

Hölderlin und Hegel - die Geburt einer Denkmethode

**Teil 1 : *Der freien Meinung nur zu leben, Frieden mit der Satzung, /
Die Meinung und Empfindung regelt, nie, nie einzugehn.***

Bernd Mollowitz (www.philosophersonly.de), 2016

Inhaltsübersicht

Seite 1	<u>1. Einleitung</u>
	1.1. Die Einleitung von 1976
Seite 5	1.2. Die Einleitung von 2010
Seite 6	<u>2. Die politische und geistige Situation der Zeit</u>
Seite 9	<u>3. Jugendzeit</u>
	3.1. Friedrich Hölderlin
Seite 10	3.2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel
Seite 12	<u>4. Hölderlin und Hegel in Tübingen</u>
	4.1. Das Tübinger Stift. Die Stifftler
Seite 14	4.2. Vor-Bilder
Seite 15	4.3. Hölderlin in Tübingen
Seite 18	4.3.1. Exemplarische Textinterpretation : Tübinger Hymnen (2014)
Seite 21	4.4. Hegel in Tübingen
Seite 24	4.5. Gemeinsames : <i>Hen kai pan</i> und <i>Reich Gottes</i>
Seite 25	<u>5. Die Zwischenzeit (1794 - 1796)</u>
Seite 26	5.1. Hegel in Bern
	5.1.1. Volksreligion und Christentum (Nohl 30 - 71)
Seite 28	5.1.2. Das Leben Jesu
Seite 29	5.1.3. Der Briefwechsel Hegel - Schelling
Seite 31	5.1.4. Die Positivität der christlichen Religion (Nohl 152 - 213 und 233 - 239)
Seite 33	5.2. Hölderlin als Hauslehrer in Waltershausen und Jena
Seite 34	5.2.1. Hölderlins Lyrik in diesem Zeitraum
Seite 36	5.2.2. Der Hyperion
	5.2.3. Das Thalia-Fragment
Seite 38	5.2.4. Hölderlin als Student in Jena (Januar bis Mai 1795)

- Seite 39** **5.2.5. Hölderlins theoretische Fragmente. Über Urtheil und Seyn. Hyperions Jugend**
- Seite 47** **5.2.6. Nürtingen 1795. Das erste Frankfurter Jahr 1796**
- Seite 48** **5.3. Bilanz der "Zwischenzeit"**
- Seite 49** **6. Bilanz des ersten Teils dieser Arbeit**

Vorbemerkung : Den folgenden Überlegungen liegt meine Examensarbeit aus dem Jahr 1976 zugrunde. Den Ergebnissen dieser Arbeit ist nichts Wesentliches hinzuzufügen, doch bleiben 35 Jahre nicht ohne Einfluss auf die Persönlichkeitsentwicklung des Verfassers. Meint, ich werde jene Arbeit hier in veränderter Form wiedergeben, bestimmt durch Straffungen, durch Ergänzungen und Kommentare. Das Literaturverzeichnis wird erweitert.

1. Einleitung

1.1. Die Einleitung von 1976

Eine Arbeit über Hölderlin und Hegel ist immer ein Wagnis, ein Versuch. In dieser Hinsicht sind sich die meisten Interpreten der Werke beider einig¹. Der Grund liegt in dem Fragment-Charakter einiger (bei Hegel : fast aller) Schriften, die es zu untersuchen gilt, und in ihrer oft "irritierenden Dunkelheit und Verschlossenheit"². Gilt diese Schwierigkeit den (meist theoretischen) Texten der beiden, so liegt eine weitere Schwierigkeit im Erfassen des freundschaftlichen Verhältnisses der Autoren, das, wie Hoffmeister formuliert, "immer ein Mythos" bleiben muss³, da wir einfach zu wenig über den persönlichen Umgang und den konkreten Gedankenaustausch der beiden - insbesondere in der für diese Untersuchung so wichtigen gemeinsamen Frankfurter Zeit - unterrichtet sind.

Ein Versuch aber sollte, auch wenn er mit Schwierigkeiten verbunden ist, gewagt werden, solange er notwendig erscheint. Dass ein Vergleich der Werke in ihrer wechselseitigen Verschränkung für das jeweilige Einzel-Werk notwendig ist, soll diese Arbeit in ihrem Verlauf nachweisen.

