019a, S. 863). Dies ist ein Sich-Hingeben, die lebendige und innige Vereinigung mit der Natur. »So will es der Geist/ Und die reifende Zeit/ Denn Einmal bedurften/ Wir Blinden des Wunders.« (MA 2019a, S. 863) An dieser Stelle bricht die zweite Fassung ab.

Das Verhältnis des Empedokles zur Natur, worin Hölderlin das tragische Schicksal seines Helden zu begründen sucht, nimmt keinen tragischen Zug an, weil der Untergang des Individuums im individuellen Bereich gerechtfertigt und versöhnt wird. Empedokles endet mit der Einsicht in die eigene missgeleitete Aufklärung. Das Schicksal des Empedokles verweist auf dieser Entwicklungsstufe noch nicht auf das allgemeine Schicksal des Volkes und einer Epoche. Daher gewinnt der Tod des Ein-

<sup>34</sup>Man muss auch berücksichtigen, dass der Vorsokratiker Empedokles als Erster diese Elemente als »Götter« eingeführt hat. Darin ist wohl auch einer der Gründe zu sehen, warum Hölderlin Empedokles als Stoff seiner Tragödie aussuchte.

<sup>35</sup>Der griechische Kronos ist der Sohn von Uranos, nämlich des Himmels. Hölderlin schreibt in den *Anmerkungen zur Antigonä* (1803): »Wir müssen die Mythe überall beweisbarer darstellen«. Damit meint er, dass die griechischen Götternamen ins Deutsche übersetzt werden sollen, »um es unserer Vorstellungsart mehr zu nähern«. Wie dort Zeus als Vater der Zeit übersetzt wird, so hier Kronos, Sohn des Uranos, als Sohn des Himmels. Diese »beweisende« Darstellung der mythischen Namen nimmt Hölderlin bereits hier im Empedokles-Projekt vorweg.

zeln keine geschichtliche Bedeutung, die durch den Untergang des Individuums das Ende einer Zeit verkörpern würde. Die geschichtsphilosophischen Stadien, die in Zeitaltern von Saturn und Zeus/Jupiter mythologisiert sowie als Vergangenheit und Gegenwart des Empedokles analog gedacht werden, bleiben hier ohne Vermittlung für die künftige Gesellschaftsform.

### 7.2.2 Die dritte Fassung

Hölderlin nimmt sein *Empedokles*-Projekt wieder auf, nachdem er die Zeitschriftenpläne aufgegeben hat. Er entwirft ein neues Konzept für die dritte Fassung, welches darauf abzielt, sich der poetologischen Grundlage zu vergewissern und aus ihr Perspektiven für die Fortsetzung der Tragödie zu entwickeln.<sup>36</sup> Unter diesem neuen Konzept sind die drei Texte überliefert: der erste *Die tragischen Ode*, der zweite *Allgemeiner Grund* und der dritte *Grund zum Empedokles*.<sup>37</sup> Die »tragische Ode« ist, so definiert es Hölderlin, die Darstellung des Reinen, in der die Gegensätze des »Unterscheidens« und »Nichtunterscheidens« am höchsten empfunden werden und aus der Vereinigung der beiden Gegensätze »das Idealische« hervorgeht. Im *Allgemeinen Grund* unterscheidet Hölderlin die Tragödie als »tragisches dramatisches Gedicht« von der »tragischen Ode« dadurch, dass in der tragischen Ode die Empfindungen des Dichters unmittelbar ausgedrückt werden und in der Tragödie der Dichter seine eigenen Erfahrungen in einen fremden, analogen Stoff übertragen müsse. (Vgl. MA 2019a, S. 866) In der Tragödie spricht sich das Göttliche aus, das der Dichter in seiner Welt empfindet und erfährt und das dem Dichter als ein »Bild des Lebendigen« gilt, welches ihm in seinem Leben gegenwärtig ist und war. Der Dichter sollte es vermeiden, dieses Bild des Lebendigen und der »Innigkeit« sowohl nach dem Stoff als auch nach der Form unmittelbar auszusprechen. Denn dann verfällt er dem »nefas«.<sup>38</sup> »Der Stoff muß ein kühneres fremderes Gleichnis und Beispiel von ihr seyn, die Form muß mehr den Charakter der Entgegensetzung und Trennung tragen.« (MA 2019a, S. 866) Im fremden Stoff drückt sich das Göttliche und das Innige »durch einen um so größeren Grad des Unterscheidens aus, je inniger

<sup>36</sup>Vgl. Schmidt 2008, S. 1187.

<sup>37</sup>Die *Stuttgarter Ausgabe* druckt diese Texte unter dem Titel *Grund zum Empedokles* in drei Texte gegliedert.

<sup>38</sup>Vom Lateinischen her bedeutet dies Frevel und Sünde. Der Begriff wird später in den *Anmerkungen zu Oedipus* wieder aufgenommen.

die zum Grunde liegende Empfindung ist«. Der Stoff der Tragödie ist daher ihrem Stoff nach tragisch-dramatisch, weil der Dichter seine Empfindung des Göttlichen in einen fremden Stoff überträgt, der wiederum die Empfindung des Dichters vor der Vergänglichkeit bewahrt. (Vgl. MA 2019a, S. 867)

Im *Grund zum Empedokles* führt Hölderlin die theoretische Grundlegung seiner Tragödie *Empedokles* aus. Bevor er eine ausführliche Analyse der tragischen Person gibt, erläutert er das Verhältnis von Natur und Kunst. Das bereits im *Hyperion*, vor allem im »Athengespräch«, zugrunde gelegte Kunstverständnis setzt Hölderlin hier fort. Das reine Leben ist das Verhältnis, in dem Natur und Kunst harmonisch entgegengesetzt sind. Ein solches Leben kann nur gefühlt werden. Die Natur ist für den »organischeren Menschen« die »aorgische« Sphäre, in der dieser seine Blüte erreicht.<sup>39</sup> Durch die Tätigkeit des organischen Menschen wird die Natur göttlich, und durch die Natur wird dem künstlerischen Menschen das Gefühl der Vollendung gegeben. Das Göttliche ist in der Mitte von Kunst und Natur bzw. von Organischem und Aorgischem. In diesem reinen Leben lebten die athenischen Menschen. Hölderlin beschreibt im Verhältnis von Kunst und Natur, Menschen und Göttern das reine Leben als Existenzform des Telos der metaphysisch-historischen Entwicklung.<sup>40</sup>

Das reine Leben ist nach Hölderlin nicht für die Erkenntnis vorhanden. Sollte es erkennbar sein, so stellte es sich im »Übermaße der Innigkeit« dar, in dem das Verhältnis von Natur und Kunst vertauscht werden. Dieser Akt der Vertauschung wird dadurch sichtbar, dass das Organische in das Extrem der »Selbstthätigkeit«, der »Reflexion« übergeht, während die Natur, das Aorgische in das Extrem des »Unbegreiflichen«, »Unfühlbaren« und »Unbegrenzten« wechselt. Im Fortgang der entgegengesetzten Wechselwirkungen wird die Natur durch die kultivierenden und bildenden Menschen organischer, und der Mensch aorgischer, allgemeiner und unendlicher. In diesem neuen Verhältnis begegnen sich »reinaorgischer Mensch« und »die Wohlgestalt der Natur«. Die Mitte der beiden ist aber nicht das Göttliche, sondern der Tod des Einzelnen, weil die Entgegensetzungen sich nicht harmonisch, sondern in gegenseitiger Machtausübung begegnen. Daher findet ein Kampf zwischen beiden statt, in dem

<sup>39</sup>Hölderlin verwendet die Begriffe »Aorgisch« und »Organisch« analog zu den Begriffen von Natur und Kunst.

<sup>40</sup>Vgl. Schäfer 2020, S. 113.

das Besondere in seinem Extrem gegen das Extrem des Aorgischen sich tätig immer mehr verallgemeinert. Durch diese Verallgemeinerung reißt das Besondere sich vom »Mittelpuncte«, und dagegen gewinnt das organisch gewordene Aorgische in seinem Extrem gegen das Extrem des Besonderen immer mehr den Mittelpunkt. In diesem vertauschten Verhältnis von Organischem und Aorgischem wird das vereinende Moment nur ein »Trugbild« sein, welches sich erst durch den Tod des Einzelnen auflöst. Die kämpfenden Extreme versöhnen und vereinigen sich erst im Tode des Einzelnen »schöner«, indem die Vereinigung nicht im Einzelnen innig ist, indem das Göttliche nicht mehr sinnlich erscheint. Der Tod des Einzelnen stellt das harmonische Verhältnis von Organischem und Aorgischem her, indem das Aorgische für das Organische »ein Gegenstand der ruhigeren Betrachtung« wird. Danach geht die Innigkeit des vergangenen Moments nun allgemeiner, gehaltener, unterscheidender, klarer hervor. Mit diesem theoretischen Konzept formuliert Hölderlin das Verfahren seiner Tragödie und gibt in den nächsten Absätzen eine detaillierte Analyse der tragischen Person, die das Trugbild der Vereinigung und die Verkörperung der Probleme seiner Zeit darstellt.

Das Zeitalter, in dem Empedokles geboren und erzogen wurde, ist das Gegenbild vom klassischen Athen im *Hyperion*. Empedokles verkörpert das Verhältnis von Natur und Kunst in ihren »gewaltigen Entgegensetzungen«, »in denen die Welt vor seinen Augen erschien«. (MA 2019a, S. 870) Das Schicksal einer Periode, in der Kunst und Natur in den höchsten Zwist geraten sind, zeigt sich im Schicksal des Einzelnen bzw. in dem des Empedokles. Dieser Zwist von Kunst und Natur hat seine Wirkung in verschiedenen Verhältnissen der Gesellschaft, zu denen Empedokles in Beziehungen steht. Das Aorgische, das Unausprechliche individualisiert sich durch Empedokles in eine besondere Form; dagegen nimmt das Organische, das Sprechende durch ihn eine Form des Unbewussten und Allgemeinen an. So verwirklicht sich der Geist der Zeit durch den Philosophen Empedokles, indem dieser durch ihn eine Form des Bewusstseins gewinnt.

Die »thätige Natur« des Empedokles, womit Hölderlin die dichterische Natur des Empedokles meint, hat jene »ungewöhnliche Tendenz zur Allgemeinheit« (MA 2019a, S. 871). Diese Tendenz bleibt nicht im Bereich seiner subjektiven Natur, sondern richtet sich in seiner objektiven Natur darauf, auf das Allgemeine zu wirken und die Sinne

und das Gemüt des Volkes zu bilden. Diese künstlerische Tätigkeit des Dichters ist mehr ein sprachlicher als ein praktischer Vollzug. »Das Schicksaal seiner Zeit erforderte auch nicht eigentliche That, die unmittelbar wirkt und hilft; [...] es erforderte ein Opfer«. (MA 2019a, S. 872) Die Vereinigung in ihm ist eine aus Not und Zwist hervorgegangene sinnliche Vereinigung, die das Problem des Schicksals verkörpert. In einer idealischen Tat bzw. in der Tragödie muss das Individuum deswegen untergehen, weil das Problem des Schicksals niemals sichtbar und individuell aufgelöst werden darf. Je mächtiger die Gegensätze von Natur und Kunst sind, desto notwendiger wird der Untergang des Individuums. Empedokles individualisiert als Dichter den Zwist seiner Zeit, indem er einerseits den »allversuchenden Kunstgeist« seines Volkes in sich aorgisch wiederholen, andererseits »die üppige gefühlte Natur Siciliens« für sich und in sich darstellen muss (vgl. MA 2019a, S. 873).

Der politisch-gesellschaftliche Reformgeist des Empedokles geht aus dem Zwiespalt seines Charakters bzw. aus dem Streben nach einem vollständigen Ganzen sowie aus der anarchischen Ungebundenheit, Ungeselligkeit, Einsamkeit und dem Stolz seiner »selbstgenügsamen Natur« hervor. Außerdem will er durch die »freigeisterische Kühnheit« sein Volk aufklären. Er muss sein übermütiges Volk vor der Negation und vor dem Nichtdenken des Unbekannten bewahren. Daher sucht er, ein »Meister des Unbekannten« zu werden, die überwältigende Natur zu umfassen, zu verstehen, ihrer bewusst zu werden. Durch diese »gränzenlose Thätigkeit« des Geistes verliert er sich in der aorgischen Natur, und er nimmt die Gestalt des Aorgischen an.

Obwohl Empedokles in sich Charaktere des Aufklärungsprozesses trägt, unterscheidet sich seine Art des Umgangs mit der Natur von der Art der anderen Aufklärern. Hier setzt sich Hölderlins poetisches Ich mit dem erkennenden Subjekt auseinander.

»Die Natur, welche seine freigeisterischen Zeitgenossen mit ihrer Macht und ihrem Reize nur um so gewaltiger beherrschte je unerkenntlicher sie von ihr abstrahirten, sie erschien mit allen ihren Melodien im Geiste und Munde dieses Mannes und so innig und warm und persönlich, wie wenn sein Herz das ihre wäre, und Geist des Elements in menschlicher Gestalt unter den Sterblichen wohnte.«  
(MA 2019a, S. 875)

Während andere Aufklärer bzw. »freigeisterischen Zeitgenossen« mit der Natur gewaltsam, gegenständlich umgehen, steht Empedokles mit der Natur im lebendigen

Verhältnis. Ferner findet hier auch Hölderlins Kritik an Fichtes absolutem Ich eine weitere Ausformulierung.

So, wie Empedokles mit dem Lebendigen der Elemente in innigem Verhältnis steht, so auch mit seinem Volk. Empedokles ist nicht in der Lage, sein Volk in einer gewaltsamen Weise zur Reform zu führen, sondern er muss einen Schritt weiter gehen. um die Erneuerung des Volkes im Geiste durchzuführen, sucht er das Volk durch Macht mit dem Unbewussten und Unbegreiflichen bzw. der Natur zu vermitteln. Durch diese Tätigkeit geht er über die gewöhnliche menschliche Grenze des Wissens und Wirkens hinaus. Da »das Einigende«, nämlich das Göttliche, nicht erkannt, sondern gefühlt werden sollte, erscheint es in der Gestalt des Empedokles sichtbar und sinnlich. Diese sinnliche Erscheinung des Unendlichen droht mit dem Untergang einer Welt, weil sie mit dem Tod des Endlichen enden würde. Daher soll das Individuum als Opfer enden, um das Allgemeine, das Unendliche am Leben zu erhalten.

Der Gegner des Empedokles versucht die Probleme der Zeit in der Weise zu bewältigen, dass er die Gegensätze nicht durch Vereinigung, sondern durch Abgrenzung zu lösen sucht. Während bei Empedokles das Übermaß der Subjektivität in das Objekt übergeht, wodurch das Subjekt über das Objekt herrscht, geht bei seinem Gegner das Übermaß der Objektivität in das Subjekt über, wodurch das Subjekt das passive Gefühl des Duldens gewinnt. In beiden Fällen wird der Zwiespalt der Gesellschaft nicht aufgelöst. Bei der Charakterisierung des Gegners geht es wohl nicht um eine historische Person, sondern um eine Skizze anderer Formen der Vereinigung neben dem Vermittlungsmodell des Empedokles.<sup>41</sup>

An diese theoretischen Überlegungen anschließend, verfasst Hölderlin den Plan der dritten Fassung, der aus fünf Akten bestehen sollte. Nach diesem Plan wird die dritte Fassung bis zum dritten Auftritt des ersten Aktes ausgeführt. Die Unterschiede zu den ersten beiden Fassungen betreffen Änderungen an manchen Rollen, außerdem wird eine neue Rolle des Manes als Seher hinzugefügt. Nach dem Muster der griechischen Tragödie ist am Ende jedes Aktes ein Chor der Agrigenter geplant.

Die Rolle des Manes hat in dieser Fassung die Funktion, dem Todesopfer des Empedokles eine geschichtliche Bedeutung zu geben. Empedokles, der sich durch

---

<sup>41</sup>Vgl. Jamme 2013, S. 90.

seinen Übermut in seinem Liebesbund mit der Natur verletzt sieht, betrachtet seinen Opfertod als Wiederherstellung des Bundes mit der Natur. Manes, als erfahrener Seher, lässt Empedokles einsehen, dass dieser derjenige ist, der durch seinen Opfertod den Zorn des Gottes zu besänftigen und den Bund zwischen Göttern und Menschen zu stiften vermag:

»Der Herr der Zeit, um seine Herrschaft bang  
Thront finster blickend über der Empörung.  
Sein Tag erlischt, und seine Blize leuchten,  
Doch was von oben flammt, entzündet nur  
Und was von untern strebt, die wilde Zwietracht.  
Der Eine doch, der neue Retter faßt,  
Des Himmels Stralen ruhig auf, und liebend  
Nimmt er, was sterblich ist, an seinen Busen,  
Und milde wird in ihm der Streit der Welt.  
Die Menschen und die Götter söhnt er aus.«  
(MA 2019a, S. 897)

Nach dem Plan dieser Fassung wäre Empedokles im vierten Akt in seiner Rolle als geschichtliches Individuum und Werkzeug der Götter anerkannt. Im fünften Akt sieht Manes den Untergang des Empedokles sowie die Auflösung und gleichsam die Erneuerung der Welt voraus. Er sollte am Tag des Saturnfestes den letzten Willen des Empedokles verkünden.

Durch die Analyse der Verhältnisse, die im *Grund zum Empedokles* den philosophischen, poetischen, gesellschaftlichen, und politisch-religiösen Charakter des Empedokles verdeutlichen, nimmt die dritte Fassung eine geschichtliche Bedeutung an. Der Untergang des Empedokles ist der Untergang einer Gesellschaftsform. Für das Bestehen und Vergehen einer Gesellschaftsform spielt Hölderlin zufolge die Entwicklung der Kunst eine wesentliche Rolle, weil diese die Grundlage für die Religion, Philosophie und politische Form wird, die unmittelbar auf die innere Natur des Menschen und mittelbar auf die äußere Natur wirkt. Wenn in einer Gesellschaft, wie in Agrigent, die Kunst ihre Funktion verliert, ein harmonisches Verhältnis zur Natur herzustellen, entsteht ein Zwist, welcher nur durch einen überindividuellen Menschen wie Empedokles aufgelöst werden kann. Das Schicksal eines solchen Individuums ist das Schicksal einer Zeit und einer Epoche. Durch den Opfertod dieses Individuums wird das Verhältnis von Natur und Kunst harmonisch wieder hergestellt. Götter und

Menschen versöhnen sich. Damit beginnt eine neue Zeit, und die alte Zeit wird zur Erinnerung.

### 7.3 *Das untergehende Vaterland*: Poetische Darstellung der Geschichte

Die von Aristoteles geprägte Gattungsgrenze zwischen der Geschichtsschreibung und der Dichtung hat Herder durch die Ästhetisierung des historischen Denkens überwunden. Aristoteles unterscheidet den Geschichtsschreiber und den Dichter folgendermaßen:

»[S]ie [die Geschichtsschreibung und die Dichtung, N. D.] unterscheiden sich vielmehr dadurch, dass der eine das wirklich Geschehene mitteilt, der andere, was geschehen könnte. Daher ist Dichtung etwas Philosophischeres und Ernsthafteres als Geschichtsschreibung; denn die Dichtung teilt mehr das Allgemeine, die Geschichtsschreibung hingegen das Besondere mit.«  
(Aristoteles 1982, S. 29)

Herder hat in seinem *Shakespear*-Aufsatz die Struktur der Geschichtsschreibung mit der Dramenkunst verbunden, indem er die Poetik des Dramas auf die Geschichtsschreibung übertrug. Diese Übertragung wurde mit dem sprachphilosophischen Zusammenhang bzw. mit der Sprachlichkeit von Geschichte und Dichtung begründet. Da Herder die Sprache als konstitutiv für die Erkenntnis einschätzt, hat er damit die Differenz zwischen der Faktizität der Historie und der Fiktionalität der Dichtung aufgehoben. Bei Herder rücken Philosophie, Dichtung und Geschichte im Bereich der Geschichtsschreibung zusammen.

Nun stellt sich die Frage, ob und inwiefern Hölderlins *Empedokles*-Drama mit Herders Dramenkonzept der Geschichtsschreibung in Verbindung steht. Zur Beantwortung dieser Frage soll der Aspekt des Darstellerischen vom Dramenkonzept des *Empedokles* untersucht werden. Diese Analyse versuche ich mit ausgewählten Stellen aus Hölderlins Briefwechsel zu begründen. Sodann beziehe ich mich auf das Fragment *Das untergehende Vaterland* und setze es ins Verhältnis zu Hölderlins Dramenkonzept.

Herders Shakespeare-Rezeption ist eine der Hauptquellen, durch die Hölderlin auf Shakespeares Dramen aufmerksam wurde. Während der Arbeit am *Empedokles*

studierte Hölderlin Shakespeares Dramen. Im Februar 1798 schreibt er aus Frankfurt an seinen Bruder:

»Shakspeare ergreift dich so ganz; das glaub' ich. Du möchtest auch von der Art etwas schreiben, lieber Karl! ich möcht' es auch. Es ist kein kleiner Wunsch. Du möchtest es, weil Du auf Deine Nation mitwirken möchtest; ich möcht' es darum auch, doch mehr noch, um in der Erzeugung eines so großen Kunstwerks meine nach Vollendung dürstende Seele zu sättigen.«  
(MA 2019b, S. 680–81)

Diese Briefstelle fällt in die Zeit zwischen der Entstehung des *Frankfurter Plans* und der ersten Fassung des *Empedokles*. Den *Frankfurter Plan* hatte Hölderlin bereits im September 1797 entworfen. Jedoch fehlte dem *Plan*, so interpretiert es Jochen Schmidt, die gesellschaftspolitische Dimension noch ganz.<sup>42</sup> Diese fehlende Dimension wird in der ersten Fassung des Dramas, die erst in Homburg entstand, als Neuansatz ergänzt. Hölderlins erster Wunsch an der Briefstelle, der, dass er in der Art von Shakespeare schreiben will, verdeutlicht uns seinen Bezug auf Shakespeares Dramen. Den zweiten Wunsch, dass Hölderlin ein großes Kunstwerk vollenden will, sollte das *Empedokles*-Projekt erfüllen.

Im Brief an Neuffer vom 12. November 1798 schreibt Hölderlin, dass er mit seiner Arbeit, also mit *Empedokles* ins Stoken geraten ist. Als Grund dafür nennt Hölderlin seine verneinende Haltung zum wirklichen Leben, in der er seinen poetischen Hauptmangel erkennt. Er müsse, so schreibt Hölderlin, die Umstände, die auf ihn zerstörerisch wirken, als »unentbehrlichen Stoff« in seine Darstellung aufnehmen, um solche Umstände als »untergeordnete Töne« seines Werkes wiederzugeben.

»Das Reine kan sich nur darstellen im Unreinen und versuchst Du, das Edle zu geben, ohne Gemeines, so wird es als das Allerunnatürlichste, Ungereimteste dastehen und zwar darum, weil das Edle selber, so wie es zur Äußerung kömmt, die Farbe des Schicksaals trägt, unter dem es entstand, weil das Schöne, so wie es sich in der Wirklichkeit darstellt, von den Umständen unter denen es hervorgeht, notwendig eine Form annimmt, die ihm nicht natürlich ist, und die nur dadurch zur natürlichen Form wird, daß man eben die Umstände, die ihm nothwendig diese Form gaben, hinzunimmt. So ist z.B. der Charakter des Brutus ein höchstunnatürlicher, widersinniger Charakter, wenn man ihn nicht mitten unter den Umständen sieht, die seinem sanften Geiste diese strenge Form aufnöthigen.«  
(MA 2019b, S. 712)

<sup>42</sup>Vgl. Schmidt 2008, S. 1101.

Das Grundprinzip der Dialektik, welches Gegensätzlichkeiten als notwendig für die Darstellung des Kunstwerks sieht, wird die Grundlage der Homburger Kunsttheorie Hölderlins. Die im *Hyperion* ein Postulat gebliebene Definition der Schönheit, »das Eine in sich unterschiedene«, nimmt nun den Bezug auf das wirkliche Leben, wenn Hölderlin hier das Schöne aus den Umständen der Wirklichkeit hervorgehen lässt. Das Kunstwerk des Künstlers wird unter diesen Umständen dazu herausgefordert, das Unschöne der Welt in sich aufzunehmen, weil es zum konstituierenden Moment für die Herstellung des Schönen wird. Die Darstellung des Künstlers muss daher die Vereinigung des Idealen der Kunst mit dem Realen des Lebens sein. Mit dieser Einsicht, die Hölderlin im Brutus-Charakter in Shakespeares Drama *Julius Caesar* als umgesetzt sieht, eröffnet er die historische Dimension seines Trauerspiels *Empedokles*.

Das Fragment *Das untergehende Vaterland* kann als eine Metareflexion des Empedokles-Dramenkonzeptes gelesen werden. In den ersten fünf Absätzen des Fragments werden die Vorgänge der Geschichte – Untergang, Übergang und Anfang – von den ontologischen Kategorien Wirklichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit her erklärt. Im Untergang des Vaterlandes löst sich das Wirkliche durch das Mögliche auf. Diese Auflösung des Wirklichen ist hier als notwendig angesehen, weil sie gleichsam zu einer Herstellung der neuen Welt wird. Auflösung heißt aber nicht, dass die alte Welt abgelöst und durch die neue ersetzt wird; vielmehr bedeutet Auflösung eine Veränderung und Transformation, welche die Gesamtheit ihrer Momente in einen neuen Zustand überführt.<sup>43</sup> Hölderlin versteht den notwendigen Übergang vom Wirklichen ins Mögliche als dialektische Einheit von Auflösung und Herstellung, im gesellschaftlich-politischen Sinne meint dies eine Revolution. Und in diesem Übergang manifestiert sich »die Welt aller Welten«, deren ontologische Bedeutung das »Seyn« ist. Der Übergang ist die dialektische Einheit von Auflösung und Herstellung, von Vergehen und Entstehen und Sein und Nichtsein. Diese dialektische Einheit überträgt Hölderlin auf ein realdialektisches Gesetz der Weltgeschichte, indem er durch die revolutionären Übergänge die Einheit von Kontinuität und Diskontinuität im Geschichtsprozess zu erklären sucht.

Ab dem sechsten Absatz des Fragments *Das untergehende Vaterland* geht es um die Frage der dichterischen Darstellbarkeit des revolutionären Übergangs. Die poetische

---

<sup>43</sup>Vgl. Rühle 2010, S. 180.

Darstellung des Übergangs bezeichnet Hölderlin als die »idealische Auflösung«, die durch »einen reproductiven Act« – durch die Sprache – »sicherer«, »unaufhaltsamer«, »kühner« dargestellt werden kann. Da die reale Auflösung alle ihre Momente durchlaufen hat, kann die idealische Auflösung die Summe der Momente der realen Auflösung als ein ganzes Lebensgefühl darstellen. Aus dieser Darstellung der idealischen Auflösung geht die aufgelöste Welt in der Erinnerung hervor. Durch die Erinnerung der Auflösung vereinigt sich die aufgelöste, ideal gewordene, alte, endliche Welt mit dem Unendlichen, nämlich mit der allgemeinen Weltgeschichte.

Die Geschichtsvorgänge, vom Vergehen durch das Übergehen zum Entstehen, sieht Hölderlin in Analogie zu den Gattungen der Dichtung: das Epische als Vergehen des Idealindividuellen, das Lyrische als Entstehen des Unendlichrealen und das Tragische als Vereinigung des Epischen mit dem Lyrischen. Also entspricht die Struktur der Tragödie der Struktur des geschichtlichen Übergangs.

In Anlehnung an Herders ästhetischen Ansatz der Dramenkonzeption der Geschichtsschreibung baut Hölderlins *Empedokles-Projekt* den Geschichtsvorgang in der Struktur des Dramas auf. Die historische Dimension des Dramas bezieht sich auf die gesellschaftlich-politische Lage der Zeit Hölderlins nach der Französischen Revolution. Daher ist das Fragment *Das untergehende Vaterland* einerseits die mittelbare Reflexion der realgeschichtlichen Ereignisse und andererseits die unmittelbare Reflexion der Welt von Agrigent im *Empedokles*.

Die Darstellung des geschichtlichen Übergangs sieht Hölderlin in der Tragödie. Die Tragödie enthält gleichzeitig das Wirkliche bzw. Historisch-Vergangene und das Mögliche der Zukunft in sich. Damit überwindet Hölderlin mit Herder Aristoteles' Gattungsgrenze zwischen der Wirklichkeit der Geschichtsschreibung und der Möglichkeit der Dichtung.

## 7.4 Resümee

Im Gegensatz zum *Hyperion*, dessen Konzeption Hölderlin nirgendwo erläuterte, findet man für das *Empedokles-Projekt* die von Hölderlin selbst ausgeführte theoretische Konzeption in der Skizze *Grund zum Empedokles*. Sie ist eine unmittelbare Einführung

Hölderlins in die Struktur seiner Tragödie. Es geht hier um Fragen der Form, des Stoffes, der Darstellung der Tragödie und des tragischen Dichters. Die tiefste Innigkeit (deren ontologische Bedeutung das »Seyn« bei Hölderlin ist), die in starken Unterscheidungen durch das tragische Gedicht ausgedrückt wird, ist die in einen fremden, analogischen Stoff übertragene Erfahrung und Wirklichkeit des Dichters. Gemäß dieser Einsicht bezieht Hölderlin seine Dichtung auf die Wirklichkeit. Der fremde, analoge Stoff dient der »Totalempfindung« des Dichters als ein »sicheres Gefäß«, innerhalb dessen die Empfindung des Dichters vor der Vergänglichkeit bewahrt wird.

Diese theoretische Einführung enthüllt uns, dass die Fabel des Empedokles, die Hölderlin als Stoff seiner Tragödie wählte, der fremde Stoff ist, in den Hölderlin seine Erfahrung der Wirklichkeit und Empfindung des Göttlichen, nämlich seine »Totalempfindung« der Welt, übertrug. Hölderlins dichterischer Versuch ist in *Empedokles*, den Zwist zwischen Außen- und Innenwelt in der Darstellung des Kunstwerkes zu versöhnen. Dadurch, dass er seine Erfahrung der Außenwelt durch dichterische Tätigkeit erfasst und in der Tragödie darstellt, hat er an dem Paradigmenwechsel der Geschichtsdarstellung teil, welcher durch Herders Einführung des historischen Denkens zur Überwindung des aufklärerischen Poetik-Konzepts eingeführt wurde. Und die Darstellung der Geschichte eines revolutionären Zeitalters vollzieht sich in der Tragödie, weil in dieser der Zwist der Außen- und Innenwelt durch die schöpferische Funktion der Sprache aufgelöst wird. Dabei sieht Hölderlin auch den dialektischen Geschichtsvorgang, nach welchem aus den Gegensätzen der Gedanken eine Synthesis hervorgeht, analog zur Poetik der Tragödie. Die im Entwurf *Das untergehende Vaterland* konzipierte idealische Auflösung impliziert im realgeschichtlichen Sinne die Revolution, aber im Prozess der Revolution sieht Hölderlin nicht eine vernichtende Gewalt, sondern die progressive Neuformung oder Erneuerung einer Gesellschaft. Er sieht seine Aufgabe darin, diese revolutionäre Auflösung poetisch zu gestalten, damit die vergangene aufgelöste Zeit in der Erinnerung aufbewahrt und damit diese aufgelöste Zeit eine mögliche Form der zukünftigen Gesellschaft wird.

Hölderlin reflektiert durch seine Dichtung die realgeschichtliche Lage seiner Gegenwart – die historisch-politische Situation in Europa nach der Französischen Revolution, die durch die naturwissenschaftliche Erkenntnis geprägte Weltvorstellung des 18.

Jahrhunderts und das gesellschaftliche Zusammenleben unter den veralteten Konventionen – und schreibt die Geschichte seiner Zeit mit. Die Erfahrungen, die Hölderlin nach der Französischen Revolution gemacht hat, sind die Realität; aus den Momenten dieser Realität gewinnt Hölderlin die allgemeine Reflexion über die Revolution und deren Konsequenzen. Und schließlich ist sein *Empedokles* ein Versuch, dem Chaos der Zeit eine poetische Form zu geben, um die Revolution als eine geschichtliche Notwendigkeit zu verstehen. Dieser Versuch zielt darauf ab, die Lücke der Kontinuität und Diskontinuität der Geschichte durch die Poesie zu schließen. Im Unterschied zu realen Ereignissen der Französischen Revolution ist die von Empedokles ausgerufene Revolution eine Revolution, die durch die Erziehung des Volkes zustande kommen soll. Diese Art der Revolution hat Hölderlin wohl beim deutschen Volk für möglich gehalten.

## 8 Hölderlins »abendländische Wendung«

Die Entdeckung des Spätwerks Hölderlins durch Hellingrath löste die umfangreiche Rezeptionsgeschichte des späten Hölderlin im 20. Jahrhunderts aus. Seit Beginn dieser Rezeptionsgeschichte ist eines der vieldiskutierten Themen die von Wilhelm Michel so benannte »abendländische Wendung«, deren Konzept in der Forschung im Zusammenhang mit theoretischen Überlegungen Hölderlins im ersten Brief an Böhlendorf gefunden wurde. Michel deutete in seinem berühmten Essay<sup>1</sup> mit der Bezeichnung »abendländische Wendung« Hölderlins Wendung vom klassischen Ideal des antiken Griechentums zum durch das Christentum geprägten Weltbild des Abendlandes, besonders zum Deutschtum. Da Michels Lesart dieser Wendung Hölderlins späte Dichtung an das nationalistische Pathos assoziierte, versuchte Heidegger in den 1930er Jahren die politische Dimension dieser Wendung wegzuinterpretieren. Heidegger deutet diese Wendung als eine »vaterländische« Wendung, die aber keine politische Dimension habe.<sup>2</sup> Was Heidegger unter dem Vaterländischen versteht, ist der Ursprung, das Höchste, das Heiligste und das geschichtliche Wesen eines Landes. In Bezug auf den ersten Böhlendorff-Brief sieht Heidegger das Verhältnis von Eigenem/Hesperischem und Fremdem/Griechischem nicht als Hölderlins Abkehr vom Griechentum und Hinwendung zum Christentum an, sondern er betrachtet das Fremde/Griechische als das in der Gegenwart des Eigenen Dagewesene, als »geschichtlich notwendig«.<sup>3</sup> Ohne das Fremde sei das Eigene nicht gefunden worden. »Die Liebe zum Unheimischsein umwillen des Heimischwerdens im Eigenen ist das Wesensgesetz des

---

<sup>1</sup>Vgl. Michel 1923.

<sup>2</sup>Vgl. Heidegger 1992, S. 140–41.

<sup>3</sup>Vgl. Heidegger 1992, S. 140.

Geschicks, durch das der Dichter in die Gründung der Geschichte des ›Vaterlandes‹ geschickt wird.«<sup>4</sup> In diesem Heidegger'schen Sinne weist Hölderlins »abendländische Wendung« in die Richtung einer dichterischen Wanderschaft aus dem Eigenen in das Fremde und zurück zum Eigenen.<sup>5</sup>

Peter Szondi bezieht sich in seiner Interpretation des ersten Böhlendorff-Briefes auf das Verhältnis vom Eigenen und Fremden, indem er sich mit den bisherigen Deutungen<sup>6</sup> der sogenannten »abendländischen Wendung« auseinandersetzt.<sup>7</sup> Nach Szondi geht es Hölderlin im genannten Brief auf keinen Fall um eine vaterländisch geprägte »Umkehr«, auch nicht um den Vorzug des Eigenen oder des Fremden, der auf Kosten ihrer Gegenseitigkeit gewonnen würde, sondern um eine Vermittlung der Gegensätze der beiden in der Bildungsentwicklung. »Hölderlin überwindet den Klassizismus, ohne von der Klassik sich abzuwenden.«<sup>8</sup> In dieser Überwindung sieht Szondi die Veränderung des Tones in Hölderlins Spätwerk, welches er als eine Synthesefigur der Gegensätze des Eigenen und Fremden betrachtet.<sup>9</sup>

Lawrence Ryan greift das Synthesemodell der »abendländischen Wendung«, das seit Szondis Auseinandersetzung sich in der Forschung etabliert hat, kritisch auf.<sup>10</sup> Ryan zufolge werden infolge der Deutung Szondis der Ursprung und das Ziel der Bildungswege des Griechischen und des Hesperischen als vertauschbare Positionen missverstanden.<sup>11</sup> Für Ryan sind Griechenland und Hesperien bei Hölderlin in einem Kontinuum gedachte Entgegensetzungen, deren Vereinigung Hölderlin in unendlicher Annäherung als durch die poetische Sprache vollziehbar ansah. In diesem Sinne zeige Hölderlins poetische Ansicht der Geschichte eine gewisse Verwandtschaft mit den geschichtsphilosophischen Spekulationen der Frühromantik. Der entscheidende Wendepunkt bei Hölderlin vollzieht sich Ryan zufolge nicht nach 1800, sondern bereits in der Vorrede der vorletzten Fassung des *Hyperion*, wo es heißt, dass wir Menschen

<sup>4</sup>Vgl. Heidegger 1981, S. 83.

<sup>5</sup>Eine in diese Richtung verweisende Deutung der »abendländischen Wendung« findet man auch bei Beißner. Vgl. Beißner 1959, S. 105.

<sup>6</sup>Vgl. Michel 1923; Beißner 1959; Allemann 1954; Bröcker 1955; W. Hof 1960.

<sup>7</sup>Vgl. Szondi 1970, S. 95–118.

<sup>8</sup>Vgl. Szondi 1970, S. 110.

<sup>9</sup>Eine solche synthetische Art der Interpretation Szondis findet man auch bei Adorno und U. Gaier. Vgl. Adorno 1974; Gaier 1987, S. 29.

<sup>10</sup>Vgl. Ryan 2005, bes. S. 261.

<sup>11</sup>Hier weist Ryan auf eine Stelle aus den Arbeiten von Anke Bennholdt-Thomsen und Alfredo Guzzoni hin. Vgl. Bennholdt-Thomsen und Guzzoni 2004, S. 199. Zitiert bei Ryan.

uns vom »Seyn, im einzigen Sinne des Worts« losreißen, »um es herzustellen, durch uns Selbst«. <sup>12</sup>

Rainer Schäfer schlägt eine neue Lesart der »abendländischen Wendung« vor, indem er Heideggers »Dreiphasenmodell« und Szondis »Synthesenmodell« kombiniert. <sup>13</sup> Szondis Synthesenmodell vom Eigenen und Fremden bestehe in dem »anzuerkennenden koordinierten Prinzipienpluralismus«, welchen Hölderlin durch das Kunstwerk zu erreichen strebt, und die dritte Phase des Heidegger'schen Modells, in der das Eigene durch das Fremde bereichert zu sich zurückkehrt, bestehe »im Aufbruch des Geistes zu sich durch das Fremde«. <sup>14</sup> Daher schließen sich die beiden Modelle nach Schäfers Meinung aufgrund der Komplexität der Gedanken bei Hölderlin nicht gegenseitig aus.

Eine der vielen Dimensionen der »abendländischen Wendung« Hölderlins ist eine »vaterländische Wendung«, die in Hinblick auf Hölderlins politische Einstellung zur Französischen Revolution kontrovers diskutiert wird. Für diese Diskussionen gibt es umstrittene Thesen von Bertaux und Beck: zum einmal die These von Bertaux, die Hölderlins Werk bis 1806 als »einen laufenden Kommentar zur Problematik der Revolution« <sup>15</sup> betrachtet, ein anders Mal die These von Beck, die Hölderlins »vaterländische Wendung« anhand eines Briefes Hölderlins an Johann Gottfried Ebel feststellt. <sup>16</sup> Beck bezeichnet diese Wende als »Hölderlins Weg zu Deutschland«, da der Dichter sich über die politische Entwicklung in Frankreich enttäuscht gezeigt und um die Jahrhundertwende seine ganze Hoffnung auf die geistige Revolution in einem eigenständigen deutschen Vaterland gesetzt habe. <sup>17</sup>

Ab 1799 ist die Thematik des Deutschen in Hölderlins Lyrik unüberhörbar. <sup>18</sup> Aber man darf diese Thematik nicht im verengten Kontext des Nationalismus lesen. Um die Jahrhundertwende wird Hölderlins Betrachtungsweise der politisch-historischen Ereignisse seiner Zeit im geschichtsphilosophischen Horizont erweitert. Daher ist es, im thematischen Zusammenhang meiner Arbeit wichtig zu fragen, in welcher

<sup>12</sup>Vgl. Ryan 2005, S. 276.

<sup>13</sup>Vgl. Schäfer 2020, S. 59–84.

<sup>14</sup>Vgl. Schäfer 2020, S. 71, 84.

<sup>15</sup>Vgl. Bertaux 1969, S. 11–12.

<sup>16</sup>Vgl. Beck 1982, S. 41–46.

<sup>17</sup>Beck schließt sich hier an die Ergebnissen der Studie von Ch. Prignitz an, die Hölderlins Entwicklung des politischen Denkens unter dem Einfluss der Französischen Revolution ausführlich herausgearbeitet hat. Vgl. Prignitz 1976b.

<sup>18</sup>Vgl. O. Pöggeler 1981.

Weise der revolutionäre Impuls der Dichtung Hölderlins vor 1800 sich nach 1800 in geschichtsphilosophisches Denken verwandelt. Um diese Verwandlung zu rekonstruieren, untersucht dieses Kapitel Hölderlins poetische Projekte in drei Unterkapiteln. Das erste Unterkapitel befasst sich mit den Oden und Hymnen um die Jahrhundertwende und fokussiert dabei die Thematik der Revolution der Denkungsart; das zweite Unterkapitel wendet sich den geschichtsphilosophischen Reflexionen in den zwei ausgewählten Hymnen *Archipelagus* und *Die Wanderung*; und das dritte Unterkapitel behandelt die *Sophokles-Anmerkungen* unter der Thematik der Wende zum Vaterländischen.

## 8.1 Die Revolution der Denkungsart

Der Schicksalsbegriff wurde für Hölderlin um die Jahrhundertwende zur Chiffre für die übermächtige, hermetische Geschichte.<sup>19</sup> Unter dem Schicksal verstand Hölderlin das, was dem reinen Leben entgegensteht und wodurch das reine Leben sich fühlt und zur Äußerung kommt. »Das Reine kan sich nur darstellen im Unreinen« (MA 2019b, S. 712). Hölderlin wurde klar, dass die Wiederherstellung der athenischen Republik, die er mit dem Ereignis der Französischen Revolution aufkommen gesehen hatte, unter den Bedingungen der Gegenwart nicht verwirklicht werden kann, weil das klassische Athen eine historische Gesellschaftsform ist.<sup>20</sup> Dagegen ist die Gegenwart ein geschichtliches Werden. Mit dieser Einsicht fing Hölderlin an, historisch zu denken. So, wie damals griechische Dichter und Intellektuelle unter den zeitgeschichtlichen Umständen die Polisrepublik zur Formung gebracht hatten, sollte sich der moderne Republikanismus unter den gegenwärtigen Umständen herausbilden. Um diesen Vorgang zu unterstützen, schrieb er seine poetischen Werke und knüpfte Beziehungen zur eigenen Zeit. Er kritisierte seine bisherige, ablehnende Haltung gegenüber den Zeitgeschehnissen, weil er, wie er schreibt, gefürchtet habe, das warme Leben in ihm »an der eiskalten Geschichte des Tags« (MA 2019b, S. 711) erkälten zu lassen. Die großen Erschütterungen der Revolution, die Hölderlin fast für zehn Jahre in seiner Weise erfahren hat, gehen in die allgemeine Reflexion der Geschichte ein und werden von

---

<sup>19</sup>Vgl. Jamme 1983a, S. 391.

<sup>20</sup>Hölderlin schreibt zum Neujahr 1799 an seinen Bruder, dass er mit seinem Tun und Denken um so ungereimter und ungeschickter werde, weil er »wie die Gänse mit den platten Füßen im modernen Wasser stehe, und unmächtig zum griechischen Himmel emporflügle« (MA 2019b, S. 729).

ihm in den Begriffen von »mächtigem Schicksal«, »eherner Notwendigkeit«, »Zeitgeist« und »Gott der Zeit« gefasst. Hölderlin betrachtet die Geschehnisse der Zeit nicht als chaotisch, sondern als in der göttlich-natürlichen Ordnung und in schicksalhaften Gesetzen begründet. Damit sucht er eine allgemeine Sinnggebung für das Chaos der Geschichte. Im Folgenden werden Hölderlins Oden und Entwürfe, die zeitlich zwischen 1798 und 1800 fallen, im Kontext der Thematik des politisch-historischen Denkens Hölderlins betrachtet. Zu zeigen ist, wie Hölderlins Denken auf realgeschichtliche Ereignisse der Zeit Bezug nimmt und darauf reflektiert.

### 8.1.1 Die Ode *Zeitgeist*

Die Ode *Zeitgeist* wurde in Neuffers *Taschenbuch für Frauenzimmer von Bildung auf das Jahr 1800* herausgegeben.<sup>21</sup> Die Ode bestätigt Hölderlins neues Kunstverständnis in Homburg, wo er sich als Künstler den realgeschichtlichen Geschehnissen öffnet. Der Dichter sieht im Zeitgeschehen die Macht des Gottes der Zeit, die »zu wild« und »zu bang ringsum trümmert« und »in der dunkeln Wolke« waltet. Hier wird Hölderlins bisherige ablehnende Haltung gegenüber dem Zeitgeschehen explizit, indem er sich nun dazu bekennt, dass er, wie ein Knabe, in der Höhle vor dem »Gott der Zeit« die Rettung suchte.

Den Ausbruch der Revolution hat Hölderlin in seiner Tübinger Zeit begeistert aufgenommen und die Ideale der Revolution in seinen Tübinger Hymnen rühmend besungen. Aus der neuen Sicht des Dichters war diese Macht des Gottes eine zum Leben erweckte, strahlende Macht gewesen. Seitdem lässt diese Macht ihre dunkle Seite sehen. Wenn der Dichter vor der dunklen Macht des Gottes flüchtet, bedeutet dies seinen Untergang. Wenn der Dichter ihr offenen Augen begegnet, schöpft er aus ihr heilende Kraft.