Demjenigen, der sich um das Werk der beiden Freunde bemüht, steht eine umfangreiche Sekundärliteratur zur Verfügung, doch ist unter den ungezählten Interpretationsversuchen kein einziger, der das wechselseitige Verhältnis der beiden (im Hinblick auf die Entwicklung einer Denk-Methode) in umfassender Form untersucht. Zwar gibt es in der Hegel- und in der Hölderlin-Literatur unübersehbar viele Verweise, doch fehlt bis heute eine gründliche Aufarbeitung (wenn ich "gründlich" sage, so sind kürzere Arbeiten wie die ganz vorzügliche von Dieter Henrich⁴ davon ausgenommen; doch bietet gerade diese Arbeit Henrichs ein Beispiel dafür, wie eine solche Untersuchung in ihrer esoterischen Kürze einige Verständnisschwierigkeiten in sich bergen muss).

Wenn im Folgenden der Stand der Forschung betrachtet wird, so muss das aus genanntem Grund für Hölderlin und Hegel getrennt geschehen. Dabei bietet die Hölderlin-Literatur ein farbenfroheres Bild als die Hegel betreffende, zumindest seit Pierre Bertaux dem Hölderlin-Bild, das nach ihm in "lieblicher Bläue blühet" und dem seiner Meinung nach das Rote fehle, eben diese Farbe hinzugefügt hat⁵. Dass Bertaux dabei überbetont, das sollte bei aller Dankbarkeit seinem Neuansatz gegenüber angemerkt werden.

Es erscheint unmöglich, einen Überblick über die Hölderlin-Rezeption zu geben, der der vorhandenen extremen Meinungsbreite auch nur annähernd gerecht wird. Doch müssen jene Interpretationsansätze aufgezeigt werden, von denen sich die vorliegende Arbeit am schärfsten distanziert. Es sind damit zunächst alle jene Arbeiten gemeint, die den Dichter "zum raunenden Auguren"⁶ stilisieren und die in ihm den überzeitlichen "Seher" zu erkennen glau-

ben⁷, den sie als den "unglückliche(n) Hölderlin"⁸ in das "Mausoleum deutscher Geistesgeschichte"⁹ gesperrt haben. Diese Interpreten bekennen sich in der Regel zur werkimmanenten Methode: "Nie wird der je einen Dichter wirklich fassen, der ihn nicht liest, als kenne er von ihm nichts als seine Werke."¹⁰ Zugleich warnen sie vor der historischen Methode, die die Gefahr mit sich bringe, "dass aus der einsamen Gestalt des Seher-Dichters so etwas wie ein Ausdruck der geistigen Zeitsituation überhaupt würde".¹¹ Gerade diesen Bezug zur Zeitsituation aber will diese Arbeit herstellen; sie will sich der Forderung Ryans anschließen, Hölderlin in seine Zeit zurückzuholen.¹² Dabei wird ein Verständnis Hölderlins als eines über aller Zeit stehenden Dichters (der, wie Guardini fordert, gefragt werden soll: "Seher, du forderst Glaube - was habe ich zu glauben"¹³) ebenso abgelehnt werden wie die von Gundolf vertretene Ansicht¹⁴, dass Hölderlin als Seher in die Welt gesandt sei. Im Gegenteil wird es eine der Thesen dieser Arbeit sein, dass Hölderlin sich selbst zum Dienst an Höherem verpflichtet hat. (Die oben erwähnte "Einsamkeit" des Dichters wird sich als konsequente Folge seiner Selbst-Bestimmung erweisen.)

Abgrenzen muss sich diese Arbeit von ihrem Ansatz her auch von allen Versuchen, in Hölderlin den völlig unpolitischen Idylliker zu sehen, welche Ansicht - von wenigen mutigen Ausnahmen abgesehen - die vorherrschende des 19. Jahrhunderts war: "Als Adler hat er sich gefühlt, als Lerche hat ihn das 19. Jahrhundert ins Nest der Idylle gesteckt."¹⁵

Die Forderung, Hölderlin in seine Zeit zurückzuholen, muss sich, wenn die Glaubhaftigkeit nicht leiden soll, vor extremen, nicht haltbaren Auffassungen hüten. Mit diesem Hinweis sind nicht nur die von eigenem Interpreten-Wollen geleiteten Fehlzuordnungen angesprochen, die in Hölderlin einen Klassenkämpfer oder in der von ihm postulierten *Harmonie der Geister* eine Parallele zur "marxistisch-leninistischen Partei, die die entscheidende Kraft der proletarischen Revolution darstellt"¹⁶, sehen, sondern dieser Hinweis geht auf "methodisch bedenkliche Kategorien"¹⁷, von denen beispielsweise auch Pierre Bertaux nicht frei ist.