Die Revolutionskriege werden hier als »dunkle Wolke« metaphorisiert. Die ringsum streitenden Mächte betrachtet Hölderlin nicht als Chaos der Zeit, sondern als ein sich formender Zeitgeist, den er als den Gott der Zeit benennt. Damit sind die Geschehnisse der Zeit in eine allgemeine geschichtliche Sinnggebung übergegangen. Es ist die Aufgabe des Dichters, diesen Sinn aus den Zeitgeschehnissen herauszukristallisieren.

---

<sup>21</sup>Vgl. Hölderlin 1969, S. 609.

### 8.1.2 Der Odenentwurf *Muth des Dichters*

Der Entwurf *Muth des Dichters* ist die früheste Fassung der Ode *Blödigkeit* aus der Reihe der »Nachtgesänge«; geschrieben wurde er wahrscheinlich im Herbst 1800.<sup>22</sup> In Anspielung auf den Orpheus-Mythos wird die Rolle des Dichters durchgehend im Dienste der Parzen als Sinnvermittler der Geschehnisse ausgesprochen. Das dem antiken Mythos entlehnte Bild der Schicksalskette der Parzen entspricht den seit Herder gebräuchlichen Topoi in der Ästhetisierung des historischen Denkens und metaphorisiert die Aufgabe des Historikers, einen Zusammenhang der Ereignisse nachzuzeichnen oder herzustellen.<sup>23</sup> Hölderlin verwendet hier die Bedeutung der Parzen in Anlehnung an Herder.

Die zweite Strophe des Entwurfes beginnt so: »Was geschieht, es sei alles gesegnet dir,/ Sei zum Besten gewandt!« (MA 2019a, S. 241). Der Dichter ist derjenige, der Faden oder Kette der Parzen, nämlich den Zusammenang der geschichtlichen Ereignisse, sichtbar macht, damit der Sinn des Ganzen hergestellt wird. Damit sieht Hölderlin die Aufgabe des Dichters in einer Geschichtsschreibung, die die Geschichte – wie im *Fragment philosophischer Briefe* – weder »intellektuell« noch »historisch«, sondern »intellektuell-historisch«, nämlich »mythisch« konstruiert. Die mythische Geschichtsschreibung des Dichters ist bei Hölderlin nicht nur mit einer ästhetischen, sondern auch einer religiösen Dimension der Geschichtsdeutung eng verbunden, da der Dichter – wie in diesem Gedichtsentwurf besagt wird – »jedem den eigenen Gott singt«.<sup>24</sup> Der Gedanke, dass die religiösen Verhältnisse, die aus der jeweiligen Vorstellung der jedem eigenen Gottheit hervorgehen, indem jeder sich in die Sphäre des anderen versetzen könnte, ohne darin die eigene Sphäre des Göttlichen zu verlieren, ist schon im *Fragment philosophischer Briefe* formuliert. Hölderlin sieht seine dichterische Tätigkeit als praktische Verwirklichung dieses theoretisch erfassten Gedankens.

<sup>22</sup>Vgl. MA 2019c, S. 152.

<sup>23</sup>Vgl. Seeba 2020, S. 101.

<sup>24</sup>Schon in den Tübinger Hymnen deutet Hölderlin Geschichte unter religiösen Gesichtspunkten, indem das eschatologische Motive einer Wiederkehr des göttlichen Wesens zur abgefallenen Menschheit eine grundlegende Bedeutung hat. Vgl. Jamme 1983a, S. 192.

### 8.1.3 Der Hymnenentwurf *Wie wenn am Feiertage ...*

Zur Rolle des Dichters wird von Hölderlin ab 1800 immer wieder betont, sie habe eine Vermittlungsfunktion zwischen Gott und Menschen und Kultur und Natur. Hier zu erwähnen ist der Hymnenentwurf *Wie wenn am Feiertage ...*. Er thematisiert die Geburt des Gesangs mit Anspielung auf den Mythos der Dionysos-Geburt. Das Geburtsereignis des Dionysos, der vor seines Vaters Blitz geschützt zur Welt kommt, charakterisiert das Erwachen der Natur mit »Waffenklang«, eine Metapher für die Revolution.<sup>25</sup> Wie einst aus dem »heiligen Chaos« das »veste Geseze« gezeugt wurde, fühlt sich die neue Begeisterung »hoch vom Äther bis zum Abgrund nieder« (MA 2019a, S. 262). Mit dieser neuen Begeisterung wird in den Seelen der Dichter das »himmlische Feuer« angezündet, welches die »Erdensöhne« bzw. die Dichter seit der Geburt des Dionysos »ohne Gefahr« trinken. Die Dichter sind der Aufgabe verpflichtet, als Chaos erscheinende Ereignisse der Geschichte ins dichterische Werk zu übersetzen, damit das den Gemeingeist bewahrende göttliche Gesetz den Menschen in einem chaotischen Zeitalter durch den Gesang der Dichter an das Prinzip der Liebe erinnert.<sup>26</sup>

Hölderlin deutet ab seiner Homburger Zeit die Geschichte in ihrem tragischen Verlauf, weil der Wechsel der Zeiten durch die Revolution zustande kommt. Dieses Geschichtsverständnis setzt sich nun in dem Hymnenentwurf fort, indem die mythische Anspielung auf die Dionysos-Geburt eine gesellschafts-politische Veränderung impliziert. Dionysos verkörpert beim Übergang von der alten Welt zur neuen das neue Lebensprinzip des »überbleibenden Geschlechts« und der »überbleibenden Kräfte der Natur«,<sup>27</sup> damit dem mythischen Attribut des Dionysos, dass er trotz des allvernichtenden Blitzes seines Vaters bei der Geburt überlebt, Gewicht zugelegt wird: »vom heiligen Stral entzündet,/ Die Frucht in Liebe geboren«; und ein paar Zeilen später heißt es: »Und die Asche der göttlichgetroffenen gebahr,/ Die Frucht des Gewitters, den heiligen Bacchus.« (MA 2019a, S. 263) Auch wenn die durch die Französische Revolution verursachten kriegerischen Umstände in Europa die Städte verwüstet, soll der Gesang der Dichter das mit der Dionysos-Geburt symbolisierte Gesetz der Liebe

<sup>25</sup>Dieses ist eine Umschreibung für die Französischen Revolution und ihre unmittelbaren kriegerischen Folgen. Vgl. Böschstein 1989, S. 17.

<sup>26</sup>Im *Dichterberuf* wird Dionysos, vom Indus herkommt, als Erwecker der Völker und Alleroberer bezeichnet.

<sup>27</sup>Vgl. *Das untergehende Vaterland*.

unter den Menschen stiften, damit die Revolutionsfolgen nicht nur ›Asche‹ hinterlassen, sondern die durch die Revolution hervorgerufenen geistigen Prinzipien als neue Grundlage der Gesellschaft gestiftet werden können. Dieser Aufgabe wendet sich Hölderlin mit seiner Dichtung um 1800 vertärkt zu. Für diese Wendung ist die Frage überhaupt nicht entscheidend, ob Hölderlin den Franzosen oder den Deutschen zur Verwirklichung der revolutionären Ideen den Vorrang gibt, sondern ihm wird bewusst, dass sein Dichten unter dem Ereignis der Revolution (unabhängig von deren negativen oder positiven Folgen) dazu herausgefordert ist, die nach der Revolution entstehende neue Zeit mitzugestalten.

#### 8.1.4 Der Odenentwurf *Der Frieden*

Die Ode *Der Frieden* thematisiert im historisch-politischen Kontext den im März 1799 ausgebrochenen zweiten Koalitionskrieg. Im September 1799 drückt Hölderlin in einem Brief an seine Mutter seine Vermutung auf einen baldigen Frieden aus: »ich hoffe den Frieden von Herzen, und halte ihn auch aus den allgemeinsten Gründen für nöthig und heilsam und von unabsehlicher Wichtigkeit. Vielleicht ist er auch so entfernt nicht, als es scheint.« (MA 2019b, S. 811) Unter diesem erhofften Frieden entwirft wohl Hölderlin die Ode.

Der zweite Koalitionskrieg wird als göttlicher Zorn und reinigende Überschwemmung bezeichnet. Der Dichter erwähnt die Schauplätze des zweiten Koalitionskriegs: Italien, die Schweiz und die Völkern am Rhein. Hinter den weltlichen Kriegereignissen wird auf den gerechten Zorn der Nemesis angespielt. Die Strafe der Nemesis trifft den »Feigern« und »Übergewaltigen« der Gegenwart, Vergangenheit und den »üppigen Schlummer der Völker«. Dass unter diesen gerechten Strafen der Nemesis die Völker leiden müssen, ist ein »Fluch« aus der Vergangenheit, wo nämlich das menschliche Geschlecht das Maß der Gerechtigkeit verloren hat und seitdem sich ständig um die Herrschaft streitet.

Von den weltlichen und menschlichen Ereignissen wendet sich der Dichter ab der elften Strophe den Ereignissen der Natur – wie der Mutter Erde, der göttlichen Sonne, den ewigen, heiligfreien Sternen des Äthers – und deutet ihre Anwesenheit unabhängig von dem irrenden Chaos der menschlichen Welt. Die Menschen achten

nicht mehr auf den gesamten Zyklus der Natur und dessen Wirkung auf das irdische Leben. Daher haben sie kein Maß der Gerechtigkeit und führen nur ein sorgenvolles Leben. Der Dichter ruft nun die Göttin des Friedens an, die mit ihren »ungeschriebenen Gesetzen« und der »Liebe« die im Chaos umherirrende menschliche Welt verjüngen und Frieden herstellen soll. In der letzten Strophe wird der Frieden als »Unschuldiger« angesprochen, sodass im Schema des zyklischen Geschichtsmodells die Wiederkehr des ursprünglichen Friedens der Kindheit angedeutet wird.

### 8.1.5 *Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter*

Hölderlin setzt die Überlegungen zum mythologisch-geschichtsphilosophischen Modell von Saturn und Jupiter im *Empedokles* in der Ode *Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter* (am Anfang des Jahres 1801) fort. Die erste Strophe spricht Jupiter, »Saturnus Sohn«, an, der in der Gegenwart seine »unsterblichen Herrscherkünste« durch das Gesetz vollzieht. In den nächsten zwei Strophen lässt das poetische Ich Jupiter sich daran erinnern, dass er nach den Sagen der Sänger einst seinen eigenen Vater, Saturn, den »Gott der goldenen Zeit«, zu Unrecht entmachtete habe. Dieses Ereignis ermöglichte die Herrschaft der Kunst über die Natur. Das Verhältnis von Natur und Kunst, welches hier mit der Naturrechtslehre der Aufklärung eng verbunden ist,<sup>28</sup> verweist auf den Kampf zwischen der absolutistischen Herrschaft der Monarchen, die mit den Herrscherkünsten des Jupiter identifiziert wird, und dem durch die Französische Revolution erwachten republikanischen Geist, der Saturn in Erinnerung ruft, welcher einst »müheless« und »größer« herrschte. Mit den Herrscherkünsten sind Staat, Regierung, Verfassung und Gesetzgebung gemeint, die einst im *Systemprogramm* als »elend(e) Menschenwerk(e)« benannt wurden. Eine radikale Verneinung der Rolle des Staats, wie im *Systemprogramm*, ist hier nicht mehr zu lesen, sondern es wird ein Kompromiss zwischen Jupiter und Saturn bzw. zwischen gesetzlicher Notwendigkeit und menschlicher Freiheit gesucht. Jupiter wird gebeten, eine der zwei Optionen auszuwählen. Die eine Option drückt sich mit der Aufforderung »herab denn« aus, damit ist sein Abstieg vom Thron gemeint. Die zweite Option, »schäme des Danks dich nicht«, wäre die Möglichkeit für ihn, zu bleiben, indem er in Dankbarkeit seinen

---

<sup>28</sup>Vgl. Jäger 1971, S. 56–62.

Vater, den »Aelteren«, durch den Sänger »nennen« lässt. Die wesentlichen Elemente des Religiösen begründete Hölderlin in dem *Fragment philosophischer Briefe* so, dass der Mensch sich seines Geschicks »erinnern«, dass er für sein Leben »dankbar« sein und dass er sich in der Sphäre durchgängiger »empfinden« kann. Diese drei Elemente der Religiösität – Erinnerung, Dankbarkeit und Empfindung – werden nun in der Ode im Verhältnis des Jupiter/Zeus zu Saturn/Kronos mythologisiert.

Geschichtsphilosophisch geht es um die Vermittlung zwischen geschichtlicher Kontinuität und Diskontinuität durch die schöpferische Kraft der Dichtkunst. Die dichterische Sprache kann die in Zwist geratene Vergangenheit und Gegenwart in einer harmonischen Einheit vereinen. Diese neue Einheit ist die Vereinigung von der ursprünglichen Einheit einerseits und Heraustreten aus dem Ursprünglichen bzw. der Differenz andererseits. In diesem Sinne wird das Heraustreten des Geistes aus sich selbst als notwendige Entwicklungsstufe betrachtet. Die staatstheoretische Dimension dieser Einheit bedeutet, dass die ursprünglichen Naturrechte des Saturnreichs durch die »Herrscherkünste« des Jupiter legitimiert werden. Der republikanische Kontext dieser Bedeutung liegt in der Idee des Verfassungsgesetzes. Im *Fragment philosophischer Briefe* suchte Hölderlin das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit in der Sphäre des Religiösen, in der jeder Einzelne eine für sich und für andere stehende eigene und gleichsam gemeinschaftliche Vorstellung des Göttlichen in einer lebendigen Beziehung haben könne. Im Hölderlin'schen Sinne sollte das republikanische Verfassungsgesetz aus der Sphäre des Religiösen, in der intellektuelle und historische Gesetze »mythisch« vereinigt sind, hervorgehen. Der bleibende Jupiter/Zeus muss nicht für sich alleine stehen, wie die Monarchen; die Präsenz dessen in der Menschenwelt ist der Geist der Gesetzgebung, welcher das, was die »heilige Dämmerung birgt« bzw. was Saturn birgt, verkünden soll.

## 8.2 Hölderlins Geschichtsphilosophie nach 1800

Die geschichtsphilosophischen Diskurse der Aufklärung waren in Hölderlins Zeit ganz stark von Montesquieus Klimatheorie geprägt, die im deutschsprachigen Raum von Isaak Iselin und Herder in verschiedener Weise aufgenommen und rezeptiert wurde.

Hölderlin kannte diese Diskurse schon in seiner Tübinger Zeit. Zeugnis dafür sind seine 1790 entstandenen zwei Magisterspecimen, in denen Hölderlin hinsichtlich der Blüte der griechischen Kultur auf den Orient Bezug nimmt. Dieser Bezug auf den Orient ist aber in dieser Zeit bei Hölderlin in seiner Bewertung kurzschlüssig und eher unterschätzend. Die negative Bewertung des Orients besteht noch im Roman *Hyperion*, wenn Hyperion die Vortrefflichkeit der griechischen Kultur gegenüber der ägyptischen Kultur behauptet.<sup>29</sup> Die Aufwertung der orientalischen Kultur ist bei Hölderlin in der dritten Fassung des *Empedokles* (entstanden gegen Ende 1799) zu beobachten, wenn in einer ganz neuen Rolle Manes, ein Ägypter, als Verkörperung der Schicksalserfahrenheit und Weisheit der Menschen und Völker gegenüber Empedokles auftritt.<sup>30</sup> In der Hymne *Archipelagus* wird der Nil als »der Erstgeborene, der Alte« des Vaters bzw. des Meergottes mythisch gedeutet. Historisch denkt hier Hölderlin die ägyptische Kultur als Vorgängerin der griechischen Kultur.

Ab der Jahrhundertwende wird bei Hölderlin das Bewusstsein verstärkt, dass er als Dichter für die Deutung der Geschichtsereignisse eine Verpflichtung hat. Der Dichter sollte die Gottespräsenz in der Geschichte und den geschichtlich handelnden Helden, durch den der Gott der Zeit sich fühlen lässt, in die Sprache der Menschen übersetzen, damit die Menschen im Wechsel der Zeiten ihre Orientierung an dem Göttlichen nicht verlieren. Hiermit übernimmt Hölderlins Dichtung die Funktion der poetischen Geschichtsschreibung, deren Konzept mythisch-religiöse, historisch-politische und erzieherisch-philosophische Seiten umfasst. Das Wesen der Dichtung, in dem das Verhältnis von Göttern und Helden mythisch begründet wird, zeigt sich im Einfluss von Pindar auf Hölderlin.<sup>31</sup> Hölderlins sogenannte »große Pindar-Übersetzungen«

<sup>29</sup>Hier steht die ägyptische Kultur metonymisch für die orientalische Kultur. Vgl. zu Hölderlins Orientkonzept: Burdorf 2013.

<sup>30</sup>Hölderlins positive Bewertung der ägyptisch-orientalischen Kultur könnte durch die Beschäftigung mit der von Diogenes Laertius erfundenen Geschichte über die Freundschaft von Thales und Solon beeinflusst worden sein. Hölderlin bezeichnet in dem berühmten Neujahrsbrief an seinen Bruder Solon und Thales als edles Paar, »die mit einander Griechenland, Aegypten und Asien durchwanderten, um Bekanntschaft zu machen mit den Staatsverfassungen und Philosophen der Welt, [...]« (MA 2019b, S. 726). Er verspricht auch Mitte 1799 Neuffer, Aufsätze über Thales, Solon und Platon für dessen Taschenbuch zu liefern, aber dieser Plan wurde wohl nicht ausgeführt. Vgl. MA 2019b, S. 766.

<sup>31</sup>Die Vorstellung, dass das dichterische Sprechen in allem auf seinen göttlichen Ursprung bezogen bleibt und den Wahrheitsanspruch von daher empfängt, und dass das Bild des Dichters als eines Propheten, oder wie es im römischen Sprachgebrauch heißt, als »vates«, als Seher, ist in der europäischen Tradition durch Pindar geprägt worden. Vgl. Bremer 1992, S. 360.

schließen zeitlich an das Empedokles-Projekt bzw. um 1799 und die Jahreswende 1800/1801 an. Mit der Übersetzung der Oden Pindars strebt Hölderlin nicht nur an, »neue Möglichkeiten des Hymnischen zu entfalten«,<sup>32</sup> sondern er erkennt wohl in der Darstellung der Dichtung Pindars die Verbindung von Mythos und Geschichte.

In der *Auguste-Ode*, die um die Zeit der »großen Pindar-Übersetzungen« entstanden ist, heißt es: »Beruf ist mirs,/ Zu rühmen Höhers, darum gab die/ Sprache der Gott und den Dank ins Herz mir.« (MA 2019a, S. 249) Den Weltbezug der Pindar'schen Siegeslieder fordert Hölderlin ab der Jahrhundertwende für seine Dichtung. Infolge dieser Pindar-Beschäftigung nimmt die Bedeutung des Rühmens in Hölderlin Spätwerk eine erweiterte Bedeutung an, nämlich Sprechen und Erzählen sowie Bewahren vor dem Vergessen, und damit gelangt das Rühmen zu einer geschichtlichen Zusammenhang und Kontinuität stiftenden Bedeutung.<sup>33</sup> Hölderlin beruft sich als Dichter darauf, diesen Geschichtszusammenhang und diese geschichtliche Kontinuität zu stiften, indem er »Höhers«, nämlich die geschichtlich handelnden Helden, rühmen will, weil die Helden die Wirkung der Gottespräsenz auf die Geschichte repräsentieren.<sup>34</sup>

Nach dem endgültigen Abbruch des Empedokles-Projekts entstehen Hölderlins große lyrische Werke wie die Elegien und Hymnen, in denen er seine geschichtsphilosophischen Überlegungen poetisch ausarbeitet. Hölderlin überwindet Rousseaus unhistorisches Denken der »Retour à la Natur«, indem er den ursprünglichen Naturzustand als eine vergangene Stufe der Gesellschaftsentwicklung auffasst. Den Gedanken eines Abfalls vom ursprünglichen Zustand, der mit Rousseau rein negativ als Folge eines Bruchs mit der Natur verstanden wurde, revidiert der späte Hölderlin als notwendige Entwicklungsstufe.<sup>35</sup> Im neugewonnenen historischen Denken Hölderlins werden das antike Griechenland und die Gegenwart des Abendlandes/des Hesperischen nicht in Gegensätzen, sondern im geschichtlichen Kontinuum aufgefasst. Dieses geschichtliche Kontinuum bedeutet beim späten Hölderlin die Wanderung des Weltgeistes, die zur mythischen Deutung für die Weltgeschichte wird. Die Richtung der Wanderung bzw. der Kulturgeschichte der Völker wird von Osten nach Westen mythisch gedeu-

<sup>32</sup>Vgl. Schadewaldt 1989, S. 254.

<sup>33</sup>Vgl. Kurz 1981, S. 64.

<sup>34</sup>Pindars Siegeslieder besaßen, so wie Tragödien, in ihrer Entstehungszeit eine politische Bedeutung, nämlich sie singen und rühmen die Helden der Festspiele, die den Griechen ein Gemeinschaftsbewusstsein bedeuten. Vgl. Jamme und Völkel 2003b, S. 150.

<sup>35</sup>Vgl. Jamme 1983a, S. 193.

tet.<sup>36</sup> Mit diesem Hintergrund nehmen die großen Bergketten und Flussläufe eine die Kultur bestimmende Bedeutung für die Völker an.<sup>37</sup>

Als exemplarische Beispiele dieser geschichtsphilosophischen Ausarbeitungen Hölderlins werden im Folgenden zwei Hymnen, nämlich *Archipelagus* und *Die Wanderung*, ausgelegt.

### 8.2.1 *Archipelagus*

Die um den Jahreswechsel zwischen 1800/1801 entstandene Hymne *Archipelagus* zeigt exemplarisch, wie der Dichter Historie und Geschichtsphilosophie in der poetischen Ästhetik vereinigend darstellt, um eine poetische Geschichtsschreibung zu leisten.

Der Name Archipelagus wurde ursprünglich zur Bezeichnung des Agäischen Meeres verwendet. Hölderlin gebraucht den Namen in diesem ursprünglichen Sinne.<sup>38</sup> Das poetische Subjekt wandert unter dem Zeichen des Frühlings nach Griechenland. Die poetische Sprache belebt die Küstenlandschaft, die vom Meer umfungen liegt. Gemäß seinem pantheistischen Weltbild bezeichnet Hölderlin das Meer als »Vater«, »Göttlicher«, »Gewaltiger« und die Inseln als »Heroenmütter«. Die ewige Natur, die im Zeitenwechsel des Auf- und Untergangs gleich geblieben ist, ist der Schoß für den Sterbenden, der sich mit seinem Schicksal versöhnt. Als Nächstes wird die Präsenz der Himmlischen, der Sonne als Allverklärende, des Äther als Bote des Meergotts, von dem die Flüsse in die verschiedenen Richtungen wegfließen und zurückkehren, dargestellt. Bisher wurde die Natur, im Fokus des Meergottes, hymnisch gefeiert. Nun wird die Trauer des Gottes in Betracht gezogen.