Bertaux stellt in seinem zweifelsohne für die Hölderlin-Forschung ungemein wichtigen, 1966 veröffentlichten Aufsatz "Hölderlin und die Französische Revolution"¹⁸ die These auf, dass des Dichters Begeisterung "dem Ideal der Jakobiner" gegolten habe, genauer gesagt, dass seine "Gesinnung derjenigen der Girondisten" entsprochen habe¹⁹. Sieht man davon ab, dass gegen Ende des 18. Jahrhunderts jeder schon als ein Jakobiner gegolten hat, der, wie Kant es formuliert, "seine Ideen über die Französische Revolution frei bekennt"²⁰, und wendet man bewusst historisch eng umgrenzte Kategorien an, so darf man es nicht dem Dichter zuschreiben, wenn diese Kategorien seinem Denken nicht überall angemessen erscheinen²¹. Wie aus Hölderlins Briefen hervorgeht, sympathisiert er gewiss mit Ansichten der Girondisten, doch ist es voreilig, ihn aus diesen eher beiläufig formulierten Sympathiebekundungen heraus auf eine bestimmte Partei festlegen zu wollen.

Diese Arbeit geht von der These aus, dass Hölderlin (wie auch) Hegel die Ereignisse in Frankreich stets mit Interesse verfolgt hat (beide waren über Zeitschriften und briefliche Nachrichten aus Paris gut informiert), dass die entscheidende Wirkung durch die Revolution auf ihn (wie auf Hegel) aber weder von vereinzelt Ereignissen noch von den Forderungen der Parteien ausging, sondern von der Tatsache der Revolution an sich als der Umwälzung alles Bestehenden.

Kann man bei der eben beschriebenen Übereiltheit Bertauxs noch beide Augen zudrücken, da er gerade durch diese Entschiedenheit eine wesentlich andere Hinsicht auf Hölderlin ermöglicht hat, so ist in anderer Hinsicht zu warnen vor seinem "ungehemmten Wunschdenken"²², wenn er z.B. die dunkle Sprache Hegels, besonders in dessen Gedicht *Eleusis*, eine "Geheimsprache"²³ nennt und wenn er Hölderlin schließlich in einem Aufsatz von 1973²⁴ nicht nur als "Jakobiner" bezeichnet, sondern "darüber hinaus" als "'Neo-Jakobiner' (wie man 1796 sagte), auf dem Wege zum Sozialismus"²⁵.

Von ähnlicher Bedeutung für die Hölderlin-Forschung wie die neue Sichtweise Bertauxs ist die Erstveröffentlichung des Fragments über *Urtheil und Seyn* im Jahr 1961 und die damit verbundene Analyse dieses Textes durch Dieter Henrich²⁶, der darlegt, dass dieses Fragment Hölderlins die Geschichte des Deutschen Idealismus insofern neu schreibt, als es Hölderlins frühe Aufhebung der gedanklichen Position Fichtes nahelegt und damit aufzeigt, dass Hegel erst über diese Auseinandersetzung seines Freundes mit Fichte zur Entwicklung eines eigenen Systems kommen wird. Der Arbeit Dieter Henrichs schließt sich die ebenso überzeugende Untersuchung Hannelore Hegels an²⁷, die sich vornehmlich die Aufgabe gestellt hat, Sinclairs Theorie zu erarbeiten, die sich aber in diesem Zusammenhang auch mit Hegel und Hölderlin befasst hat. Auf den Ergebnissen beider Arbeiten baut die vorliegende Untersuchung u.a. auf.

Die Literatur zu Hegel, soweit sie sich auf seine theologischen Jugendschriften bezieht, ist leichter zu überblicken. Grundlegend sind hier immer noch zwei ältere Arbeiten : zum einen Theodor Haerings "Hegel. Sein Wollen und sein Werk"²⁸ von 1929 und zum anderen die 1948 erschienene Arbeit "Der junge Hegel" von Georg Lukács²⁹. Haering nimmt den Philosophen 'beim Wort' - eine Vorgehensweise, die, was sie an Lebendigkeit der Darstellung verliert, durch ein präzises Erfassen eines jeden Hegelschen Gedankenganges gewinnt. Auszusetzen an dieser Arbeit ist die Grundeinstellung, mit der der Autor an die Person und an das Werk Hegels geht : Er sieht in ihm nicht den Republikaner Hegel, der sich den Zeitereignissen öffnet, sondern den vollkommen unrevolutionären, ganz reformerisch eingestellten, duldsamen Pädagogen. Diese Ansicht soll durch die vorliegende Untersuchung relativiert werden.