Historisch handelt es sich um das Ereignis des Perserkriegs im frühen 5. Jahrhundert v. Chr., in dem die griechischen Poleis im Hellenenbund gegen die Perser erfolgreich Widerstand leisteten. Nach der Zerstörung durch die Perser hat die athenische Kultur ihre Blüte erreicht, indem das athenische Volk seine Stadt schöner als zuvor errichtete. Durch Vorbereitungen des Krieges der Athener gegen die bedrohende persische Macht entwickelte sich die athenische Demokratie weiter. Der erfolgreiche Kampf und

---

<sup>36</sup>Die Hymne *Am Quell der Donau* markiert die geschichtsphilosophischen Räume von Asia/ Orient/Morgenland über Griechenland weiter nach Rom und von da zu dem hinter den Alpen liegenden Okzident hin. Vgl. MA 2019a, S. 351–353.

<sup>37</sup>In diesem Kontext können die Hymnen *Rhein*, *Ister*, *Am Quell der Donau* und *Andenken* gelesen werden.

<sup>38</sup>Vgl. Schmidt 2019, S. 682.

die Verteidigung der Griechen befruchtete die athenische Kunst. Damit begann das klassische Zeitalter der athenischen Kultur.

Bei Hölderlin findet man die Begeisterung für die klassische griechische Kultur bereits in seinem ersten *Magisterspecimen*. Im »Athengespräch« des *Hyperion* handelt es sich um die klassische Epoche Griechenlands als historisches Modell einer idealen Gesellschaftsform. In der Hymne *Archipelagus* setzt Hölderlin diese ideale Vorstellung der athenischen Kultur fort. Die historische Tatsache des Perserkriegs, über den Hölderlin bei Aischylos und Hesiod lesen konnte, ist der fremde Stoff, in den der Dichter – wie es im *Grund zum Empedokles* beschrieben wurde – seine eigene Empfindung überträgt. Diese Analogie zwischen der Empfindung des Dichters und dem fremden Stoff betrifft die poetische Reproduktion, die auf Wirkung in der Gegenwart des Dichters abzielt. Von dieser poetischen Darstellung der Geschichte kommt man nun auf die geschichtsphilosophische Überlegung der historischen Gesetze. Wie schon anlässlich des Fragments *Das untergehende Vaterland* thematisiert wurde, wird der Geschichtsverlauf in der Dialektik von Auflösung und Hervorgang begründet. Dieses Geschichtsdenken wird in der durch den Krieg mit den Persern untergehenden und gleichzeitig aufgehenden klassischen athenischen Kultur verkörpert. Der Gegenwartsbezug dieses Denkmodells offenbart uns die poetische Sinnstiftung des Dichters, welche die durch die Französische Revolution sich auflösende mittelalterliche Kultur und die im Geist der Aufklärung sich befindende Gegenwart geschichtlich zu vermitteln sucht.

In *Archipelagus* wird der Aufgang und das Bestehen einer Kultur am Beispiel von Griechenland behandelt, aber der Untergang einer solchen Kultur wird nicht thematisiert. Der Dichter klagt nun, dass die harmonische Kultur der Athener nicht mehr da ist, obwohl die Naturerscheinungen bzw. die Götter gegenwärtig noch da sind:

»Aber droben das Licht, es spricht noch heute zu Menschen,  
 Schöner Deutungen voll und des großen Donnerers Stimme  
 Ruft es: denket ihr mein? und die trauernde Wooge des Meergotts  
 Hallt es wieder: gedenkt ihr immer meiner, wie vormals?  
 Denn es ruhn die Himmlischen gern am fühlenden Herzen,  
 Immer, wie sonst, geleiten sie noch, die begeisterten Kräfte  
 Gerne den strebenden Mann und über Bergen der Heimath  
 Ruht und waltet und lebt allgegenwärtig der Aether,  
 Daß ein liebendes Volk in des Vaters Armen gesammelt,

Menschlichfreudig, wie sonst, und Ein Geist allen gemein sei.«  
(MA 2019a, S. 302)

In einer Kultur wie der des Griechischen standen die Menschen und Götter in einer gegenseitig sich befördernden, lebendigen Beziehung. Die Himmlischen finden ihre Ruhe im »führenden Herzen« der Menschen, und die Menschen finden ihre Begeisterung durch die himmlischen Kräfte. Dieses harmonische Verhältnis zwischen Göttern und Menschen bei den Griechen ist die Verwirklichung des »höheren Zusammenhangs«, wovon das *Fragment philosophischer Briefe* handelt. »Ein Geist«, der »allen gemein sei« – im *Fragment* »gemeinschaftliche Gottheit« genannt –, lebte bei dem Volke, weil das Volk in seinem Herzen ihn fühlen konnte. In den anschließenden Zeilen der Strophe wechselt der Dichter von der griechischen Vergangenheit in seine Gegenwart:

»Aber weh! es wandelt in Nacht, es wohnt, wie im Orkus,  
Ohne Göttliches unser Geschlecht. Ans eigene Treiben  
Sind sie geschmiedet allein und sich in der tosenden Werkstatt  
Höret jeglicher nur und viel arbeiten die Wilden  
Mit gewaltigem Arm, rastlos, doch immer und immer  
Unfruchtbar, wie die Furien, bleibt die Mühe der Armen.  
Bis erwacht vom ängstigen Traum, die Seele den Menschen  
Aufgeht, jugendlichfroh, und der Liebe seegnender Othem  
Wieder, wie vormals, oft, bei Hellas blühenden Kindern,  
Wehet in neuer Zeit und über freierer Stirne  
Uns der Geist der Natur der fernherwandelnde, wieder  
Stilleweilend der Gott in goldnen Wolken erscheint.«  
(MA 2019a, S. 302–303).

Im Gegensatz zur Vergangenheit des Hellas leben die Menschen der Gegenwart ohne Beziehung zu den Göttern. Ohne die göttlichen Begeisterungen bleiben aber die Mühe und die Arbeit der Menschen »unfruchtbar«. Diese Gegenwart wird mit der Nacht der »ängstlichen Träume« gleichgesetzt. Aber den Menschen der Gegenwart erwacht der »Geist der Natur«, wie er bei den Griechen präsent war. Die mythische Bedeutung dieses Erwachens der Natur ist wiederum mit dem Mythos von Saturn/Kronos eng verbunden, da seine Eigenschaften als Gott der goldenen Zeit, als Morgendämmerung, als republikanischer Geist verkörpert werden. Im Hymnenentwurf *Wie wenn am Feiertage ...* heißt es: »Die Natur ist jetzt mit Waffenklang erwacht« (MA 2019a, S. 262). Die durch die Französische Revolution und ihre Folgen ausgebrochenen Kriege bezeichnet

Hölderlin als Waffenklang und sieht in diesem Kampf eine Möglichkeit, die Beziehung zwischen Mensch und Natur zu erneuern und eine lebendige Beziehung zur Natur, wie bei den Griechen, herzustellen.

In der anschließenden Strophe wechselt der Dichter von seiner Gegenwart in die Gegenwart der Griechen:

»Ach! und säumest du noch? jene, die göttlichgebornen,  
 Wohnen immer, o Tag! noch als Tiefen der Erde  
 Einsam unten, indeß ein immerlebender Frühling  
 Unbesungen über dem Haupt den Schlafenden dämmert?  
 Aber länger nicht mehr! schon höre ich ferne des Festtags  
 Chorgesang auf grünem Gebirg' und das Echo der Haine,  
 Wo der Jünglinge Brust sich hebt, wo die Seele des Volks sich  
 Stillvereint im freieren Lied, zur Ehre des Gottes,  
 Dem die Höhe gebührt, doch auch die Thale sind heilig;«  
 (MA 2019a, S. 303)

Hier nimmt Hölderlin wohl Bezug auf die Befreiungsbewegung des Neugriechenland, welche im Zuge der Französischen Revolution erneut Bedeutung gewann.<sup>39</sup> »Jene, die göttlichgebornen«, die immer wohnen, sind in diesem Sinne die Neugriechen.<sup>40</sup> Obwohl Napoleons Revolutionsarmee die Erwartung der revolutionär gesinnten, griechischen Freiheitskämpfer nicht erfüllte – wie auch in Württemberg –, hat Hölderlin weiterhin noch Hoffnung auf das Erwachen des republikanischen Geistes durch die Französische Revolution. Ein paar Zeilen später heißt es:

»Denn voll göttlichen Sinns ist alles Leben geworden,  
 Und vollendend, wie sonst, erscheinst du wieder den Kindern  
 Überall, o Natur! und, wie vom Quellengebirg, rinnt  
 Seegen von da und dort in die keimende Seele dem Volke.«  
 (MA 2019a, S. 303)

Nach Hölderlins Auffassung des Geschichtsvorgangs, die von Herders Modell des organischen Wachstums geprägt ist, sind die Griechen »die Kinder des Glücks«, die Kinder des Frühlings und die »Frommen«, weil sie in der harmonischen Einheit mit der Natur ihr Leben glücklich führten. Nun erscheint die Natur wieder den »Kindern«,

<sup>39</sup>Vgl. Link 2020.

<sup>40</sup>Als Hölderlin seinen Roman *Hyperion* schrieb, war er durchaus informiert über Rhigas revolutionäre Bewegung aller Balkanvölker gegen die osmanische Herrschaft. Vgl. hier oben Kap. 6.

den Griechen. Die »keimende Seele« ist bei Hölderlin die Metapher für die Grundsätze der Aufklärung, die durch die Französische Revolution verwirklicht wurden. Diese Keime sind im griechischen Boden, in der Antike und im griechischen Frühling gepflanzt, und ihre Reife erreichen sie in Hölderlins Gegenwart, nämlich im abendländischen Herbst. Damit deutet Hölderlin die Geschichte im zyklischen Verlauf als einen Vollendungsprozess, in dem Hellas und Hesperiden ihre geschichtsphilosophische Bedeutung finden.

In der letzten Strophe, in der der Meergott als Unsterblicher angeredet wird, präsentiert der abendländische Dichter sich als Sänger der Göttersprache:

»Aber du, unsterblich, wenn auch der Griechengesang schon  
Dich nicht feiert, wie sonst, aus deinen Woogen, o Meergott!  
Töne mir in die Seele noch oft, daß über den Wassern  
Furchtlosrege der Geist, dem Schwimmer gleich, in der Starken  
Frischem Glücke sich üb' und die Göttersprache das Wechseln  
Und das Werden versteh' und wenn die reißende Zeit mir  
Zu gewaltig das Haupt ergreift und die Noth und das Irrsaal  
Unter Sterblichen mir mein sterblich Leben erschüttert,  
Laß der Stille mich dann in deiner Tiefe gedenken.«  
(MA 2019a, S. 304)

Im Wechsel der Zeiten, in dem das sterbliche Leben des Dichters gewaltig erschüttert wird, sollte der Dichter an die Unsterblichkeit der Götter durch eben den Gesang der Dichter denken. Mit der Erschütterung meint Hölderlin die historischen Ereignisse seines gegenwärtigen Revolutionszeitalters, die von ihm später in den *Anmerkungen zur Antigonä* als »reißende Zeit« bezeichnet wird. Als seine Aufgabe als Dichter wollte er es verstehen, die Präsenz des Gottes in der wechselnden und werdenden Zeit in die Sprache zu bringen und auszudeuten. Der Verlauf der Geschichte ist in diesem Sinne nicht eine Folge chaotischer Ereignisse, sondern er wird von den Göttern bewältigt und geschieht nach deren Willen. Der Dichter sucht damit eine Sinnstiftung für die Zukunft, in der die in der Gegenwart widerstrebenden Kräfte als eine harmonische Einheit hervorgehen sollen.

### 8.2.2 Die Wanderung

Die im Jahr 1801 entstandene Hymne *Die Wanderung* bietet ein gutes Beispiel für mythische Geschichtsschreibung. Die mythische Darstellung der Hymne umfasst sowohl eine geschichtsphilosophische Überlegung als auch einen historischen Bezug, damit sie – wie das »Mythische« einst von Hölderlin intellektuell-historisch bezeichnet wurde – Philosophie und Historie poetisch vermittelt.

Der geografische Ort, wo sich das hymnische Ich befindet, ist des Dichters schwäbische Heimat, in der das Wasser des Neckars, des Rheins, des Bodensees von den Schneegipfeln des Alpen herabfließt. Wenn sich das Wasser von seiner Quelle entfernt und weiter wandert, entstehen am Ufer entlang die Kulturen, die im Hölderlin'schen Sinne »Städte« als die Kinder der Natur sind.<sup>41</sup> Damit wird die Natursphäre als Schoß der menschlichen Kultur besungen. In der idyllischen Gegenwart der Heimat findet eine Zäsur statt, wenn das hymnische Ich sich von der Region des Alpengebirges dem Kaukasus zuwendet:

»Ich aber will dem Kaukasos zu!  
 Denn sagen hört' ich  
 Noch heut in den Lüften  
 Frei sei'n, wie Schwalben, die Dichter.  
 In jüngeren Tagen Eines vertraut,  
 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 2019a, S. 337)

Der Ortwechsel bezeichnet eine Art von »kulturgeologischer Auffassung«, die die das Wetter der Region bestimmenden Gebirgsketten, wie die Alpen und den Kaukasus, als die Hauptcharakteristika der großkulturellen Räume sieht. Diese Gebirge stehen für

<sup>41</sup>Ganz ähnlich wird dieser Gedanke in der Hymne *Der Rhein* so formuliert: »Im guten Geschäfte, wenn er das Land baut/ Der Vater Rhein und liebe Kinder nährt/ In Städten, die er gegründet.« (MA 2019a, S. 344).

Okzident und Orient.<sup>42</sup> Welchen historischen Bericht der Völkerwanderung Hölderlin in die Hymne einbaut, wenn er hier das deutsche Geschlecht über die Donau bis ans Schwarze Meer wandern lässt, ist nicht nachzuweisen. Diese aus der schwäbischen Heimat gewanderten Deutschen treffen die Kolcher, »die Kinder der Sonne«, am Schwarzen Meer. Die Kolcher als Sonnenkinder gehen auf den Bericht Herodots (II 104) zurück, demzufolge die Kolcher eine ägyptische Abstammung haben.<sup>43</sup>

Im weiteren Verlauf der Hymne wird thematisiert, dass die Deutschen und die Kolcher durch Waffen-, Wort austausch und Vermählung eine friedliche Beziehung zueinander aufgebaut haben. Aus dieser Vereinigung ging das griechische Geschlecht »schöner« hervor. Hier geht es nicht um eine Vereinigung der Geschlechter, sondern um die Befruchtung der Kulturen, deren Hauptträger Sprache, Waffen und Heirat sind. Die griechische Kultur ist nach diesem Hölderlin'schen Mythos eine Vereinigung von Orientalischem und Okzidentalem.

Der aus dem Okzident kommende Dichter sucht nun nach seinen Verwandten, um des »Bündnisses der theuern Ahnen« zu gedenken. Damit wendet sich die Suche vom Kaukasus nach Griechenland. Der Dichter preist die Kulturblüten von Altgriechenland mit den geografischen Orten, um damit die kulturgeografischen Räume der Vergangenheit des alten Griechenlands in den Versen zu markieren. Aus dieser Wanderung in die Vergangenheit kehrt der Dichter in seine Gegenwart zurück, indem er das Ziel seiner Reise explizit macht: Der Dichter gedenke »nicht zu bleiben«, sondern seine Verwandten, die Griechen, ins Land »einzuladen«. Die Griechen als »Charitinnen«, als »Dienerinnen des Himmels«, sind in der Schlussstrophe angesprochen, aber die Menschen des eigenen Landes werden als »Wilde« bezeichnet. Diese Gegensätze zwischen Deutschen und Griechen, die Hölderlin im Verhältnis der jeweiligen Völker zur Natur sieht, war das Hauptthema der »Scheltrede« im *Hyperion*. Hier bezieht sich die Einladung der Griechen auf die vom Dichter erhoffte Entwicklung des eigenen Landes unter dem Einfluss der orientalischen Elemente der griechischen Kultur, die im klimatischen Begriff von »himmlischer Milde« zum Ausdruck finden.

---

<sup>42</sup>Vgl. Link 2020, S. 112.

<sup>43</sup>Vgl. Schmidt 2019, S. 850.

### 8.3 Hölderlins Wende zum Vaterländischen

Hölderlins Zuwendung zum Vaterländischen, die nicht mit nationalistischem Chauvinismus verwechselt werden darf, geht von der Analyse des gegenwärtigen Zustands des Vaterlandes aus.<sup>44</sup> Hölderlin schließt sich dabei an die bei Klopstock und Herder vorgegebenen Muster des deutschen kulturellen Selbstbewusstseins gegenüber der Dominanz der französischen Kultur im 18. Jahrhundert an.<sup>45</sup> Die Thematik ist schon in den lyrischen Gedichten aus der Tübingen Zeit zu sehen,<sup>46</sup> und sie wird ab der Jahrhundertwende wieder aufgenommen. Die thematische Wiederaufnahme der Jugendliryk vollzieht sich um die Jahrhundertwende durch den Bruch mit Frankreich, weil der Dichter seine Hoffnung auf eine revolutionäre Veränderung in Württemberg durch die französische Armee aufgibt.<sup>47</sup> Für eine geistige Revolution und um den Kampf um die Freiheit wiederzubeleben, wendet sich Hölderlin nun der altdeutschen Geschichte.<sup>48</sup>

Hölderlins Gedanke, dass die von der Französischen Revolution ins Motto gestellten Grundsätze der Aufklärung in Deutschland einen Wandel der Gesinnungen und Vorstellungsarten herbeiführen können, ist schon im Antwortbrief im Januar 1797 an Ebel, der die düstere Lage von Paris geschildert haben soll,<sup>49</sup> formuliert. (MA 2019b, S. 642–44) Hölderlin tröstet den Freund, dass »Jugend der Welt aus unserer Verwesung« wiederkehren wird. Im Anschluss an Herders Geschichtsdenken der Palingenesie bzw. an den Gedanken einer Geburt des Neuen aus dem chaotischen Niedergang des Alten, Überlebten,<sup>50</sup> äußert Hölderlin hier seine Hoffnung auf die deutsche Jugend, die zu

<sup>44</sup>Hölderlin verwendet bis zur Jahrhundertwende in Briefen und Gedichten die Begriffe »Heimat« und »Vaterland« synonym. Ab der Jahrhundertwende bekommt der Begriff des Vaterlands eine erweiterte Bedeutung, indem dieser sich auf die allgemeine Reflexion des deutschen Landes, auf dessen Selbstbehauptung als Land, bezieht. Zur Unterscheidung der Begriffe vgl. Prignitz 1976a: Prignitz verwendet die Begriffe ohne strenge Unterscheidung, wenn er die Entwicklung der patriotisch-politischen Gesinnungen des Dichters analysiert. Ihm gegenüber weisen W. Binder (Binder 1970, S. 76–111) und A. Beck (Beck 1982) darauf hin, dass es zwischen den Begriffen eine bedeutende Unterscheidung in der Dichtung Hölderlins gibt. Dass es beim späten Hölderlin verschiedene Begriffe vom Vaterland gibt, die sich vom dem Begriff Heimat klar unterscheiden, zeigten die Ergebnisse des Aufsatzes von H. C. Gabaudan. Vgl. Gabaudan 2004.

<sup>45</sup>Vgl. Schmidt 2019, S. 635.

<sup>46</sup>Vgl. hier oben Kap 4.

<sup>47</sup>Vgl. Prignitz 1976b, S. 274–78.

<sup>48</sup>Vgl. Jamme 1983a, S. 204.

<sup>49</sup>Der Brief von Ebel an Hölderlin ist nicht erhalten.

<sup>50</sup>Vgl. Jamme 1983a, S. 192.

diesem Wandel der Gesinnungen viel beitragen werde. Als Ebel drei Jahre später wieder über die verzweifelte Lage in Paris informiert,<sup>51</sup> zieht Hölderlin in seinem Antwortbrief in Erwägung, dass die Revolution ein tragisches Ende haben werde.<sup>52</sup> Gerade »das mächtige Schicksaal« bildet die Menschen, die »thätig« und »lebendig« mit der Zeit sich in Beziehung setzen, herrlich, aber dass »manche große reine Formen im Einzelnen und Ganzen« »vor der allmächtigen alles beherrschenden Not« wenig heilen und helfen können, ist die Tragik solcher Zeit. Am Ende des Briefs spricht Hölderlin vom Bleiben der »anderen Hoffnung« für die »neue Generation«. Damit wendet er sich der deutschen Jugend zu.

Das Programm der Volkserziehung, die Hölderlin seit seiner Tübinger Zeit im Sinne hatte, bleibt um die Jahrhundertwende aktuell. Dieses Programm nimmt ab der Jahrhundertwende einen wörtlichen Bezug auf das Deutsche, welches die Liebe zum Land bzw. zum Vaterland und zur geschichtlichen Herkunft des Volkes bzw. der Nation umgreift. Die zunehmende Fragwürdigkeit des Verlaufs der Revolutionskriege führt Hölderlin zu den Überlegungen, wie Deutschland sich reorganisieren könne, ohne sich auf die fremde Macht zu verlassen. Dabei analysiert er die gegenwärtige Situation der Deutschen, die jene Reorganisation verhindert.<sup>53</sup> Die »gewöhnlichsten Tugenden und Mängel der Deutschen« reduzieren sich »auf eine ziemlich bornierte Häuslichkeit«. Ihnen fehlt das Gefühl für die »gemeinschaftliche Ehre und gemeinschaftliches Eigentum«, welches als die Basis eines Staates stehen sollte. Um diese Basis zu schaffen, hält Hölderlin für das Volk philosophische und politische Bildung für nötig. Darüber hinaus sollte diese Bildung in harmonischer Weise, nämlich in der Poesie, verwirklicht werden. Die Poesie vereinigt die Menschen

»mit all dem mannigfachen Laid und Glük 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, [...]«  
(MA 2019b, S. 728)

Da die Poesie ihrem Charakter nach solche synthetische Natur hat, wendet Hölderlin diesen Charakter der Poesie auf die Lebensverhältnisse der Menschen an.

<sup>51</sup>Vgl. Hölderlin 1968, S. 148.

<sup>52</sup>Vgl. MA 2019b, S. 845–47.

<sup>53</sup>Vgl. Hölderlins Brief an seinen Bruder zu Neujahr 1799. (MA 2019b, S. 723–30).

Hölderlin verbindet Erkenntnistheorie und politische Analyse zur Begründung des Republikanismus.<sup>54</sup> Die Idee eines republikanischen Staates geht vom dem erkenntnistheoretischen Grundgedanken aus, dass es keine Hierarchie zwischen Teil und Ganzem gibt, sondern das Teile und Ganzes sich im lebendigen Zusammenhang gegenseitiger Existenz bedingen. »[...] die erste Bedingung alles Lebens und aller Organisation ist [sic], daß keine Kraft monarchisch ist im Himmel und auf Erden.« (MA 2019b, S. 723) Zur Verwirklichung einer solchen republikanischen Staatstheorie spielt die Dichtung eine entscheidende Rolle, weil sie den Mitgliedern der Gesellschaft das harmonisches Leben miteinander ermöglicht.