Ganz anders Lukács, der Hegels Werk auf dessen sozialistische "Perspektive" hin untersucht. Er wird auf diese Weise - trotz des wiederholten Abtuns Hegelscher Gedanken als idealistische Verirrung - der politischen Einstellung Hegels gerechter als Haering. Beide Arbeiten können, da sie o.e. Blatt Hölderlins über *Urtheil und Seyn* nicht kennen, dessen Einfluss auf Hegels gedankliche Entwicklung nicht in ihre Darstellungen einbeziehen. Das wird von jüngeren Arbeiten (so z.B. in der von Dinkel³⁰) - wenn auch nur ansatzweise - nachgeholt.

Soll ein Fazit hinsichtlich der Themenstellung dieser Arbeit aus der Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur gezogen werden, so ist zu betonen, dass zum einen eine Lücke besteht im Hinblick auf eine Darstellung, die die wechselseitige geistige Entwicklung der Freunde erfasst, dass zum anderen eine Darstellung fehlt, die die Übernahme der Gedanken Hölderlins durch Hegel als eine zentrale Stufe in der Entwicklung Hegels zu seinem System begreift. Die vorliegende Arbeit soll - im Rahmen ihrer Möglichkeiten - ein Versuch sein, diese Lücke zu verringern.

Aus der bisher Gesagten ist die Aufgabe der Arbeit klargeworden : Die Behauptung, dass Hölderlin und Hegel sich in ihrer Entwicklung zu einer neuen Denkmethode hin wechselseitig gefordert und gefördert haben (wobei der unruhige Geist Hölderlins innovativer und unnachgiebiger in der Suche nach dem richtigen Weg ist, während Hegel in seiner Ruhe und Bedächtigkeit das Material auf- und ausarbeitet), soll am Werk beider kritisch überprüft werden. So verlockend es ist, sich dabei detailverliebt am Wort zu orientieren, muss aus verständlichen Gründen (im Hinblick auf den Umfang der Untersuchung) am exemplarischen Text gearbeitet werden.

Bei ihrer Untersuchung wird die Arbeit historisch-biographisch vorgehen, d.h. sie wird, um die Entwicklung der beiden als Ent-Wicklung zu fassen, der Chronologie der Werke und Wege folgen. Vermieden werden soll auf diese Weise der Nachteil der Unübersichtlichkeit anderer Methoden, die der Chronologie nicht gerecht werden, eine Unübersichtlichkeit, die aus der Nichtbeachtung des Faktums herrührt, dass erst die Auf- u n d Auseinanderfolge der verschiedenen Stufen einer Entwicklung das Resultat verständlich machen kann.

Die einzelnen Stufen der Wege Hölderlins und Hegels stehen also zur Untersuchung, und aus diesem Grunde werden die Kapitel dieser Arbeit auch zeitlichen Abschnitten, die jeweils mit einem Ortswechsel verbunden sind, entsprechen. Ich bin mir dessen bewusst, dass man nicht von dem Gedanken ausgehen darf, dass mit einem Ortswechsel auch ein Wechsel der Anschauungen einhergeht oder dass ein Wechsel der Anschauungen eines Ortswechsels bedarf, doch lag es nahe, diese zeitliche Gliederung vorzunehmen, um Fixpunkte eines Vergleichs der jeweiligen Stand-Punkte zu gewinnen. Dabei bestimmen sich die einzelnen Abschnitte aus dem alternierenden Rhythmus von Zusammentreffen und Trennung der Freunde.

Auf den jeweiligen Stufen sind auf dem Hintergrund des Zeitgeschehens und der biographischen Daten die einzelnen Werke Hölderlins und Hegels in einer für die Themenstellung der Arbeit relevanten Form darzustellen und in einen zusammenfassenden Vergleich zu bringen. Im Schlusskapitel der Arbeit werden die Ergebnisse der untersuchten Stufen zusammengefasst zu einem grundlegenden Vergleich der beiden zu untersuchenden Werke.

Die Notwendigkeit, auf die jeweilige Zeitsituation einzugehen, liegt in d e r These der Arbeit begründet, die beide, Hölderlin und Hegel, als „Söhne ihrer Zeit“ sieht. Was Hegel später von der Philosophie sagt (*Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfasst*³¹), das gilt auch für seine Arbeit vor 1806 und auch für die Dichtung Hölderlins, wie diese Arbeit zeigen wird. Aus dem Ereignis der Französischen Revolution und ihren unmittelbaren Folgen leiten beide die Erfah-

rung ab, dass ihre Epoche eine solche der Umwälzungen ist, auf politischem und auch auf geistigem Gebiet (hier wird die Philosophie Kants eine Rolle spielen). An der geistigen Revolution wollen beide teilnehmen. Dabei ist aber zu betonen, dass der Anstoß, der von der Revolution ausgeht, nicht ein derartiger ist, dass jede Änderung innerhalb der revolutionären Bewegung auf die Freunde eine grundlegende Einwirkung gehabt habe, sondern der Anstoß ist ein grundsätzlicher, einmaliger, der allein die Möglichkeit der Veränderbarkeit vor Augen führt. Erst von der Terrorwelle der Jakobiner und vom Scheitern der Bemühungen um eine Übertragung der Revolution auf deutsches Gebiet werden Hegel und vor allem Hölderlin wieder stärker berührt werden.

Aus der Rückschau beschreibt Hegel die Zeit-Situation seiner Jugend, da politische und geistige Tat sich zum Zwecke der Befreiung des Menschen aus jeder Form der Knechtschaft verbanden : *Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, d.i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. (...) Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen.*³²

Ein Letztes muss noch gesagt werden : Eine korrekte Darstellung verlangt eine nüchterne Betrachtungsweise, d.h. eine am persönlichen ‚Schicksal‘ der beobachteten Personen teilnahmslose. Das mag im Falle Hegels leichter fallen als bei Hölderlin, dem bekanntesten ‚Verrückten der Deutschen‘, doch ist es in beiden Fällen gleich notwendig. Das ‚Schicksal‘ des Poeten hat einige Interpreten einen Übermenschen in ihm sehen lassen. Um jede Glori-

fizierung zu vermeiden, wird in dieser Arbeit versucht, das Leben Hölderlins - entsprechend den Ansichten Martin Walsers und des Psychologen Stierlin³³ - als Produkt des übermäßigen Anspruches zu sehen, den der Dichter an sich selbst stellt und von dem er glaubt, dass er von der Umwelt an ihn gestellt werde.

Es darf abschließend noch einmal an die Haupt-These der Arbeit erinnert werden : Hölderlin und Hegel haben vor 1800 in einem engen geistigen Gedankenaustausch gestanden, woraus wechselseitige Beeinflussungen entstanden, die an den Resultaten ihrer Werke nachweisbar sind; innerhalb dieses Gedankenaustausches hat Hegel mehr von Hölderlin profitiert als umgekehrt.

1.2. Die Einleitung von 2010

Interpretationen verraten Stand-Punkte. Im Jahre 1976 gehört es zum guten Ton, eine Eingliederung in den historischen Kontext vorzunehmen, wenn möglich unterstützt durch einen Blick auf die „sozio-ökonomischen Bedingungen“. Das deutet hin auf das Befragen der Texte nach ihrer gesellschaftspolitischen Bedeutung (mit der Möglichkeit, diese Erkenntnisse für die eigene Zeit fruchtbar machen zu können). An dieser Perspektive will auch die Korrektur 2010 der vorliegenden Arbeit nicht rütteln, doch gibt es Akzentverschiebungen.

Literarische und philosophische Texte sind orientiert am Verstehen des Bestehenden, folgend an einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Bestehenden, folgend an einem Entwurf des Noch-Nicht. Hegels System macht da keine Ausnahme, wenn wir den schlaun Anmerkungen Heines folgen, der seinen Lesern verraten hat, dass es Hegel weniger um die Beschreibung des Seins als um Forderungen des Sein-Sollens gehe. Sein-Sollendes, wird es in Vor-Stellungen fixiert, trägt die Chancen, aber auch die Probleme utopischen Denkens. Man mag es bedauern, dass es die Zeit der Utopien nicht mehr ist - in den Siebziger Jahren war die Orientierung auf sie hin gang und gäbe.