»Meist haben sich Dichter zu Anfang oder zu Ende einer Weltperiode gebildet. Mit Gesang steigen die Völker aus dem Himmel ihrer Kindheit ins thätige Leben, ins Land der Kultur. Mit Gesang kehren sie von da zurück ins ursprüngliche Leben. Die Kunst ist Übergang aus der Natur zur Bildung, und aus der Bildung zur Natur.«  
(Hölderlin 1990, S. 575)

Mit diesem Widmungstext, welcher der Dichtung eine geschichtsphilosophische Funktion zuspricht, schenkt Hölderlin der Prinzessin Auguste von Homburg ein Exemplar von *Hyperion*. Wenn man in dem geschichtsphilosophischen Gedankenmuster von *Das untergehende Vaterland* denkt, bedeuten der Anfang und das Ende einer Weltperiode in ihrem dialektischen Verhältnis einen Übergang. Die Weltgeschichte soll ohne Lücke ihren Gang gehen. Um diesen Geschichtsgang zu führen, ist die Dichtkunst da. Der Gesang des Dichters, der den Menschen in den Wechselperioden der Weltgeschichte den Gemeinsinn stiftet, hat diese geschichtsschreibende und bildende Funktion. Unter dem Geist des Gesangs entwickelt sich die Kultur der Völker und erreicht ihre Blüte.

Im Anschluss an diese geschichtsphilosophische Funktion der Dichtung verfasste Hölderlin den *Gesang des Deutschen* und schickte ihn im November 1799 auch der Prinzessin Auguste, zusammen mit ihrer Geburtstags-Ode. In den ersten sechs Strophen des Gedichts wird thematisiert, dass das Vaterland die Bedingungen einer neuen Entwicklung in sich trage bzw. unter dem Geist der Aufklärung sich ins Neue geöffnet habe, es aber sich selbst als Land zu behaupten noch versäume. In den mittlerern drei Strophen, in denen an das antike Griechenland erinnert wird, weist der Dichter

<sup>54</sup>Vgl. Jamme 1983a, S. 197.

darauf hin, dass eine Möglichkeit der Veränderung des eigenen Landes mithilfe des griechischen Genius zustande kommen könne. »O heiliger Wald! Attika! traf Er doch/ Mit seinem furchtbarn Strale dich auch, [...]« (MA 2019a, S. 247) Diese Zeilen drücken den Gedanken aus, dass der im Zuge der Aufklärung ins Licht getretene Geist des antiken Republikanismus nicht nur in Frankreich, sondern auch in deutschen Ländern erweckt wurde. Geschichtsphilosophisch betrachtet, ist der Geist des Republikanismus in den griechischen Frühling gepflanzt, und so wandelt dieser »Genius von Land zu Land« (MA 2019a, S. 247). In den letzten sechs Strophen wendet sich der Dichter dem eigenen Vaterlande zu. Der Genius der Griechen sei in deutsche Lande gekommen. Dann fragt Hölderlin nach den Dichtern und Weisen (Philosophen?), die diesen Genius im eigenen Land empfangen und ernten sollen. »Nun! sei begrüßt in deinem Adel, mein Vaterland,/ Mit neuem Nahmen, reifste Frucht der Zeit!/ Du letzte und du erste aller Musen, Urania, sei begrüßt mir!« (MA 2019a, S. 248). Hölderlin als Dichter ist einer derjenigen, welche die den Frieden stiftende Muse Urania ins eigene Land einladen. Und der griechische Genius des Frühlings ist nun in seinem eigenen Vaterland zur Reife gekommen. Damit meint Hölderlin wohl, dass es Zeit für das deutsche Land ist, sich als Staat zu behaupten. In der Schlussstrophe fragt sich der Dichter: »Wo ist dein Delos, wo ist dein Olympia,/ daß wir uns alle finden am höchsten Fest?« (MA 2019a, S. 247). Vergleichbar den Festspielen von Delos und Olympia, welche die den Gemeingeist bildenden Symbolorte für das griechische Volk waren, wünscht sich der Dichter solche Orte für das eigene Vaterland.

In Bezug auf die Thematik der Wende zum Vaterländischen werden nun Hölderlins theoretische Schriften, nämlich die *Sophokles-Anmerkungen*, untersucht, um die historischen und geschichtsphilosophischen Gedanken des späten Hölderlin darin reflektiert zu finden.

### 8.3.1 Sophokles-*Anmerkungen*

Hölderlin arbeitet in den Jahren 1801–1803 an den Übersetzungen der Tragödien von Sophokles, *Ödipus der Tyrann* und *Antigone*. Diese Übersetzungen, die 1804 in zwei Bänden erschienen, sind ein Teil der Ergebnisse seiner langjährigen, ununterbrochenen Beschäftigung mit griechischer Literatur. Hölderlins Überlegungen, die in den

Sophokles-*Anmerkungen* zum Ausdruck kommen, sind schon in den Briefen aus der Homburger Zeit,<sup>55</sup> in den Böhlendorff-Briefen<sup>56</sup> und im Briefwechsel mit dem Verleger Wilman<sup>57</sup> thematisiert. Hier spricht Hölderlin von den unterschiedlichen Tendenzen der Kulturen von Hellas und Hesperien bzw. der Antike und der Moderne, die sich in ihrer Dichtkunst spiegeln. Hölderlin thematisiert diese Tendenzen in einer Entgegensetzung von Eigenem und Fremdem, die dialektisch einander vermittelt werden sollten. Was dem Eigenem angeboren ist, muss durch den Gang des Fremden gehen, um frei gebraucht werden zu können. Da es das Schwerste ist, diesen freien Gebrauch des Eigenen hinzuzuerwerben, wird es zum Grund des Untergangs der Kulturen. Aber wenn eine Kultur im Durchgang des Fremden das Eigene erwirbt, dann bedeutet es eine Bereicherung und Befruchtung dieser Kultur.<sup>58</sup> Somit hat dieses Verhältnis vom Eigenen und Fremden eine geschichtsphilosophische Bedeutung.

Laut dem ersten Böhlendorff-Brief liegt der Unterschied von Hellas und Hesperien darin, dass diesem die »die Klarheit der Darstellung« in der Reflexionskraft, jenem »das Feuer vom Himmel« in der Leidenschaft ursprünglich und natürlich ist.

»[...] das eigentliche nationale wird im Fortschritt der Bildung immer der geringere Vorzug werden. Deßwegen sind die Griechen des heiligen Pathos weniger Meister, weil es ihnen angeboren war, hingegen sind sie vorzüglich in Darstellungsgaabe, von Homer an, weil dieser außerordentliche Mensch seelenvoll genug war, um diese abendländische Junonische Nüchternheit für sein Apollonsreich zu erbeuten, und so wahrhaft das fremde sich anzueignen.« (MA 2019b, S. 912)

Als andere Begriffe für die Unterscheidung der Haupttendenzen verwendet Hölderlin »Apollonsreich« für Hellas und »junonische Nüchternheit« für Hesperien. Dass er hier für Hellas den griechischen Götternamen Apollon und für Hesperien den römischen Göttinnennamen Juno, Gattin von Jupiter, auswählt, ist eine Anspielung auf die historische Entwicklung von Griechenland zu Rom.<sup>59</sup> Hölderlin sieht, dass es Homer

<sup>55</sup>Hölderlin hatte 1801 den Plan im Sinne gehabt, in Jena Vorlesungen zur griechischen Literatur zu geben. Dieser sollte mit Unterstützung von Schiller und Niethammer verwirklicht werden, aber die beiden ließen Hölderlin ohne Antwort. Vgl. Hölderlins Briefe an Schiller und Niethammer im Sommer 1801. MA 2019b, S. 903–08.

<sup>56</sup>Sie sind vor und nach der Bordeaux-Reise (1801, 1802) geschrieben. Vgl. MA 2019b, S. 912–13, 920–21

<sup>57</sup>Vgl. MA 2019b, S. 924–26, 929–31

<sup>58</sup>Das Thema des freien Gebrauchs des Eigenen bei Hölderlin wurde in der Monographie von R. Schäfer ausführlich behandelt. Vgl. Schäfer 2020.

<sup>59</sup>Vgl. Böckmann 1935, S. 312.

gelingen ist, sich das ursprüngliche heilige Pathos der Griechen (vgl. die Synonyme: »Apollonsreich«, »schöne Leidenschaft«, »das Feuer vom Himmel«) in der Reflexionskraft des Abendländischen anzueignen. Das, was Homer für die griechische Dichtung geleistet hat, sollten Hölderlin zufolge auch die abendländischen Dichter erstreben, nämlich sich mit der Reflexionskraft des Eigenen das heilige Pathos der Griechen anzueignen. Da es einen solchen Unterschied zwischen Hellas und Hesperien gibt, können die eigenen Kunstregeln der Hesperier nicht von den griechischen her abstrahiert werden, sondern sie können im Bildungsweg des Fremden bzw. im Durchgang des Griechischen gelernt und erlernt werden. Die Übersetzungen der Sophokles-Tragödien sollten in dieser Hinsicht die unterschiedlichen Tendenzen zwischen Antiken und Modernen, Hellas und Hesperien verdeutlichen und zeigen.

Hölderlin widmete diese Übersetzungen der Prinzessin Auguste von Homburg. Die folgende Stelle stammt aus dem Widmungstext Hölderlins an die Prinzessin:

»Sie haben mich vor Jahren mit einer gütigen Zuschrift ermuntert, und ich bin Ihnen indessen das Wort schuldig geblieben. Jetzt hab' ich, da ein Dichter bei uns auch sonst etwas zum Nöthigen oder zum Angenehmen thun muß, diß Geschäft gewählt weil es zwar in fremden, aber festen und historischen Gesezen gebunden ist. Sonst will ich, wenn es die Zeit giebt, die Eltern unsrer Fürsten und ihre Size und Engel des heiligen Vaterlands singen.«  
(MA 2019b, S. 248)

Der erste Satz der Widmung bezieht sich auf folgende Stelle des Dankbriefs der Prinzessin, der am 28. Nov. 1799 an Hölderlin geschrieben ist: »Ihre Laufbahn ist begonnen, so schön und sicher begonnen, daß sie keiner Ermunterung bedarf; [...]« (MA 2019b, S. 847). Es ist hier nach dem Grund zu fragen, warum Hölderlin auf seiner dichterischen Laufbahn das Geschäft der Übersetzung wählt, und zwar dieses zum »Nöthigen« betrachtet. Im Kontext der Übersetzungsarbeit steht Hölderlins Absicht, die besonderen geschichtlichen Voraussetzungen und Tendenzen des »Vaterländischen« zu erforschen und zu deuten.<sup>60</sup> Die Bedeutung des Vaterlandes gewinnt Hölderlin im Vergleich von abendländischem und griechischem Zeitalter. Das tragische Kunstwerk ist an »historischen Gesetzen«, »an den Geist der Zeit und Natur« gebunden.

Im Briefwechsel Hölderlins mit dem Verleger F. Wilmans kann man lesen, dass Hölderlin eine Einleitung zu den Tragödien geplant hatte, den Plan aber wohl nicht

<sup>60</sup>Vgl. Kurz 1981, S. 65.

ausgeführte. (Vgl. MA 2019b, S. 925) Die beiden Stücke sind begleitet von *Anmerkungen*, die Hölderlins »Überzeugung von griechischer Kunst« (MA 2019b, S. 925) ausdrücken sollten. Die *Anmerkungen* sind in drei Abschnitte gegliedert.

In den ersten Abschnitten der beiden *Anmerkungen* erklärt Hölderlin die Zuverlässigkeit der griechischen Poesie, die sich durch ein »gesetzliches Kalkül« und eine »sonstige Verfahrungsart« zeigt. (Vgl. MA 2019b, S. 309) Diese Verfahrungsart, wodurch »das Schöne« hervorgebracht wird, kann berechnet, gelehrt, gelernt und wiederholt werden. Hölderlin wünscht sich solche Zuverlässigkeit für die moderne Poesie, um eine »bürgerliche Existenz« für die Dichter zu ermöglichen. Was Hölderlin hier im Sinne hat, ist nichts anderes, als Dichtung als Beruf zu lernen, zu studieren und sie im Ernste zu betreiben. Der Dichter, der in seiner Dichtung nach dem gesetzlichen Kalkül zu verfahren weiß, stellt den Menschen als Ganzes dar. Im Gegensatz zur Logik der Philosophie, die nur ein Vermögen der Seele behandelt, behandelt die poetische Logik dieses Gesetz des Kalküls, und das heißt Hölderlin zufolge den Menschen in seinem gesamten Empfindungssystem, das die dazu gehörigen Vermögen wie Vorstellung, Empfindung und Rasonnement mit einschließt. (Vgl. MA 2019b, S. 369) Hölderlin beteiligt sich damit an der anthropologisch-psychologischen Diskussion über die Seelenvermögen seiner Zeit.<sup>61</sup>

In der Tragödie baut der Dichter das gesamte Vermögen des Menschen in der Struktur des Gleichgewichts auf. Dieses Gleichgewicht besteht zwischen den zwei Hälften, die durch den Rhythmus der Vorstellungen als »ruhigere« und »rapidere« bezeichnet werden können. Der Rhythmus der Vorstellungen ist ein reißender Fluß, der durch die Zäsur in zwei Teile zerschnitten wird. Die Zäsur, die Hölderlin die gegenrhythmische Unterbrechung nennt, liegt nicht unbedingt in der Mitte des Stücks, sondern diese kann gerade gegen Anfang oder Ende des Stücks kommen. Die Zäsur gibt den Zuschauern die Möglichkeit, die bisherigen laufenden Vorstellungen in einem Blick zu fassen und zur Besinnung zu kommen. Und das Gleichgewicht liegt nicht in der Anzahl der Verse, sondern in der Empfindung, die man innerhalb der beiden Hälfte trotz deren ungleichem Tempo, gleich lang fühlt.<sup>62</sup> Dies ist das Gesetz des Kalküls, das Hölderlin aus den zwei Sophokles-Tragödien herausdestilliert. In beiden Stücken

<sup>61</sup>Vgl. Kurz 1988b, S. 93–94; Gaier 1994; Binder 1992, S. 85; Jamme und Völkel 2003b, S. 58.

<sup>62</sup>Vgl. Binder 1992, S. 88.

wird die Zäsur, die gegenrhythmische Unterbrechung, durch Reden von Teiresias angezeigt. Im *Ödipus* tritt Teiresias am Anfang auf, damit die Zäsur vorne liegt, aber in der Tragödie *Antigone* erst gegen das Ende auftritt, damit die Zäsur eher hinten liegt. Die Rolle von Teiresias verkörpert die Naturmacht, die »tragisch« auf Menschen wirkt, weil sie »den Menschen, dem Mittelpunkte seines innern Lebens in eine andere Welt entrückt und in die exzentrische Sphäre des Todten reißt« (MA 2019b, S. 310–11).

### **Anmerkungen zum *Oedipus***

Im zweiten Abschnitt der *Ödipus-Anmerkungen* hebt Hölderlin einzelne Stellen heraus, wo er seine Deutung des Stücks darlegt. Hölderlin bezieht das Schuldmotiv des Ödipus – anders als Sophokles, also Mord des eigenen Vaters und Inzest mit der eigenen Mutter – auf die Stelle, wo Ödipus den Orakelspruch nicht für das Allgemeine, sondern für das Besondere gültig annimmt. Die Hybris des Ödipus besteht nicht in der Grenzüberschreitung des menschlichen Wissens, sondern in seinem Versuch, sein Verhältnis zu den Göttern auf die eigene Vorstellungskraft festzulegen und seine Sichtweise aus diesem Verhältnis herauszuhalten.<sup>63</sup>

Im dritten Abschnitt der *Ödipus-Anmerkungen* erläutert Hölderlin die Darstellung des Tragischen unter zwei Gesichtspunkten, nämlich unter einem im Verhältnis von Gott und Mensch und unter einem anderen beim Problem der Zeitenwende. Zum ersten Gesichtspunkt:

»Die Darstellung des Tragischen beruht vorzüglich darauf, daß das Ungeheure, wie der Gott und Mensch sich paart, und gränzenlos die Naturmacht und des Menschen Innerstes im Zorn Eins wird, dadurch sich begreift, daß das gränzenlose Eineswerden durch gränzenloses Scheiden sich reinigt.«  
(MA 2019b, S. 315)

Wie der Tragödiendichter das Tragische ins Licht und zur Darstellung bringt, betont Hölderlin im Verhältnis von Gott und Mensch. Wenn Gott und Mensch sich paaren und wenn die grenzenlose Naturmacht sich mit dem Bewusstsein des Menschen »im Zorn« vereinigt, wodurch der Mensch begreift, dass sein Bewusstsein diese Vereinigung und Gottespräsenz, diese grenzenlose Naturmacht in sich nicht aushalten kann, findet die grenzenlose Scheidung statt. Dabei geht die Unterscheidung zwischen Gott und den

<sup>63</sup>Vgl. Rühle 2011, S. 285.

Mensch klarer hervor. Diese Unterscheidung ist ein Hervorgang der Katharsis, die tragisch ist, weil dadurch das Bewusstsein des Menschen vernichtet wird.

Ähnlich wie hier teilt Hölderlin in einem Briefentwurf an einen Unbekannten seine Einsicht in das Trauerspiel als Dichtart mit, die er durch die Beschäftigung mit der griechischen Literatur gewonnen habe:<sup>64</sup>

»[...] weil die Dichtkunst, die ihrem ganzen Wesen, in ihrem Enthusiasmus, wie in ihrer Bescheidenheit und Nüchternheit ein heiterer Gottesdienst ist, niemals die Menschen zu Göttern oder die Götter zu Menschen machen, niemals unlautere Idololatrie begehen, sondern nur die Götter und die Menschen gegenseitig näher bringen durfte. Das Trauerspiel ist dieses *per contrarium*. Der Gott und Mensch scheint Eins, darauf ein Schicksaal, das alle Demuth und allen Stolz des Menschen erregt und am Ende Verehrung der Himmlischen einerseits und andererseits ein gereinigtes Gemüth als Menscheneigentum zurükläuft.«  
(MA 2019b, S. 851)

Da die Dichtkunst ein »heiterer Gottesdienst« ist, wird in den Dichtarten darauf geachtet, dass das Verhältnis zwischen dem Gott und dem Menschen als Nahbeziehung dargestellt wird. Aber die Dichtart des Trauerspiels entsteht gerade da, wo dieses Verhältnis nicht eingehalten wird. Der Gott und der Held erscheinen in eins, und diese Erscheinung führt notwendig zu einer Trennung, die für den Helden ein tragisches Ende bringt. Am Ende steht der Gott in seiner Majestität da, dem Menschen bleibt eine Reinigung. Diese Reinigung bedeutet für den tragischen Helden seinen Untergang und für die Zuschauer eine Reinigung des Gemüts. Damit spielt Hölderlin auf die Theorie der Katharsis bei Aristoteles an.<sup>65</sup>

Die Handlung des *Ödipus* ist in einer Struktur von Rede gegen Rede aufgebaut, Dialog und Chor stehen im Gegensatz. Die Chöre enthalten die Charaktere vom »Jammernden, Friedlichen und Religiösen«, von den »frommen Lügen und vom Mitleid bis zur gänzlichen Erschöpfung gegen einen Dialog, der die Seele eben dieser Hörer zerreißen will, in seiner zornigen Empfindlichkeit« (MA 2019b, S. 315). Diese Strukturierung des Sprechens der attischen Tragödien ist wohl analog zu den Situationen in den politischen Institutionen so wie Volksversammlung, Gericht und Rat der Polis ausgebildet.<sup>66</sup> Sie hat für Hölderlins Denken eine politische Dimension, weil Hölderlin

<sup>64</sup>Dieser Briefentwurf wurde möglicherweise um 1799/1800 an Christian Gottfried Schütz, den Herausgeber der *Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung*, adressiert. Vgl. MA 2019c, S. 530.

<sup>65</sup>Vgl. Aristoteles 1982, 1449b.

<sup>66</sup>Vgl. Jamme und Völkel 2003b, S. 60.

dabei nicht nur widerstreitende Gegensätze von Dialog und Chor im Drama und religiösen Bereich, sondern einen sich gegenseitig formenden Charakter der Institutionen der republikanischen Staatsform mitdenkt.

Die Auftritte des Dramas sind die »eines Ketzergerichtes, als Sprache für eine Welt, wo unter Pest und Sinnesverwirrung und allgemein entzündetem Wahrsagergeist in müßiger Zeit [...]« das Himmlische in »Untreue« sich mitteilt. (MA 2019b, S. 316) Die Pest steht hier als Chiffre für die Verwirrung und die Krise, von der die Menschen in Theben befallen sind. Diese allgemeine Verwirrung unter den Menschen kommt erst zustande, wenn sie die Wirkung des Gottes auf das eigene Schicksal vergessen oder versuchen, ihm zu entkommen. In diesem Fall wählt der Gott das Leben eines Menschen wie das des Ödipus aus, um seine Macht und die Schicksalsunterworfenheit des Menschen zu demonstrieren. Weil die Menschen den Gott vergessen haben, muss der Gott sich in Untreue mitteilen, welche sich für den jeweils ausgewählten Menschen als Katastrophe zeigt. Durch die göttliche Macht, die Ödipus ergriffen hat, wird Ödipus vom thebanischen Volk als Held gefeiert, aber gerade als die Ursache der Verwirrungen und Krise aufgedeckt wird, verlässt ihn der Gott, der ihn zum Helden gemacht hatte. Darin sieht Hölderlin das grenzenlose Einswerden mit dem Gott, das zu einem grenzenlosen Scheiden führt. Der Gott musste Ödipus auswählen und ihn auch opfern, um das Verhältnis zwischen dem Gott und den Menschen wiederherzustellen.

Hölderlin erklärt weiter nicht nur die Gottesuntreue im tragischen Scheitern, sondern auch das Verhalten des Menschen als Untreue:

»In solchem Momente vergißt der Mensch sich und den Gott, und kehret, freilich heiliger Weise, wie Verräther sich um. – In der äußersten Gränze des Leidens bestehet nemlich nichts mehr, als die Bedingungen der Zeit oder des Raums.

In dieser vergißt sich der Mensch, weil er ganz im Moment ist; der Gott, weil er nichts als Zeit ist; und beides ist untreu, die Zeit, weil sie in solchem Momente sich kategorisch wendet, und Anfang und Ende sich in ihr schlechterdings nicht reimen läßt; der Mensch, weil er in diesem Momente der kategorischen Umkehr folgen muß, hiermit im Folgenden schlechterdings nicht dem Anfänglichen gleichen kann.«

(MA 2019b, S. 316)

Im tragischen Moment, wo die Einung mit dem Gott ihren höchsten Punkt erreicht, vergisst der Mensch sich, und damit verliert er seine Identität, die durch seine bewusste Vergangenheit und Zukunft bestimmt war, und er wird hier und jetzt reiner Moment.

In seinem Leiden bestehen nur die Bedingungen der Zeit und des Raumes. Auf der anderen Seite kehrt der Gott sich »kategorisch« um und wird zu reiner Zeit. Dem tragischen Opfer muss diese kategorische Umkehr folgen, weil das Opfer in der Umkehr des Gottes als Moment enthalten ist. Als Moment in der Zeit erfüllt das tragische Opfer den Willen des Gottes und fließt zum Fluss der Zeit. Die kategorische Wendung auf die Zeit besteht in ihrem kontinuierlichen Werden, indem der Gott als umfassende und wandelnde Zeit seinen Anfang und sein Ende nicht zusammenreimen lässt.<sup>67</sup> Nach der Enthüllung des eigenen Schicksals kann das tragische Opfer sich kaum mehr erinnern, wer es war, daher kann es auch nicht seiner anfänglichen Person angeglichen werden.