Man muss nicht unbedingt bei Foucault in die Lehre gegangen sein, um dessen Suche nach einem „vagabundierenden Denken“³⁴ zu teilen. Dieses ist offenes Denken und teilt mit dem hermeneutischen Denken die Kunst des Zuhören-Könnens und des Zuhören-Wollens. Zugleich lässt es sich mit der Theorie vom „unendlichen Text“ verbinden³⁵, die einen Text als prinzipiell unabgeschlossen und in jeder Rezeption neu entstehen bzw. sich verändern sieht. Einem solchen offenen Denken ist die o.a. „historisch-biographische Methode“ willkommener Baustein, aber nicht einzige Ausrichtung. Wer sich ihr unterwirft, ist stets in der Gefahr, den Text durch von außen kommenden Faktoren in eine „Schublade“³⁶ zu stecken. Hört man andererseits auf den Text selbst, wird die oben als problematisch angesehene werkimmanente Methode in eigenartiger Weise rehabilitiert. Sie soll jeweils *conditio sine qua non* sein, Grundlage für die anderen Perspektiven des Interpretierens. Und es soll um den Mut gehen, die Autoren neu zu lesen, subjektiv zu lesen, ohne gegen die „objektiven“ Vorgaben (was immer man darunter sich vorzustellen hat) zu verstoßen.

Es versteht sich von selbst, dass einem solchen Interpretationsansatz Widersprüche oder Ergänzungen von anderer Seite willkommen sind. Schillers *philosophischer Kopf* lässt grüßen. Das gemeinsame „Lesen im Text der Welt“ verspricht ein lustvolles Unterfangen. Ein technisches Problem stellt es in der oft als geistlos gescholtenen Jetzt-Zeit nicht mehr dar.

Die These der Arbeit von 1976 wird in unveränderter Überzeugung ihrer inhaltlichen Richtigkeit übernommen. Eine perspektivische Verschiebung erscheint allerdings im Hinblick auf den Beobachtungszeitraum angebracht : Hegels Entwicklung ist erst abgeschlossen durch seine philosophischen Bemühungen in Jena mit der Veröffentlichung der *Phänomenologie*.

2. Die politische und geistige Situation der Zeit

Am 14. Juli 1789 stürmt das Volk von Paris die Bastille. Die Feststellung des Königs Ludwig XIV : „C'est une révolte“ wird von Graf Liancourt korrigiert : „Non, Sire, c'est une révolution“.³⁷ Der Graf sollte recht behalten : Der Aufstand des Volkes ist kein unbedeutender Aufruhr, den man mit Waffengewalt hätte niederschlagen können und der bald vergessen worden wäre. Er ist vielmehr der Auslöser einer Bewegung, die schließlich ganz Mitteleuropa ergreift, und es gibt nicht wenige Historiker, die das Datum 1789 als Beginn eines neuen Zeitalters ansehen, als eines „europäischen oder weltgeschichtlichen Revolutionszeitalters“.³⁸

Was bedeutet der Terminus „Revolution“ ? Seit der „Glorious Revolution“ von 1688 dient dieses aus dem Bereich der Astronomie entlehnte Fachwort³⁹ zur Bezeichnung von „Umwälzungen“, von Veränderungen auf politischem, aber auch auf geistigem Gebiet. Wichtig ist, dass man unter diesen „Revolutionen“ zunächst nur einmalige, bereits vollzogene Änderungen versteht, nicht aber die verändernde Bewegung selbst. Diese Auffassung ändert sich mit dem Verlauf der Ereignisse von 1789 : Zum einen wird der Begriff „Revolution“ zu einem Programmwort, das auf eine von den Volksmassen herbeigeführte Veränderung zielt (damit erfasst der Begriff jetzt nicht eine bereits erfolgte Umwälzung, sondern die revolutionäre Bewegung und ihre Bewegter, die „Revolutionäre“, selbst); zum anderen versteht man unter dem Begriff nicht mehr die Kennzeichnung eines singulären Ereignisses : Der Fortgang des Geschehens ist konfliktreich; man muss sich daran gewöhnen, von einer „Zeit der Revolution“⁴⁰ zu sprechen, von einem Zeitraum, der sich bis auf das Jahr 1848 erstreckt.

Die Ereignisse des Jahres 1848 können uns als Beweis für die weitreichenden Folgen der Revolution von 1789 dienen, denn um die Zeit kurz vor der Jahrhundertmitte des 19. Jahrhunderts gibt es revolutionäre Bewegungen in allen großen europäischen Staaten mit Ausnahme von England und Russland. Das Interesse dieser Arbeit gilt aber der Wirkung der französischen Begebenheiten zu Beginn der neunziger Jahre des 18. Jahrhunderts.

Zu dieser Zeit kann von einem wirksamen Einfluss der Ereignisse Frankreichs auf die politischen Verhältnisse in Deutschland noch nicht die Rede sein. Dazu ist das Deutsche Reich, das nie eine echte Einheit gebildet hat, in sich zu sehr in kleine und kleinste territoriale Herrschaften aufgespalten. Auch gibt es keine Stadt im Reich, die einen ähnlichen Mittelpunkt hätte bilden können wie etwa Paris auf französischer Seite, so dass eine mögliche Revolution eines geographischen Zentrums hätte entbehren müssen, von dem aus sie sich hätte ausbreiten können. Und doch : auch die Deutschen spüren die Zeichen der Zeit, auch sie hoffen auf künftige Veränderungen. Noch fehlt allerdings die Basis für eine einheitliche, tatkräftige Veränderung durch das gesamte deutsche Volk, ja, es fehlt auch eine für die Veränderung notwendige diskutierende Öffentlichkeit, so dass die an einer auch politischen Veränderung zunächst durchaus interessierte Intelligenz den Weg zur Freiheit nur über den Umweg einer Revolution des Bewusstseins sieht. Das Ergebnis dieser geistigen Revolution zeigt sich in einer Aufeinanderfolge von literarischen Bewegungen und philosophischen Systemen, wie sie in dieser Brillanz und zeitlichen Konzentration in der Welt einmalig dasteht.⁴¹

Hinsichtlich dieses Rückzugs in die Innerlichkeit ist von einer „resignativen Kompensation (...) angesichts der realen politischen Verhältnisse“⁴² gesprochen worden, und die Revolutionäre der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts haben - selbst zur politischen Tat bereit - für den Weg ihrer geistigen Väter durch die Theorie und durch den Weg der Änderung des Bewusstseins zur Freiheit nur Spott übrig : „Wir aber besitzen im Luftreich des Traums / Die Herrschaft unbestritten. / Hier üben wir die Hegemonie, / Hier sind wir unzerstückelt, / Die anderen Völker haben sich / Auf platter Erde entwickelt“ dichtet Heinrich Heine 1844 über sein deutsches Vaterland; und der junge Marx tut 1842 die Kantische Philosophie ab als „die

deutsche Theorie der Französischen Revolution“.⁴³

Gerade aber die Kantische Philosophie ist es, die den jungen deutschen Revolutionären als Ansporn und Vorbild dient. Kants Vorbildlichkeit liegt gewiss nicht in seiner Stellungnahme zu den Verhältnissen in Frankreich⁴⁴, sondern sie liegt in seinem philosophischen Kampf gegen die Denkmethode der herkömmlichen Metaphysik und seiner aus diesem Kampf resultierenden Bestimmung des Menschen als eines sittlichen autonomen Wesens mit einer diesem Wesen entsprechenden Würde.

Fasst man das Ereignis der Französischen Revolution als einen Bruch mit der Geschichte der Unfreiheit auf, so sieht man analog dazu die Kantische Philosophie als Bruch mit der traditionellen Denkweise, welche das ihre dazu beigetragen hat, den Menschen in der Knechtschaft zu halten. Aber auch der Weg der Kantischen Philosophie erweist sich als nicht ausreichender Bruch mit Vergangenen, denn sie hat auf ihrem kritischen Wege Antagonismen aufgestellt und - indem sie sich nicht imstande sieht, sie zu überwinden - diese ein für allemal fixiert. Dadurch, dass sie das ihr zeitgenössische Bewusstsein mit der Vorstellung entzweiender Verstandesgegensätze konfrontiert (wie etwa mit den Gegensätzen von sensibler und intelligibler Welt und der Behauptung, der Mensch sei ein Bürger zweier Welten), trägt die Philosophie Kants mit dazu bei, „dass das kulturelle Leben des Menschen in vielfacher Hinsicht entzweit wurde“⁴⁵.

Wie stark das Bewusstsein der entzweierenden Widersprüchlichkeit des Lebens in jenen Tagen ist, sollen zwei Text-Beispiele belegen. Hölderlin schreibt am 10. Januar 1797 an seinen Freund Ebel: *Altes und Neues ! Kultur und Roheit ! Bosheit und Leidenschaft ! Egoismus im Schafspelz, Egoismus in der Wolfshaut ! Aberglauben und Unglauben ! Knechtschaft und Despotismus ! Unvernünftige Klugheit, unkluge Vernunft ! Geistlose Empfindung, empfindungsloser Geist ! Geschichte, Erfahrung, Herkommen ohne Philosophie, Philosophie ohne Erfahrung ! (...) Man könnte die Litanei von Sonnenaufgang bis um Mitternacht fortsetzen und hätte kaum ein Tausendteil des menschlichen Chaos genannt.*⁴⁶ Und seinen *Hyperion* lässt er gegen Ende des Romans in der *Scheltrede an die Deutschen* sagen: *Ich kann kein Volk mir denken, das zerrissener wäre, wie die Deutschen, und er vergleicht das deutsche Volk mit einem Schlachtfeld, wo Hände und Arme und alle Glieder zerstückelt untereinanderliegen, indessen das vergossne Lebensblut im Sande zerrinnt.*⁴⁷