Den zweiten Gesichtspunkt der Darstellung des Tragischen thematisiert Hölderlin in einer Zeitenwende. Da Hölderlin seine Übersetzungsarbeit an die historischen Gesetze gebunden sieht, will durch seine Arbeit erreichen, den Geist der griechischen Tragödie *Ödipus* dem Geist der eigenen Zeit näher zu bringen. Diesen Versuch unternimmt er, weil er das Problem seiner eigenen Zeit – wie im Drama *Ödipus* unter Pest und Sinnesverwirrung – im gestörten Verhältnis zwischen dem Gott und den Menschen sieht. Die Hybris des Ödipus exemplifiziert in Hölderlins Deutung das Zeitalter der Aufklärung, wo die Funktion der Religion in der Gesellschaft verloren ging und alles Denken und menschliche Tun auf den Verstand reduziert wurde und der Mensch sich zum Maß aller Dinge erhob.

### **Anmerkungen zu *Antigonä***

Im zweiten Teil der *Anmerkungen zu Antigonä* erläutert Hölderlin die einzelnen Stellen aus seiner *Antigone*-Übersetzung. Hier beziehe ich mich nicht auf alle Einzelerläuterungen, sondern nur auf bestimmte, die thematisch die Zeitenwende ansprechen.

Die erste Stelle, an der Antigone gegenüber Kreon die ihr verbotene Handlung, ihren Bruder zu bestatten, rechtfertigt, ist für Hölderlin der »kühnste Moment des Taglaufs oder Kunstwerks«. »Der Geist der Zeit und Natur«, der diesmal Antigone ergreift und auswählt, ist »am mächtigsten« erwacht. Dieser erwachende Zeitgeist ist ein »reißender Zeitgeist«, der am »unmäßigesten«, »wild« und schonungslos sich repräsentiert und

<sup>67</sup>Vgl. Schäfer 2020, S. 237.

als Geist der Totenwelt erscheint. Also reißt dieser Geist, der durch Antigone zum Erwachen kommt, das Maß, die Ordnung und die Schonung der bestehenden Welt nieder.

Die zweite Stelle bezieht sich auf die Sprache des Sophokles im Unterschied zu Aischylos und Euripides. Im Gegensatz zu den beiden anderen ist das tragische Schicksal des Menschen bei Sophokles nicht so sehr im Leiden und Zorn als vielmehr in der Unmöglichkeit, die Wende der Zeit mitzudenken, dargestellt.<sup>68</sup>

Die dritte Stelle behandelt die Szene, wo Haimon seinem Vater Kreon gegenübertritt und ihm dessen Entscheidung des Bestattungsverbots vorwirft. Hölderlin sieht es im Wortwechsel des Haimon mit seinem Vater als nötig an, den »heiligen Ausdruck« zu ändern: Statt der wortgetreuen Übersetzung »tritts du der Götter Ehre« sollte es in der von Hölderlin geänderten Übersetzung »hältst du nicht heilig Gottes Nahmen« heißen.<sup>69</sup> Das ist die Mitte des Stücks, wo Hölderlin die Wende der Zeit hervorhebt. In dieser Zeitenwende ist es nun unmöglich, den Realitätsbezug der Götternamen anzurufen, weil das Bestehende an der Tragik der Zeit auseinanderbricht. Haimon spiegelt Hölderlins Deutung zufolge diese Tragik der Zeitenwende, indem er zwischen seinem Vater und der Braut innerlich zerrissen ist und dieser individuelle Widerspruch den Untergang eines Zeitalters bzw. des Zeitalters des Griechischen andeutet, so, wie auch das Schicksal des Ödipus. Dagegen legt Hölderlin bei der Rolle der Antigone mehr Gewicht auf das neue Zeitalter, womit der Anbruch des hesperischen Zeitalters gemeint war. So analysiert Hölderlin innerhalb seiner Deutungen dieser zwei Tragödien des Sophokles nicht nur gemäß seinen poetologischen Überlegungen, sondern begründet dabei auch einen geschichtsphilosophischen Übergang »vom griechischen zum hesperischen«.

Hölderlin betont eine Stelle, wo er den Zeusnamen als »Vater der Zeit« übersetzt, um ihn der hesperischen Vorstellungsort anzunähern. In der Erläuterung führt Hölderlin aus, dass es der Charakter des Zeus ist, »der ewigen Tendenz entgegen, das Streben aus dieser Welt in die andre zu kehren zu einem Streben aus einer andern Welt in diese« (MA 2019b, S. 372). Der mythische Charakter des Zeus liegt darin, dass

---

<sup>68</sup>Vgl. Ryan 1988, S. 104.

<sup>69</sup>Der heilige Namen, unter welchem »das Höchste gefühlt wird«, steht in der Vorstellungsart der Hesperier als der christliche Gott ohne Artikel im Singular »Gott«.

er zwischen dem Leben und dem Tod des Menschen die Grenze hält und als ein Fluss des Werdens zwischen diesen zwei Polen herrscht. Dieser Fluss des Werdens kann Hölderlin zufolge die Zeit auf dieser Erde bedeuten. Deswegen sollte Zeus in hesperischer Vorstellungsart »Gott der Zeit« oder »Gott der Erde« heißen. Während die Bewusstseinsform des Ödipus im Einswerden mit dem Gott und nach der Trennung die durch seine Vergangenheit bestimmte eigene Person verliert, verliert Antigone in der Vereinigung mit dem Göttlichen nicht ihren eigenen erkennenden Geist. Ödipus fühlt in seiner »äußersten Grenze des Leidens« nur das Hier und Jetzt, dagegen fühlt Antigone die werdende Zeit mit. Daher schließt für Antigone nicht »der Verstand von Gegenwart auf die Zukunft« (MA 2019b, S. 372).

Antigone als eine tragische Heldin trägt Hölderlin zufolge weitere hesperische Züge im Gegensatz zu Ödipus, den Hölderlin für einen rein griechischen Helden hält. Antigones Leben ist nicht, wie bei Ödipus, einer undurchdringlichen Macht des Schicksals unterworfen, sondern sie begegnet dem ergreifenden Gott der Gegenwart mit einem »kühnen Geist«. Hölderlin nennt diese Bewusstseinsform der Antigone die höchste Form, die für den Menschen möglich sei. Während Ödipus in der Mitte des Stücks das Ende eines Zeitalters beschließt, bringt Antigones Bewusstseinsform, die sich vor der wandelnden Zeit festhält, den Anfang eines neuen Zeitalters mit.

»Weil aber dieses vesteste Bleiben von der wandelnden Zeit diß heroische Eremitenleben das höchste Bewußtseyn wirklich ist, motiviert sich dadurch der folgende Chor, als reinste Allgemeinheit und als eigentlichster Gesichtspunct, wo das Ganze angefaßt werden muß.«  
(MA 2019b, S. 372)

Hölderlin bezieht sich hier auf die Wechselrede zwischen Chor und Antigone, bevor Antigone weggeführt wird. Das heroische Eremitenleben weist auf Antigones Begegnung mit ihrem eigenen Schicksal hin, weil sie vor ihrem Tod »in hohem Bewusstsein« »dem Bewusstsein ausweicht« und »sich mit den Gegenständen, die kein Bewusstsein haben, vergleicht, aber in dessen Schicksal des Bewusstseins Form annimmt«. (MA 2019b, S. 371) Damit meint Hölderlin, dass Antigone ihr eigenes Schicksal mit dem Schicksal der Halbgöttin Niobe vergleicht und dass in deren Schicksal ihr eigenes Schicksal eine Gestalt findet. Bei dem darauf folgenden Chor wird Antigones Schicksal mit dem Schicksal von Danae verglichen. Die Funktion des Chores, die Hölderlin in

der dritten Fassung des *Empedokles* nicht nur als eine reflektierende Instanz, sondern auch als in die Handlung eingebunden bestimmt hat,<sup>70</sup> findet hier ihre Gültigkeit, wenn er dem Chor die reinste Allgemeinheit zuspricht, wo das Ganze ergriffen werden muss. Das Ganze besteht aus den Gegensätzen der »höchsten Unparteilichkeit der zwei entgegengesetzten Charaktere, aus welchen die verschiedenen Personen des Dramas handeln« (MA 2019b, S. 372). Antigones Rolle charakterisiert Hölderlin als »Antitheos«, weil sie »den Geist des Höchsten gesezlos erkennt«. (MA 2019b, S. 372–73) Auf der anderen Seite steht die Rolle des Kreon, der unter der »frommen Furcht des Schicksaals das Ehren Gottes, als eines gesetzten« annimmt. Diese zwei Positionen der Rollen sind »gleich gegen einander abgewogen und nur der Zeit nach verschieden« (MA 2019b, S. 373). Der sonderbare Charakter des Chores vereinigt in seiner »kalten Unpartheilichkeit« diese Gegensätze zum Ganzen und »seine Unpartheilichkeit ist Wärme, eben weil sie so eigentümlich schicklich ist« (MA 2019b, S. 373).

Im dritten Teil der *Anmerkungen zu Antigonä* verdeutlicht Hölderlin von den beiden Dramen ausgehend den Unterschied zwischen dem Griechischen und dem Hesperischen. Im *Ödipus* stehen die dialogische Form und der Chor als Gegensätze. Diese Art der tragischen Darstellung des Griechischen ist eine »gefährliche Form«, weil das tragische Wort mittelbar »factisch« wird, indem es den sinnlichen Körper ergreift und ihn wirklich tötet. Nach hesperischer Art der tragischen Darstellung ist das Wort »unmittelbarer« und ergreift »den geistigen Körper«. Während der mythische Charakter des griechischen Zeus zwischen dieser Erde und der wilden Welt der Toten innehält, ist der »eigentlichere«<sup>71</sup> Charakter des hesperischen Zeus, »den ewig menschenfeindlichen Naturgang auf seinem Wege in die andre Welt entschiedener zur Erde zu zwingen« (MA 2019b, S. 373–74). In der Entgegensetzung von Natur und Menschen, die nicht in einer Harmonie, sondern in einer Feindschaft ausgedrückt wird, zeigt sich Hölderlins gewandelte Naturauffassung im Spätwerk.<sup>72</sup> Daher ist der hesperische Zeus nicht die All-Einheit der Natur oder die menschliche Exzentrizität in das Aorgische, wie im *Empedokles*, sondern er bändigt an dieser Erde die Tendenz der Menschen zum Leben. Der hesperische Zeus steht und gebietet den Halt, wo die Erde als »Raum des

<sup>70</sup>Vgl. Jamme und Völkel 2003b, S. 60.

<sup>71</sup>W. Binder erläutert dieses Attribut so: »Darum, weil er uns ins Eigene, in Richtung auf unseren Ursprung zurückbiegt«. Binder 1992, S. 171.

<sup>72</sup>Vgl. Bennholdt-Thomsen 1996.

gestaltbaren Daseins aufhört und die aorgische Wildnis beginnt«. <sup>73</sup>

Diese Eigenschaft des eigentlicheren Zeus sollte der »vaterländischen« Dichtkunst der Hesperier zugrunde liegen. Daher kann die griechische Haupttendenz nicht in vaterländischer Vorstellungsart der Hesperier nachgeahmt werden. Hölderlin sieht die griechische Haupttendenz darin, in der Plastizität ihrer Kunst ihre Schwäche zu überwinden, nämlich »sich fassen zu können«. Dagegen liegt die Haupttendenz der Hesperier in der Schicksallosigkeit als ihrer Schwäche, und daher erfordert die Dichtkunst der Hesperier, »sich treffen zu können«, also ein Geschick zu haben. Das, was in den Darstellungsarten von Griechischem und Hesperischem gemein ist, ist das »factische Wort«, welches »mehr Zusammenhang, als ausgesprochen, schicksaalsweise, vom Anfang bis zu Ende gehet« (MA 2019b, S. 374–75). Dieses faktische Wort als Zusammenhang des Ganzen stellt sich in *Antigone* in Gegensätzen von Personengruppen dar, und der Vernunftform, die sich in dieser tragischen Zeit herausbildet, folgt »nachher« die aus göttlichem Schicksaal geborene »humane Zeit«.

»Die Art des Hergangs in der Antigona ist die bei einem Aufruhr, wo es, so fern es vaterländische Sache ist, darauf ankommt, daß jedes, als von unendlicher Umkehr ergriffen, und erschüttert, in unendlicher Form sich fühlt, in der es erschüttert ist. Denn vaterländische Umkehr ist die Umkehr aller Vorstellungsarten und Formen.« (MA 2019b, S. 372)

Das tragische Geschehen in der *Antigone* ist ein vaterländischer Aufruhr, in dem alle Vorstellungsarten und Formen ergriffen und erschüttert sind, daher heißt es auch eine vaterländische Umkehr. Der Mensch als erkennendes Wesen hat keinen Zugang zur Erkenntnis der gänzlichen Umkehr, wo die ganze Gestalt der Dinge sich ändert, weil diese in unendlicher Form – so wie moralischer, religiöser und politischer Form des Vaterlandes – nur gefühlt wird. Selbst die Natur und Notwendigkeit, die immer bleiben, neigen sich zu einer anderen Gestalt, die nämlich entweder in Wildnis übergeht oder eine neue Gestalt findet. An dieser Veränderung des Vaterländischen beteiligt sich nicht nur alles Notwendige, sondern auch das Neutrale, das nicht parteiisch für diese Veränderung sein will, ist gezwungen von der Geistesgewalt der Zeit, »patriotisch, gegenwärtig zu sein« (MA 2019b, S. 375).

<sup>73</sup>Vgl. Binder 1992, S. 171.

Das tragische Phänomen in *Antigone* zeigt sich in der Entgegensetzung von Standespersonen wie Kreon und Antigone. Die Gruppierung solcher Personen vergleicht Hölderlin mit einem Wettkampf unter Läufern. In den Gegensätzen der Charaktere bildet sich die Vernunftsform, die »politisch und zwar republikanisch« (MA 2019b, S. 372) ist, weil zwischen ihnen ein Gleichgewicht besteht. Das Gleichgewicht ist das fundamentale Strukturprinzip der Tragödie, welches Hölderlin als »gesezlicher Kalkül« bezeichnet hat. Unter dem Prinzip des Gleichgewichts versteht Hölderlin ein gleichermaßen poetisches und politisches Organisationsprinzip, wonach jeder einzelne Teil individuell für sich steht und gleichzeitig mit dem Ganzen zusammenhängt, und im Wechselverhältnis zwischen den Teilen das lebendige Ganze ausgehandelt wird. So ist auch das Prinzip des republikanischen Staates, welches Hölderlin schon im Dezember 1798 in einem Brief an seinen Freund Sinclair formuliert, zu verstehen.<sup>74</sup> Die Freiheit des Einzelnen in der republikanischen Staatsform erkennt Hölderlin in der Selbstbehauptung der Antigone.<sup>75</sup>

Die Welt der *Antigone* versteht Hölderlin als eine historische Epoche, wo die Vorstellungsarten des Vaterlandes in jeglicher Hinsicht – wie religiöser, politischer und moralischer – von dem Geist der Zeit erschüttert sind. Das erfordert eine neue Gestalt und neue Formung, die sich aus diesen Gegensätzen der gegenwärtigen Parteien herausbilden sollten. Hölderlin zufolge habe Sophokles als Dichter dieses »Schicksaal der Zeit« eingesehen und in seinem Drama aufgezeigt. Die Dichter stellen »die Welt im verringerten Maaßstab« (MA 2019b, S. 376) dar, aber sie dürfen nicht die »vaterländischen Vorstellungsarten« verändern. Hier spricht Hölderlin die Funktion der Dichtkunst für die Geschichtsschreibung an, da die Dichter dazu fähig sein sollen, den Geist der Zeit, den Zeitgott in der dramatischen Handlung aufzufassen. Insbesondere ist die Handlung der *Antigone* eine Nachahmung eines Revolutionszeitalters, wobei die Revolution nicht nur eine politische, sondern auch eine moralische und religiöse Sphäre umfasst. Der revolutionäre Übergang ist der von einer Monarchie zur republikanischen Staatsform, die in der Auseinandersetzung zwischen Kreon, dem Monarchen, und Haimon, dem Kronprinzen, verkörpert ist; in der moralischen Vorstellungsart ist der Übergang von einer archaischen zu einer humanen Moral gemeint, die auch dem Toten das Recht auf

---

<sup>74</sup>Vgl. MA 2019b, S. 723.

<sup>75</sup>Vgl. Ryan 1988, S. 112.

Bestattung zuspricht; und in religiöser Vorstellungsart geht es um den Übergang von einem griechischen Zeus zum eigentlicheren Zeus, wobei die verschiedenen Attribute des Zeus zwischen dieser Welt und der Welt der Toten aufgezeigt werden.<sup>76</sup>

### 8.3.2 Resümee

Hölderlins Deutungen der Sophokles-Dramen stehen im Dienst der Analyse des Zeitalters, in welchem er selbst sich befindet. In der historischen Epoche Hölderlins, die von der Französischen Revolution aus begriffen wird, erlebt er eine Zeitenwende, in der der Mensch sich – wie König Ödipus – zum Maß aller Dinge erhebt und damit auch auf den Verlauf der Geschichte einzuwirken versucht. Gerade diesen Versuch der Menschen erkennt Hölderlin als Hybris des neuzeitlichen Denkens. Dass Hölderlin das tragische Geschehen der *Antigone* als »vaterländische Umkehr« bezeichnet, zeigt die Parallele zur Französischen Revolution. Die Französische Revolution habe die »gänzliche Umkehr des Vaterlandes« nicht erreicht, weil sie nur politische Rechte ins Leben gerufen habe, die religiösen und moralischen aber keine Grundlage haben. Für die gänzliche Umkehr sei erforderlich, politische, moralische und religiöse Vorstellungsarten im Vaterländischen umzukehren. Erst danach sei eine Republik imstande, sich zu formen. Hieran schließt sich wiederum Hölderlins Gedanke von der »höheren Aufklärung« an, die durch eine poetische Religion durchgesetzt werden könne.

Ein anderer entscheidender Faktor für Hölderlins Deutungen der Dramen ist der geschichtsphilosophische Übergang vom Griechischen zum Hesperischen, von der Antike zur Moderne. Das Drama *Ödipus* exemplifiziert den Untergang der griechischen Welt und das Drama *Antigone* den Übergang von der griechischen zur hesperischen Welt. Sophokles als Dichter ist dazu fähig gewesen, diesen Gang der Weltgeschichte »im verringerten Maasstab« darzustellen. Die Welt wird in der rhythmischen Gestalt des Kunstwerks wiederholt, da Hölderlin den Rhythmus des Dramas nicht nur auf ein poetisches Werk, sondern auch auf den Verlauf von Leben und Geschichte bezieht, und somit wird die Geschichte als rhythmische Folge von Kontinuität und Wechsel, Einheit und Auflösungen, Frieden und Umkehr verstanden.<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup>Vgl. Binder 1992, S. 16–18.

<sup>77</sup>Vgl. Kurz 1988b, S. 100.

---

Wenn der hesperische Dichter die vaterländischen Formen der Dichtung begriffen und erlernt hat, kann er den Geist der Zeit nicht nur verstehen, sondern auch festhalten und ihn fühlen und den besten Moment wählen, die Veränderungen im Vaterländischen in seinem Kunstwerk darzustellen. Hölderlin, als hesperischer Dichter hat diese vaterländischen Formen der hesperischen Dichtung im Fortschritt der griechischen Bildung erlernt und will nun vaterländisch singen. Dieser Wunsch Hölderlins gehört vermutlich zum angenehmen Geschäft des Dichters, welches Hölderlin in der Widmung der Prinzessin Auguste von Homburg gemeint hatte: »Sonst will ich, wenn es die Zeit giebt, die Eltern unsrer Fürsten und ihre Söhne und Engel des heiligen Vaterlands singen« (MA 2019b, S. 248).

## 9 Fazit

Die geschichtsphilosophischen Überlegungen des späten Hölderlin, die er nach 1800 in seinen Hymnen und Elegien entworfen hat, sind seit Heideggers Hölderlin-Deutung in den Fokus der philosophischen Untersuchungen gerückt. Die vorliegende Arbeit untersucht, ob Hölderlin eine zum Deutschen Idealismus alternative Geschichtsphilosophie und eine Theorie von Religion und Mythos entwickelte.

Die erweiterte Perspektive der Arbeit lag darin, dass Hölderlins geschichtsphilosophische Denkentwicklung und deren ästhetisch-poetische Ausarbeitung im Kontext der Entstehung der Geschichtsphilosophie in der Epoche der Aufklärung gelesen wurde. Daher wurde zunächst die geistige Tradition der Geschichtsphilosophie in der Aufklärungsepoche untersucht. Die Ergebnisse dieser Untersuchung (siehe Kapitel 2) zeigen, dass die geschichtsphilosophischen Diskurse in Ländern wie Frankreich und England von der Säkularisierung des aufklärerischen Denkens aus ihren Anfang genommen haben. Als Denkprinzip der aufklärerischen Geschichtsphilosophie lag Wissensfortschritt der Epoche als leitendes Entwicklungsmodell für die Gesellschaft zugrunde. Gegen dieses universalisierende Denkprinzip richtete sich Rousseaus Polemik, weil er im Wissensfortschritt keine Garantie für die moralische Verbesserung der Menschen erkannte.

Im folgenden Schritt (siehe Kapitel 3) wurde die Aufnahme der Denkansätze der aufklärerischen Geschichtsphilosophie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum untersucht. In dieser Zeit war haben sich Geschichtsphilosophie und Geschichtswissenschaft in Auseinandersetzung mit den literarischen, historiografischen und philosophischen Diskursen um die Geschichte herausgebildet. An dieser Herausbildung waren die Philosophen, Poeten und Historiker beteiligt. Deren Hauptdiskussionsthema war nicht nur der Zusammenhang der historischen

Geschehnisse, sondern auch die Darstellung der historischen Geschehnisse. Als Hauptvertreter dieser Diskussionen wurden Gatterer, Schlözer, Herder und Schiller sowie deren aufklärerisch-historischen, geschichtsphilosophischen und historiografischen Denkansätze untersucht. Während die Leistungen der Göttinger Historiker wie Gatterer und Schlözer, an der pragmatischen Tradition der Aufklärungshistorie anschließend, eine Quellenkritik für die Geschichtsschreibung entwickelten, die allmählich die Geschichte zum Prozess der Verwissenschaftlichung führte, sah Herder gerade diese Anwendung der Göttinger Historiker kritisch. Herder sprach der Geschichtsschreibung eine bildende Funktion zu, die er mit den ästhetischen Mitteln der Poesie eng verbunden sah. Er setzte der generalisierenden Geschichtsschreibung der Aufklärungshistorie die Forderung nach einer individualisierenden Geschichtsschreibung entgegen, in der jedes Zeitalter mit den ihm innenwohnenden Werten begriffen werden sollte.

Während Herder mit seiner Forderung einer individualisierenden Geschichtsschreibung mit den Historikern der Aufklärung in Konflikt geriet, stand Schiller am Anfang seiner Karriere als Professor für Philosophie im Banne des Fortschrittsdenkens der Aufklärungshistorie. Allerdings änderte sich Schillers Haltung zur Geschichtsschreibung nach der Erfahrung mit der Französischen Revolution. Schiller kehrte nun von der wirklichen Geschichte zur fiktiven Geschichte zurück, indem er seine geschichtsphilosophischen Ansätze in die Ästhetik überführte. Schiller versuchte in seinen späteren Dramenprojekten, die historische Wahrheit mit den poetischen Wahrheiten zu vermitteln.

## 9.1 Hölderlins eigenständige Behandlung der aufklärerischen Diskurse

Die Kapitel 4 bis 8 stellten dar, wie Hölderlin die aufklärerischen Diskurse um Geschichtsphilosophie und Geschichtsschreibung eigenständig behandelte. Dafür wurden ausgewählte poetische Projekte Hölderlins herangezogen, die den Zeitraum von Hölderlins Tübinger Zeit bis zum Spätwerk abdecken.

Der erste Schritt (siehe Kapitel 4) behandelte Hölderlins Zeit in Tübingen. Es wurde festgestellt, dass Hölderlin sich unter dem Einfluss der literarischen Bewegung

Sturm und Drang und von der durch Klopstock etablierten Tradition der patriotischen Dichtung als Dichter finden wollte. Zusätzlich gab ihm der Ausbruch der Französischen Revolution einen wichtigen Impuls, seine Dichtung dem neuen Zeitalter zu widmen, das mit den Idealen der Revolution zustande kommen sollte. Dieser Impuls wurde in den sogenannten Tübinger Hymnen besungen. Es wurde dargestellt, dass Hölderlin das geschichtsphilosophische Modell der Tübinger Hymnen gemäß Schillers triadischem Schema entworfen hat.

Der zweite Schritt (siehe Kapitel 5) untersuchte Hölderlins *Fragment philosophischer Briefe* in Verbindung mit Hegels *Das Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Dort wurde die gedankliche Nähe dieser beiden Texte nachgewiesen. Hölderlin und Hegel sahen beide ein Verfehlen des Prozesses der Aufklärung in der Abwertung der Funktion der Religion für die Gesellschaft. Dabei beriefen sich beide Autoren auf die Polisrepublik des antiken Griechenland, wo Religion die Harmonie zwischen den Menschen und der Natur stiftete. Beide Texte versuchten, den Bedarf solch einer Religion für das aufgeklärte Zeitalter zu begründen.

Im dritten Schritt (siehe Kapitel 6) wurde Hölderlins *Hyperion*-Projekt unter historiografischen und geschichtsphilosophischen Aspekten untersucht.

Unter dem historiographischen Aspekt wurde festgestellt, dass Hölderlin als historischen Stoff seines Romans die Befreiungsbewegung des neuen Griechenland auswählte, weil unter dem Einfluss der Französischen Revolution auch die Unabhängigkeit der Griechen von der osmanischen Herrschaft ein zeitgenössisches Thema war.

Unter dem geschichtsphilosophischen Aspekt wurde gezeigt, dass Hölderlin im zweiten Band des *Hyperion* sein Geschichtsmodell teilweise revidierte. Im Gegensatz zu Schillers triadischem Geschichtsmodell, das die Gegenwart als verdorbenen Zwischenzustand abwertet, sah Hölderlin die Gegenwart als Raum für die Erfahrbarkeit des einen Seins und als den Raum für das Werden des Neuen. Hölderlins neue geschichtsphilosophische Einsicht wurde beeinflusst vom Geschichtsdenken der Palingenesie bei Herder.

Im vierten Schritt (siehe Kapitel 7) wurde Hölderlins Dramen-Projekt *Der Tod des Empedokles* unter realhistorischen, geschichtsphilosophischen und darstellerischen Aspekten untersucht.

Unter dem realhistorischen Aspekt wurde festgestellt, dass Hölderlins Dramenheld Empedokles sowohl aufklärerische als auch politisch-reformatorische Züge trägt, die den Zeitgeist nach der Französischen Revolution ausdrücken. Mit einem geschichtsphilosophischen Modell des Dramenkonzepts wurde gezeigt, dass Hölderlin das mythische Verhältnis von Kronos und Zeus mit den Komponenten des triadischen Geschichtsmodells verband. In diesem Sinne steht Kronos für die ursprüngliche Einheit sowie für das goldene Zeitalter, und Zeus steht für das Heraustreten aus der ursprünglichen Einheit und für das Herrschaftsprinzip. Hölderlin deutete die Überwindung des ursprünglichen Zustandes und den Untergang des goldenen Zeitalters als notwendig an, damit das eine Sein, die ursprüngliche Einheit, erkannt, erfahren und gefühlt werden könne. Damit bekam das Sein eine historische Dimension.

Hölderlins geschichtsphilosophischer Ansatz fungierte innerhalb seines Dramenkonzepts als ästhetische Theorie des tragischen Konflikts und zugleich als Theorie der Revolution. In diesem Zusammenhang wurde Hölderlins theoretischer Aufsatz *Grund zum Empedokles* behandelt. Die Ergebnisse dieser Behandlung zeigten, dass Hölderlin den tragischen Konflikt des Empedokles in der unterschiedlichen Gewichtung von Natur und Kunst ausdrückte.

Im fünften und abschließenden Schritt (siehe Kapitel 8) wurde das in der Forschung viel diskutierte Thema »Hölderlins abendländische Wendung« behandelt. Da Hölderlin in den Entwicklungsstufen seines Dramas eine ästhetisch und geschichtsphilosophisch fundierte Theorie der Revolution entwarf, wurde in diesem abschließenden Schritt Hölderlins poetische Ausarbeitung dieser Theorie unter drei Gesichtspunkten, nämlich unter einem realhistorischen, einem geschichtsphilosophischen und schließlich einem darstellerischen Aspekten untersucht. Es wurde nachgewiesen, dass beim späten Hölderlin Historie und Geschichtsphilosophie in die Poetik zusammenfließen.

## 9.2 Die Verbindung zu Hölderlins Spätwerk

Hölderlins Spätwerk, seine nach 1800 entstandenen Elegien und Hymnen, sind Gegenstände von zahlreichen literarischen und philosophischen Untersuchungen. Die Ergebnisse dieser Untersuchungen zeigen, dass Hölderlins Spätwerk als eine poeti-

sche Ausarbeitung seines geschichtsphilosophischen Konzepts und ein Versuch der mythischen Darstellung des Weltgeschehens gelesen werden kann. Der Beitrag der vorliegenden Arbeit liegt darin, dass das Vor- und Umfeld dieser Gedankenentwicklung Hölderlins im Kontext der geschichtsphilosophischen und historiografischen Diskurse in der Epoche der Aufklärung in die Betrachtung mit einbezogen. Hierbei standen die Elegien und Hymnen aus dem Spätwerk nicht im Vordergrund der Untersuchungen, sondern die Vor- und Hinentwicklung der Gedankenentwürfe zu diesen Hymnen und Elegien.

Aus meinen Untersuchungen folgt, dass Hölderlins geschichtsphilosophische Ansätze seiner poetischen Projekte nicht nur in der Denktradition des Deutschen Idealismus gelesen werden können, sondern auch als poetische Darstellungen der Geschichte vor dem Hintergrund von Herders Durchbruch des historischen Denkens<sup>1</sup>, der zur Überwindung der aufklärerischen Poetik-Konzepte geführt hat.

Damit erweiterte meine Arbeit den Blick in die Geschichtsphilosophie und die poetische Geschichtsschreibung bei Hölderlin und bereichert, wie ich hoffe, die Perspektive auf die geschichtsphilosophischen Hymnen und Elegien des Spätwerks. Das Ergebnis der vorliegenden Arbeit zeigt, dass das in den Elegien und Hymnen zugrunde liegende, dialektische Geschichtsmodell des späten Hölderlin einerseits eine Überwindung des linearen Fortschrittsdenkens der Aufklärung und andererseits ein ästhetischer Ansatz der Geschichtsdarstellung ist, die der Geschichtsschreibung eine mythisch-religiöse Fundierung zuspricht. Hölderlin beanspruchte diese Fundierung für seine Dichtung, und diese Inanspruchnahme gelte für Dichter grundsätzlich, weil sie »die Welt im verringerten Maaßstab darstellen« (MA 2019b, S. 376) können.

---

<sup>1</sup>Vgl. Jamme 1986, S. 220.

# Primärliteratur

Aristoteles (1982), *Die Poetik*, hrsg. von Manfred Fuhrmann, RUB, Ditzingen.

Gatterer, Johann Christoph (1767a), *Vom historischen Plan und der darauf sich gründenden Zusammenfügung der Erzählungen*, hrsg. von Johann Christoph Gatterer, Allgemeine Historische Bibliothek von Mitgliedern des königlichen Institut der historischen Wissenschaften, Halle, Bd. 1, [http://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?PPN555506932\\_0001](http://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?PPN555506932_0001).

– (1767b), *Vorrede von der Evidenz in der Geschichtskunde*, hrsg. von Friedrich Eberhard Boysen, Halle, Bd. 1, <http://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?PPN637733053>.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Bd. 1.

– (2009), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von Klaus Grotzsch und Elisabeth Weisser-Lohmann, Bd. 14,1.

Heidegger, Martin (1981), *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt a. M, Bd. GA 4.

– (1989), *Hölderlins Hymnen Germanien und der Rhein*, hrsg. von Sussane Ziegler, Frankfurt a. M, Bd. GA 39.

– (1992), *Hölderlins Hymne Andenken*, hrsg. von Curd Ochwadt, Frankfurt a. M, Bd. GA 52.

– (1993), *Hölderlins Hymne Ister*, hrsg. von Walter Biemel, Frankfurt a. M, Bd. GA 53.

Herder, Johann Gottfried (1877), *Ueber die neuere Deutsche Litteratur*, hrsg. von Bernhard Suphan, Berlin, Bd. 1.2.

– (1883), *Briefe zu Beförderung der Humanität*, hrsg. von Bernhard Suphan, Berlin, Bd. 18.

– (1891a), *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, hrsg. von Bernhard Suphan, Berlin, Bd. 5, S. 475–587.

- Herder, Johann Gottfried (1891b), *Shakespear*, hrsg. von Bernhard Suphan, Berlin, Bd. 5, S. 208–232.
- (1967), *Sämtliche Werke*, hrsg. von Bernhard Suphan, Hildesheim, Bd. 17.
- Hölderlin, Friedrich (1961), *Hölderlin. Sämtliche Werke*, hrsg. von Friedrich Beißner, Stuttgart, Bd. 4,1.
- (1968), *Hölderlin. Sämtliche Werke*, hrsg. von Adolf Beck, Stuttgart, Bd. 7,1.
- (1969), *Hölderlin. Sämtliche Werke*, hrsg. von Friedrich Beißner, Stuttgart, Bd. 1,2.
- (1990), *Hölderlin. Sämtliche Werke*, hrsg. von Friedrich Beißner, Stuttgart, Bd. 3.
- (2019), *Friedrich Hölderlin. Sämtliche Werke und Briefe*, hrsg. von Michael Knaupp, 3 Bde., München.
- Home, Henry (1817), *Elements of Criticism*, 2 Bde., Edinburgh.
- Kant, Immanuel (1902), *Kritik der Urtheilskraft*, hrsg. von der Preussischen (später deutschen) Akademie der Wissenschaften, Berlin, Bd. 5.
- (1923), *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht S. 15-32*, hrsg. von der Preussischen (später deutschen) Akademie der Wissenschaften, Berlin, Bd. 8, S. 15–32.
- Laertius, Diogenes (2015), *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Hamburg.
- MA (2019a), *Friedrich Hölderlin. Sämtliche Werke und Briefe*, hrsg. von Hans-Jürgen Malles Michael Knaupp und Susanne Zwiener, München, Bd. 1.
- (2019b), *Friedrich Hölderlin. Sämtliche Werke und Briefe*, München, Bd. 2.
- (2019c), *Friedrich Hölderlin. Sämtliche Werke und Briefe*, München, Bd. 3.
- Rousseau, Jean Jacques (2008), *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité*, hrsg. von Meier. H, Paderborn.
- Schiller, Friedrich (1965–1966a), *Über das Pathetische*, hrsg. von Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert, München, Bd. 18, S. 76–99.
- (1965–1966b), *Vorrede zu Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der spanischne Regierung*, hrsg. von Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert, München, Bd. 13.
- (1965–1966c), *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, hrsg. von Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert, München, Bd. 15.

- 
- Schlözer, August Ludwig (1793), *Vorstellung seiner Universal-Historie*. Göttingen, Bd. 1,  
[http://www.deutschestextarchiv.de/schloezer\\_universalhistorie01\\_1772/5](http://www.deutschestextarchiv.de/schloezer_universalhistorie01_1772/5).
- Schmidt, Jochen (2008), *Hölderlin: Hyperion, Empedokles*, Frankfurt a. M., Bd. 2.  
– (2019), *Hölderlin: Sämtliche Gedichte*, Frankfurt a. M., Bd. 1.
- Shaftesbury, Lord (1710), *Soliloquy, Or, advice to an Author*, John Morphew, <https://books.google.de/books?id=-PEQAAAAYAAJ>.
- Voltaire (1963), *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, hrsg. von René Pomeau, 2 Bde., Paris.
- Von Hardenberg, Friedrich (1960), *Novalis Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, hrsg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel, Stuttgart, Bd. 4.
- Winckelmann, Johann Joachim (1764), *Geschichte der Kunst des Alterthums*, Dresden,  
[http://www.deutschestextarchiv.de/winckelmann\\_kunstgeschichte01\\_1764/7](http://www.deutschestextarchiv.de/winckelmann_kunstgeschichte01_1764/7).

# Sekundärliteratur

- Adorno, Theoder (1974), »Parataxis: Zur späten Lyrik Hölderlins«, in *Noten zur Literatur. Gesammelte Schriften*, Bd. 11, S. 447–491.
- Albrecht, Christoph V. (1998), *Geopolitik und Geschichtsphilosophie 1748–1798*, Berlin/Boston.
- Allemann, Beda (1954), *Hölderlin und Heidegger*, Zürcher Beiträge zur deutschen Literatur- und Geistesgeschichte, Zürich u.a.
- Angehrn, Emil (1991), *Geschichtsphilosophie*, Stuttgart.
- Apel, Karl-Otto (1980), *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, 3. Aufl., Bonn.
- Bachmaier, Helmut (1981), »Hölderlins Erinnerungsbegriff in der Homburger Zeit«, in *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*, hrsg. von Christoph Jamme und Otto Pöggeler, Stuttgart, S. 131–160.
- Bachofen, Blaise (2012), »Logische Genesen, geschichtliche Anfänge, Begründung im Recht. Figuren des Ursprungs und der Grundlegung bei Rousseau«, in *Rousseaus Ursprungserzählungen*, hrsg. von P. Delhom and A. Hirsch, München, S. 19–36.
- Bauer, Ernst (1908), *Hölderlin und Schiller*, Borna-Leipzig.
- Baumgartner, Hans M. (1972), *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Berlin.
- Beck, Adolf (1944), »Hölderlin und Friedrich Leopold Graf zu Stolberg. Die Anfänge des hymnischen Stiles bei Hölderlin«, in *HJb*, Bd. 1, S. 88–113.
- (1982), *Hölderlins Weg zu Deutschland. Fragmente und Thesen; mit einer Replik auf Pierre Bertaux' Friedrich Hölderlin*, Stuttgart.
- Beißner, Friedrich (1954), »Über die Realien des Hyperion«, in *HJb*, Bd. 8, S. 93–109.
- (1959), *Hölderlins Übersetzungen aus dem Griechischen*, 2. Aufl. Stuttgart.

- Bennholdt-Thomsen, Anke (1996), »Dissonanzen in der späten Naturauffassung Hölderlins«, in Tübingen, Bd. 30, S. 15–41.
- Bennholdt-Thomsen, Anke und Alfredo Guzzoni (2004), *Analecta Hölderliniana II: die Aufgabe des Vaterlands*, Würzburg.
- Bertaux, Pierre (1969), *Hölderlin und die Französische Revolution*, Frankfurt a.M.
- (1978), *Friedrich Hölderlin*, Frankfurt a.M.
- Beyer, Uwe (1993), *Vernunft und Mythologie. Vier philosophische Studien zu Friedrich Hölderlin*, Niemeyer.
- Beyer, Uwe und Ursula Brauer (2000), *Streit und Frieden hat seine Zeit*, Stuttgart/ Weimar.
- Binder, Wolfgang (1955), *Dichtung und Zeit in Hölderlins Werk*, Tübingen.
- (1966), »Hölderlins Dichtung im Zeitalter des Idealismus«, in *HJb*, Bd. 14, S. 57–73.
- (1970), *Hölderlin Aufsätze*, Frankfurt a. M.
- (1983), »Äther und Abgrund in Hölderlins Dichtung«, in *Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde. Schicksal einer Generation der Goethezeit*, hrsg. von Christoph Jamme und Otto Pöggeler, Stuttgart, S. 110–134.
- (1992), *Hölderlin und Sophokles. Eine Vorlesung gehalten im Sommersemester 1984 an der Universität Zürich*, Turm-Vorträge [4]. 1992, Tübingen.
- Birkenhauer, Theresia (1996), *Legende und Dichtung. Der Tod des Philosophen und Hölderlins Empedokles*, Berlin.
- Blumenberg, Hans (1964), »Wirklichkeit und Möglichkeit des Romans«, in *Nachahmung und Illusion*, hrsg. von Robert Jauß, München, S. 9–27.
- Böckmann, Paul (1935), *Hölderlin und seine Götter*, München.
- (1965), *Hymnische Dichtung im Umkreis Hölderlins. Eine Anthologie*, Tübingen.
- Böhm, Wilhelm (1928), *Hölderlin*, Halle, Bd. 1.
- (1930), *Hölderlin*, Halle, Bd. 2.
- Böschstein, Bernard (1966), »Die Transfiguration Rousseaus in der deutschen Dichtung um 1800«, in *Jb der Jean-Paul-Gesellschaft*, Bd. 1, S. 101–116.
- (1972), »Klopstock als Lehrer Hölderlin. Mythisierung von Freundschaft und Dichtung«, in *HJb*, Bd. 17, S. 30–42.
- (1989), *Frucht des Gewitters. Hölderlins Dionysos als Gott der Revolution*, Frankfurt a.M.

- Braungart, Wolfgang (1996), »Die Teck«, in *Gedichte von Friedrich Hölderlin. Interpretationen*, Stuttgart, S. 9–30.
- Bremer, Dieter (1985), »Zum Text des sogenannten ältesten Systemprogramms des Deutschen Idealismus«, in *HJb*, Bd. 27, S. 432–438.
- (1992), *Pindar. Siegeslieder*, München.
- Bröcker, Walter (1955), »NEUE HÖLDERLIN-LITERATUR«, *Philosophische Rundschau*, 3, 1/2, S. 1–14, <http://www.jstor.org/stable/42570187>.
- Bubner, Rüdiger (1973), *Studien zur Frühgeschichte des Deutschen Idealismus*, Bonn.
- Burdorf, Dieter (2013), »Hölderlins Orientkonzepte und der deutsche Orientalismus um 1800«, in *HJb*, Tübingen, S. 88–114.
- Christiansen, Annemarie (1947), *Die Idee des goldenen Zeitalters bei Hölderlin*, Tübingen.
- Daetsch, Willard T. (1970), *The almanacs of Gotthold Friedrich Stäudlin 1782-1787 and 1792-93 with special emphasis on their significance for Friedrich Schiller und Friedrich Hölderlin*, Ann Arbor.
- Dann, Otto (1995), »Einleitung«, in *Schiller als Historiker*, hrsg. von Norbert Oellers Otto Dann und Ernst Osterkamp, Stuttgart, S. 1–3.
- De Man, Paul (1968), »Hölderlins Rousseaubild«, in *Jb der Jean-Paul-Gesellschaft*, Bd. 15, S. 180–208.
- Dilthey, Wilhelm (1910), *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, Vandenhoeck und Ruprecht, Leipzig.
- Dinkel, Bernard (1987), »Neuere Diskussionen um das sog. Systemprogramm des Deutschen Idealismus«, in *Philosophisches Jahrbuch*, 94, S. 342–361.
- Dittler, Erwin (1981), »Gotthold Friedrich Stäudlin und die Französische Revolution«, in *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte*, Universität Tel-Aviv, S. 71–108.
- Drayton, Miller G. (1977), *Schiller und Hölderlin. A comparative study*, Ann Arbor/London.
- Engelhardt, Dietrich von (2013), »Friedrich Hölderlins Geisteskrankheit in der Perspektive der Medizin und Philosophie um 1800«, in *HJb*, Tübingen, Bd. 38, S. 199–224.
- Fahrner, Rudolf (1925), *Hölderlins Begegnung mit Goethe und Schiller*, Marburg.
- Frank, Manfred (1982), *Der kommende Gott*, Frankfurt a.M.

- 
- (1997), *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt a. M.
  - Franz, Michael (1977), »Hölderlin und das Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus«, in *HJb*, Bd. 20, S. 328–357.
  - (1979), *Das System und seine Entropie*, Saarbrücken.
  - (2002), »Einige editorische Probleme von Hölderlins theoretischen Schriften: Zur Textkritik von 'Seyn, Urtheil, Modalität', 'Über den Begriff der Straffe' und 'Fragment philosophischer Briefe'«, in *HJb*, Tübingen, S. 330–344.
  - (2012), *Tuebingen Platonismus. Die gemeinsamen philosophischen Anfangsgründe von Hölderlin, Schelling und Hegel*, Tübingen.
  - (2020), *Und anderes Denken in anderer Zeit ... . Hölderlins letzte Gedanken zu Recht und Politik in den Pindarfragmenten*, Abhandlungen Zur Literaturwissenschaft, J.B. Metzler.
  - Fulda, Daniel (1996), *Wissenschaft aus Kunst: Die Entstehung der modernen deutschen Geschichtsschreibung 1760-1880*, Berlin/New-York.
  - Gabaudan, Helena Cortes (2004), »Der Fluss und ›der heimatlose Sänger‹«, in *Es bleibt aber eine Spur. Doch eines Wortes. Zur späten Hymnik und Tragödientheorie Friedrich Hölderlins*, hrsg. von Christoph Jamme und Anja Lemke, München, S. 255–270.
  - Gaier, Ulrich (1987), »Hölderlins vaterländische Sangart«, in *HJb*, Tübingen, S. 12–59.
  - (1988), *Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
  - (1993), *Hölderlin. Eine Einführung*, Tübingen.
  - (1994), »Ein Empfindungssystem, der ganze Mensch: Grundlagen von Hölderlins poetologischer Anthropologie im 18. Jahrhundert«, in *Der ganze Mensch: Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, S. 724–746.
  - (2010), *Zwischen Bild und Begriff*, Wilhelm Fink, <https://www.fink.de/view/title/41448>.
  - Gaskill, Howard (1991), »Hölderlin und Ossian«, in *HJb*, Bd. 28, S. 100–131.
  - Gawoll, Hans-Jürgen (1992), »Das Verschwinden des Originals: Apropos neuerer Forschungen zum sogenannten ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus«, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 46, S. 413–428, <http://www.jstor.org/stable/20483471>.

- Gottlob, Michael (1989), *Geschichtsschreibung zwischen Aufklärung und Historismus. Johannes von Müller und Friedrich Christoph Schlosser*, Frankfurt a.M.
- Hahl, Werner (1971), *Reflexion und Erzählung. Ein Problem der Romantheorie von der Spätaufklärung bis zum programmatischen Realismus*, Stuttgart.
- Hansen, Frank-Peter (1989), „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“. *Rezeptiongeschichte und Interpretation*, Berlin/New-York.
- Hardtwig, Wolfgang (1982), »Die Verwissenschaftlichung der Geschichtsschreibung und die Ästhetisierung der Darstellung. In: Theorie der Geschichte«, in *Formen der Geschichtsschreibung*, hrsg. von Kosselleck Reinhard, Lutz Heinrich, Rösen Jörn, München, S. 147–191.
- Hegel, Hannelore (1971), *Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der idealistischen Philosophie*, Frankfurt a. M.
- Henrich, Dieter (1966), »Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Entstehungsgeschichte des Idealismus«, in *HJb*, Bd. 14, S. 73–96.
- (1971), *Hegel und Hölderlin*.
- (1975), *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M.
- (1981), »Jakob Zwillings Nachlass. Gedanken, Nachrichten und Dokumente aus Anlass seines Verlustes«, in *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*, hrsg. von Christoph Jamme und Otto Pöggeler, Stuttgart, S. 245–266.
- (1986), *Der Gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht*, Stuttgart.
- (1991), *Konstellationen. Problem und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart.
- (1992), *Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken*, Stuttgart.
- (2004), *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus Tübingen-Jena 1790-1794*, Frankfurt a. M, Bd. 1, 2.
- (2016), *Sein oder Nichts. Erkundungen um Samuel Beckett und Hölderlin*, München.
- (2019), *Dies Ich, das viel besagt. Fichtes Einsicht nachdenken*, München.
- Henrich, Dieter und Christoph Jamme (Hrsg.) (1986), *Jakob Zwillings Nachlass. Eine Rekonstruktion. Mit Beiträgen zur Geschichte des spekulativen Denkens*, Hegel-Studien: Beiheft 28, Bonn.

- Hof, Ulrich im (1967), *Isaak Iselin und die Spätaufklärung*, Bern/München.
- Hof, Walter (1960), »Zur Frage einer späten Wendung oder Umkehr«, in *HJb*, Tübingen, S. 120–159.
- Honold, Alexander (1998), »Hyperions Raum. Zur Topographie des Exzentrischen«, in *Hyperion - terra incognita*, hrsg. von Hans-Jörg Bay, Opladen/ Wiesbaden, S. 39–65.
- (2002), *Nach Olympia. Hölderlin und die Erfindung der Antike*, Berlin.
- (2004), »Warum der Einzige? Hölderlin und Kalender«, in *Es bleibt aber eine Spur/ Doch eines Wortes*, München, S. 105–134.
- (2005), *Hölderlins Kalender. Revolution und Astronomie um 1800*, Berlin.
- (2007), »Die Zeit der Himmlischen und ihr Empfang. Hölderlins astronomisches Werk«, in *HJb*, Bd. 35, S. 67–98.
- (2018), *Revolution und Kontingenz. Von Kepler zu Hyperion*, <http://www.warburg-haus.de/en/tagebuch/hoelderlin-und-die-astronomie-der-exzentrische-bahn/>.
- Horowski, Reinhard (2017), *Hölderlin war nicht verrückt. Eine Streitschrift*, Tübingen.
- Hühn, Helmut (1997), *Mnemosyne. Zeit und Erinnerung in Hölderlins Denken*, Stuttgart/Weimar.
- Hüning, Dieter und Gideon Stiening (2016), »Herder und die Klassische Deutsche Philosophie«, in Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Iacono, Alfonso. M (2015), »Politische Utopie und hypothetischer Ursprung. Staatstheoretische und methodologische Voraussetzungen«, in *Jean Jacques Rousseau. Die beiden Diskurse zur Zivilisationskritik*, hrsg. von Johannes Rohbeck und Lieselotte Steinbrügge, Berlin/München/Boston, S. 63–82.
- Iggers, Georg G. (1972), *Deutsche Geschichtswissenschaft. Eine Kritik der traditionellen Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenwart*, München.
- Jaeschke, Walter (2003), »Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Rezepziongeschichte und Interpretation«, in *Hegel-Handbuch*, S. 76–80.
- Jäger, Hans-Wolf (1971), *Politische Metaphorik im Jakobinismus und im Vormärz*, Stuttgart.
- Jamme, Christoph (1981), »Ungelehrte und gelehrte Bücher. Literaturbericht über das Verhältnis von Hegel und Hölderlin«, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 35, 3/4, S. 628–645.

- Jamme, Christoph (1982), *Hegel-Studien*, 17, S. 254–260.
- (1983a), 'Ein ungelehrtes Buch'. *Philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, *Hegel-Studien Beiheft* 23, Bonn.
  - (1983b), »Hölderlin. Jakobinismus und Schizophrenie«, *Hegel-Studien*, 18, S. 432–441.
  - (1983c), »Jedes Lieblose ist Gewalt. Der junge Hegel und Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung«, in *HJb*, Tübingen, Bd. 23, S. 191–228.
  - (1983d), »Liebe, Schicksal und Tragik. Hegels *Geist des Christentums* und Hölderlins *Empedokles*«, in *Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde*, hrsg. von Christoph Jamme und Otto Pöggeler, Stuttgart, Bd. 8, S. 300–324.
  - (1984), »Dem Dichten vor-denken. Aspekte von Heideggers Zwiesprache mit Hölderlin im Kontext seiner Kunstphilosophie«, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 38.
  - (1986), »Von Göttingen nach Genf. Zu Müllers aufklärerischen Anfängen«, in *Johannes von Müller – Geschichtsschreiber der Goethezeit*, hrsg. von Christoph Jamme and Otto Pöggeler, Schaffhausen, S. 215–234.
  - (1988a), »Ein kranker oder gesunder Geist. Berichte über Hölderlins Krankheit in den Jahren 1804-1806«, in *Jenseits des Idealismus*, hrsg. von Christoph Jamme und Otto Pöggeler, Bonn, S. 279–289.
  - (1988b), »Ideen und Mythos«, in *Philosophisches Jahrbuch*, 95, S. 371–375.
  - (1988c), *Isaak von Sinclair: Politiker, Philosoph und Dichter zwischen Revolution und Restauration*, Bonn.
  - (1990), »Geselligkeit und absolutes Sein. Weisen der Fichte-Rezeption im Kreis der freien Männer«, in *Denken unterwegs. Philosophie im Kräftefeld sozialen und politischen Engagements. Festschrift für Heinz Kimmele zum 60. Geburtstag*, hrsg. von Henk Osterling und Frans de Jong, Amsterdam, S. 87–108.
  - (2013), *Mythos als Aufklärung. Dichten und Denken um 1800*, Wilhelm Fink, München.
- Jamme, Christoph und Gerhard Kurz (1988), »Idealismus und Aufklärung. Die Kontinuität und Kritik der Aufklärung in Philosophie und Poesie um 1800«, in Stuttgart.
- Jamme, Christoph und Anja Lemke (2004), »Es bleibt aber eine Spur/ Doch eines Wortes. Zur späten Hymnik und Tragödientheorie Friedrich Hölderlins«, in München.
- Jamme, Christoph und Otto Pöggeler (1988), »Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806)«, in Bonn.

- Jamme, Christoph und Helmut Schneider (1984), *Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M.
- Jamme, Christoph und Frank Völkel (Hrsg.) (2003a), *Hölderlin und der deutsche Idealismus: Dokumente und Kommentare zu Hölderlins philosophischer Entwicklung und den philosophisch-kulturellen Kontexten seiner Zeit*, Frommann-Holzboog, Stuttgart- Bad Cannstatt, Bd. 1.
- (Hrsg.) (2003b), *Hölderlin und der deutsche Idealismus: Dokumente und Kommentare zu Hölderlins philosophischer Entwicklung und den philosophisch-kulturellen Kontexten seiner Zeit*, Frommann-Holzboog, Stuttgart- Bad Cannstatt, Bd. 4.
- Kambartel, Friedrich (1984), »Naturgeschichte«, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, Bd. 6, S. 76–80.
- Kerber, R (2016), »Hölderlins Verhältnis zu Homer«, *Philologus*, 80, S. 1–66, <https://www.degruyter.com/view/journals/phil/80/1/article-p1.xml>.
- Kondylis, Panajotis (1979), *Die Entstehung der Dialektik*, Stuttgart.
- Koopmann, Helmut (1995), »Das Rad der Geschichte«, in *Schiller als Historiker*, hrsg. von Norbert Oellers Otto Dann und Ernst Osterkamp, Stuttgart, S. 59–76.
- Kreuzer, Johann (1985), *Erinnerung. Zum Zusammenhang von Hölderlins theoretischen Fragmenten Das untergehende Vaterland... und Wenn der Dichter einmal geistig mächtig wird...* Königstein.
- Kroll, Karin (1960), *Klopstocks Bedeutung für Hölderlins Lyrik*, Kiel.
- Kurz, Gerhard (1975), *Mittelbarkeit und Vereinigung*, Stuttgart.
- (1981), »Hyperion auf dem Fenster. Auguste von Hessen-Homburg und Hölderlin«, in *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*, Stuttgart, S. 48–66.
- (1988a), »Höhere Aufklärung. Aufklärung und Aufklärungskritik bei Hölderlin«, in *Idealismus und Aufklärung. Kontinuität und Kritik der Aufklärung in Philosophie und Poesie um 1800*, Stuttgart, S. 259–282.
- (1988b), »Poetische Logik. Zu Hölderlins Anmerkungen zu ›Oedipus‹ und ›Antigone‹«, in *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806)*, Bonn, S. 83–101.
- Lauer, Reinhard (2012), »Schlözer und die Slawen«, in *August Ludwig von Schlözer in Europa*, hrsg. von Heinz Duchhardt und Martin Espenhorst, Göttingen.

- Lettow, Susanne (2015), »Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit«, in *Jean Jacques Rousseau. Die beiden Diskurse zur Zivilisationskritik*, hrsg. von Johannes Rohbeck, Lieselotte Steinbrügge, Berlin/München/Boston, S. 83–102.
- Liebrucks, Bruno (1979), *Und. Die Sprache Hölderlins in der Spannweite von Mythos und Logos; Realität und Wirklichkeit*, Frankfurt a.M.
- Link, Jürgen (1970), »Hyperion als Nationalepos in Prosa«, in *HJb*, Bd. 17, S. 158–194.
- (1983), »Schillers Don Carlos und Hölderlins Empedokles: Dialektik der Aufklärung und heroisch-politische Tragödie«, in *Elementare Literatur und generative Diskursanalyse*, München, S. 87–125.
- (1986), »Trauerender Halbgott, den ich meine! Hölderlin und Rousseau«, in *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, Bd. 16, S. 86–114.
- (1997), »Rousseaus Naturgeschichte der menschlichen Gattung und Hölderlins Dichtung nach 1800«, in *HJb*, Bd. 30, S. 125–145.
- (1998), »Spiralen der inventiven Rückkehr zur Natur. Über den Anteil an der Tiefenstruktur des *Hyperion*«, in *Hyperion - terra incognita*, S. 94–115.
- (1999), *Hölderlin-Rousseau: Inventive Rückkehr*, Opladen.
- (2004a), »Lauter Besinnung aber oben lebt der Äther - Ein Versuch, Hölderlins Griechenland - Entwürfe in der episteme des 18. Jahrhunderts zu lesen«, in *Es bleibt aber eine Spur / Doch eines Wortes. Zur späten Hymnik und Tragödientheorie Friedrich Hölderlins*, hrsg. von Christoph Jamme und Anja Lemke, München, S. 77–103.
- (2004b), »Naturgeschichtliche Modellsymbolik und Hermetik in Hölderlins Hymne nach 1802«, in *Krisen des Verstehens um 1800*, hrsg. von Sandra Heinen und Harald Nehr, S. 153–167.
- (2007), »Aether und Erde. Naturgeschichtliche Voraussetzungen von Hölderlins Geologie«, in *HJb*, Bd. 35, S. 120–151.
- (2020), *Hölderlins Fluchtlinie Griechenland*, Göttingen.
- Marquard, Ode (1973), *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a.M.
- Meinecke, Friedrich (1959), *Die Entstehung des Historismus*, München/Oldenburg.
- Michel, Wilhelm (1923), *Hölderlins Abendländische Wendung*, Jena.
- Mieth, Günther (1978), »Einige Aspekte der Wirkung Klopstocks auf Hölderlin«, in *Friedrich Gottlieb Klopstock. Werk und Wirkung*, Stuttgart, S. 203–210.

- Mögel, Ernst (1994), *Natur als Revolution*, Stuttgart.
- (2016), *Hölderlins Burg Tübingen. Ein Gedicht über die Ödenburg*, [https://www.tuepedia.de/wiki/H%C3%B6lderlins\\_%22Burg\\_T%C3%BCbingen%22#cite\\_note-ftn6-6](https://www.tuepedia.de/wiki/H%C3%B6lderlins_%22Burg_T%C3%BCbingen%22#cite_note-ftn6-6).
- Nägele, Rainer (1978), *Literatur und Utopie*, Heidelberg.
- Oesch, Martin (1988), »Neues über das Systemprogramm? Johann Erich von Berger, Friedrich von Schlegel als dessen Urheber?«, in *Neues Jahrbuch*, 14, S. 141–163.
- Pöggeler, Franz (1949), *Hölderlin und Klopstock*, Marburg.
- Pöggeler, Otto (1969), »Der Verfasser des ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus«, in *Hegel-Tage Urbino*, hrsg. von Hans-Georg Gadamer 1965, Bonn, S. 17–32.
- (1973), *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München.
- (1977), »Hegels Option für Österreich. Die Konzeption korporativer Repräsentation«, *Hegel Studien*: 12, S. 83–128.
- (1981), »Politik aus dem Abseits«, in *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*, Stuttgart, S. 67–98.
- Prignitz, Christoph (1976a), »Der Gedanke des Vaterlands im Werk Hölderlins«, in *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, S. 88–113.
- (1976b), *Friedrich Hölderlin. Die Entwicklung seines politischen Denkens unter dem Einfluss der Französischen Revolution*, Hamburg.
- (1979), »Hölderlins früher Patriotismus. Struktur und Wandlungen seines patriotischen Denkens bis zu den Tübinger Hymnen«, in *HJb*, Bd. 21, S. 36–66.
- (1983), »Zeitgeschichtliche Hintergründe der *Empedokles*-Fragmente Hölderlins«, in *HJb*, Bd. 23, S. 229–257.
- (1990), »Friedrich Hölderlin: Ideal und Wirklichkeit in seiner Lyrik«, in *Oldenburger Universitätsreden, Bibliotheks- und Informationssystem der Universität Oldenburg*, <https://books.google.de/books?id=s0ktAAAAIAAJ>.
- (1998), »Hölderlin als Leser von Klopstocks *Hermanns Schlacht*«, in *HJb*, Bd. 30, S. 308–326.
- Reill, Peter. H (1975), *The German Enlightenment and the rise of historicism*, Berkeley.

- Reill, Peter. H (1986), »Aufklärung und Geschichte. Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert«, in *Hegel-Handbuch*.
- (2015), »Science and the Science of History in the Late Enlightenment and Early Romanticism in Germany«, in *Dimensionen der Historik*, hrsg. von J. B. Knudsen H. E. Bödeker G. G. Iggers und P. H. Reill, Wien/ Köln/ Weimar, S. 253–262, <https://doi.org/10.7788/9783412309572-021>.
- Reuß, Roland (1990), ... *Eigene Rede des andern. Hölderlins Andenken und Mnemosyne*, Frankfurt a. M.
- Rohbeck, Johannes (2010), *Aufklärung und Geschichte. Über die praktische Philosophie der Zukunft*, Berlin.
- Rohbeck, Johannes und Lieselotte Steinbrügge (2015), *Jean-Jacques Rousseau: Die beiden Diskurse zur Zivilisationskritik*, Berlin/ München/ Boston.
- Rosen, Michael (2005), »Die Geschichte«, in *Handbuch: Deutscher Idealismus*, hrsg. von Sandkühler, Hans-Jörg, Heidelberg, S. 218–248.
- Rühle, Volker (2010), *Verdichtete Zeit. Schöpferische Konsequenz und geschichtliche Erfahrung im Blick auf Hölderlin*, München.
- (2011), »Poetische Geschichtsschreibung und Geschichtlichkeit der Poesie«, in *Hölderlin-Handbuch. Leben-Werk-Dichtung*, S. 128–137.
- Rülke, Hans-Ulrich (1991), *Gottesbild und Poetik bei Klopstock*, Konstanz.
- Ryan, Lawrence (1960), *Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne*, Kohlhammer, Stuttgart.
- (1965), *Hölderlins Hyperion. Exzentrische Bahn und Dichterberuf*, Stuttgart.
- (1988), »Hölderlins Antigone. »Wie es vom griechischen zum hesperischen gehet«, in *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806)*, Bonn, S. 103–121.
- (2005), »"Vaterländisch und natürlich, eigentlich originell": Hölderlins Briefe an Böhlendorf«, in *HJb*, Tübingen, S. 246–276.
- Saul, Nicholas (1984), *History und Poetry in Novalis and in the Tradition of the German Enlightenment Institute of Germanic Studies*, London.
- Schadewaldt, Wolfgang (1950), »Hölderlin und Homer«, in *HJb*, Bd. 5, S. 1–27.
- (1952), »Das Bild der exzentrischen Bahn bei Hölderlin«, in *HJb*, Bd. 6, S. 1–16.
- (1989), *Die frühgriechische Lyrik. Tübinger Vorlesungen 3*, Tübingen.
- (2002), *Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen*, Frankfurt a. M.

- Schäfer, Rainer (2020), *Aus der Erstarrung. Hellas und Hesperien im freien Gebrauch des Eigenen beim späten Hölderlin*, Hamburg.
- Schäffler, Richard (1980), *Einführung in die Geschichtsphilosophie*, Darmstadt.
- Scharfschwerdt, Jürgen (1970a), »Die pietistisch-kleinbürgerliche Interpretation der Französischen Revolution in Hölderlins Briefen. Erster Versuch zu einer literatursoziologischen Fragestellung«, in *Jb. Schillergesellschaft*, Bd. 15, S. 397–436.
- (1970b), »Hölderlins Interpretation des *Contrat social* in der *Hymne an die Menschheit*«, in *Jb. Schillergesellschaft*, Bd. 14, S. 397–436.
- (1973a), »Die Revolution des Geistes in Hölderlins Hymne an die Menschheit«, in *HJb*, Bd. 17, S. 56–73.
- (1973b), »Revolution des Geistes in Hölderlins *Hymne an die Menschheit*«, in *HJb*, Bd. 17, S. 56–73.
- Seeba, C. Hinrich (2020), *Geschichte und Dichtung. Die Ästhetisierung historischen Denkens von Winckelmann bis Fontane*, Berlin/ Boston, <https://doi.org/10.1515/9783110679878>.
- Strack, Friedrich (1976), *Ästhetik und Schönheit*, Tübingen.
- (1977), »Freie Wahl oder Willkür des Zevs. Hölderlins Weg vom Schönen zum Tragischen«, in *HJb*, Bd. 19/20, S. 212–243.
- (2013), *Der Geist und Buchstabe in den frühen philosophischen Schriften*, Heidelberg.
- Szondi, Peter (1970), *Hölderlin-Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis*, Frankfurt a.M.
- Thomasberger, Andreas (1992), »Erinnerung: ihre konstituierende Bedeutung für Bewusstsein und Sprache bei Hölderlin«, *Germanisch-Romantische Monatschrift*, 42, S. 312–325.
- Vöhler, Martin (1997), *Danken möchte' ich, aber wofür?. Zur Tradition und Komposition von Hölderlins Hymnik*, München.
- (2011), »Frühe Hymnen«, in *Hölderlin Handbuch*, S. 290–308.
- Volke, Werner (1977), »Gotthold Friedrich Stäudlin. Advokat, Dichter und Publizist. 1756-96«, in *Lebensbilder aus Schwaben und Franken*, Stuttgart, S. 114–142.
- Vollhardt, Friedrich (2014), »Äther und Abgrund in Hölderlins Dichtung«, in *Hölderlin in der Moderne*, hrsg. von Friedrich Vollhardt, Berlin.

- 
- Von Kutschera, Franz (2018), *Die Anfänge der Philosophie*, Paderborn.
- Waibel, Violetta. L (2000), *Hölderlin und Fichte*, Paderborn/ München/ Wien/ Zürich.
- Wandel, Uwe Jens (1994), »Drei Griechen in Stuttgart 1791«, in *Der Philhellenismus in der westeuropäischen Literatur 1780-1830*, hrsg. von Alfred Noe, Amsterdam/Atlanta, S. 73–86.
- Wegenast, Margarethe (1990), *Hölderlins Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung für die Konzeption des Hyperion*, Tübingen.
- White, Hayden (1973), *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*, Baltimore.
- Wolff, Hans M (1942), »Der junge Herder und die Entwicklungsidee Rousseaus«, in *PMLA*, 57(3), S. 753–819, [www.jstor.org/stable/458772](http://www.jstor.org/stable/458772).

# Danksagung

An dieser Stelle möchte ich jenen meinen Dank äußern, die auf ihre Art und Weise wesentlich zur Durchführung meiner Arbeit beigetragen haben.

Zuerst gilt mein Dank meinem intellektuellen Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Christoph Jamme (†), der damals mein Projekt mit großem Interesse aufgenommen und mich als Promovendin angenommen hat. Es war mir eine besondere Ehre, an das Forschungsfeld des Deutschen Idealismus, insbesondere des philosophischen Friedrich Hölderlin anzuknüpfen. Auch wenn er den Abschluss dieser Arbeit nicht erfährt, hat seine Präsenz in Gestalt seiner Bücher und Schriften mich während des Schreibens immer begleitet. Darüber hinaus war er einer der freundlichsten Menschen, denen ich im akademischen Umfeld je begegnet bin.

Ich bedanke mich ganz besonders bei Herrn Prof. Dr. Roberto Nigro, der meine Arbeit nach Herrn Jammes Tod mit voller Hilfsbereitschaft unterstützt hat.

Mein Dank gebührt der Konrad Adenauer Stiftung für deren dreiundeinhalbjährige finanzielle Förderung meines Projekts im Rahmen eines Promotionsstipendiums.

Ganz besonderer Dank gilt Max Bengs und Dr. Tobias Christ, die meine Arbeit mit viel Geduld und Interesse zur Korrektur gelesen haben. Ebenso für ihre Bemerkungen und manche hilfreiche Diskussionen über das Thema bedanke ich mich herzlich bei ihnen. Ein weiterer Dank gilt Dr. Michael Schwingenschlögl, der den Kontakt zu Prof. Dr. Vollhardt herstellte, um ihn als Gutachter zu gewinnen. Für ein sorgfältiges Lektorat bedanke ich mich bei Vera Kalusche.

Zum Schluss geht mein herzlicher Dank an meinem Ehemann Dr. Dominik A. Dahl, der meine Arbeit von Anfang an intellektuell und emotional begleitet und technisch unterstützt hat. Ohne seine Unterstützung hätte die Arbeit nicht die heutige Gestalt angenommen, und ohne seine Begleitung hätte ich sie nicht abgeschlossen.