Ein zweites Beispiel kann dem sechsten Brief Schillers *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* entnommen werden. Schiller beschreibt hier die Entstehung des gegenwärtigen Zustandes des Staates: *Auseinandergerissen wurden jetzt der Staat und die Kirche, die Gesetze und die Sitten; der Genuss wurde von der Arbeit, das Mittel vom Zweck, die Anstrengung von der Belohnung geschieden. Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus.*⁴⁸

Das Bestreben der deutschen „Revolutionäre des Geistes“ geht denn auch in den neunziger Jahren dahin, der Kantischen Philosophie ein alle Antagonismen umgreifendes Einheitsprinzip zugrunde zu legen, ein Bestreben, dem Kant von seinem Ansatz her seinen Segen verweigern muss. Den weitgehendsten Versuch einer einheitsstiftenden Philosophie wird Hegel in seinem Spätwerk unternommen, dessen Vorbote sozusagen die 1807 erscheinende *Phänomenologie des Geistes* ist, innerhalb derer die Kantische Reflexionsphilosophie - wie jede andere Philosophie vor Hegels System - einem *natürlichen Bewusstsein* zugeschrieben wird, welches 'natürliche' noch kein wahrhaft philosophisches, noch kein 'wissenschaftliches' Bewusstsein ist.⁴⁹ Erst seine *Phänomenologie* - so meint Hegel - vermag den Entwicklungsgang des natürlichen Bewusstseins zum wissenschaftlichen aufzuzeigen, und dieses Aufzeigen ist für Hegel eine zeitgeschichtliche Notwendigkeit, denn für ihn ist es *an der Zeit*, dass die Philosophie ihren Namen der bloßen „Liebe zum Wissen“ ablege und wirkliches Wissen werde.⁵⁰

Die vorliegende Arbeit wird sich in ihrem Verlaufe auch mit den ersten Ansätzen zu einer Vereinigungsphilosophie in der Überwindung der Kantischen Philosophie zu beschäftigen haben.⁵¹ Für die Jahre nach 1790 ist aber zunächst einmal die Vorbildlichkeit Kants zu betonen, die in dem Bestreben liegt, sich der Lasten und der Unterdrückungsmechanismen der Tradition (soweit sie das Bewusstsein betreffen) zu entledigen.

Erwähnt werden muss noch der Stellenwert, den der Begriff der „Religion“ in jener Zeit hat. Einige der Interpreten der Texte Hölderlins und Hegels scheinen sich zu wundern, dass diese sich in so herausragender Weise mit dem Religionsproblem auseinandersetzen. Die Beschäftigung aber gerade mit dem Phänomen „Religion“ darf nicht verwundern, bedenkt man, dass Hölderlin und Hegel in Tübingen eine theologische Ausbildung durchlaufen haben und für die Theologenlaufbahn vorgesehen waren. Zum anderen ist auf eben den allgemein hohen Stellenwert religiöser Fragen in der aktuellen Diskussion ihrer Zeit zu verweisen. Als Beispiele dafür mögen die „*région civile*“ Rousseaus und die Vorstellung einer „neuen Religion“ innerhalb der Bewegung der Französischen Revolution dienen.

Die „*région civile*“ Rousseaus ist eine von ihm geforderte allgemeine bürgerliche Religion, die die Struktur des republikanischen Staates stärken soll, indem sie den Bürger dazu anleitet, die Aufgaben, die ihm von Staat zugewiesen werden, zu erfüllen. Dabei sei es wichtig, „dass jeder eine Religion hat, die ihn seine Pflicht lieben lässt“.⁵² Zu diesem Zweck sollen die von der Religion aufgestellten Dogmen, um verstanden und eingehalten werden zu können, einfach und gering an Zahl sein.

Robespierre, der Führer der Revolution, ist ein Anhänger der Gedanken Rousseaus und somit auch Deist wie dieser. Ihm ist die Entstehung eines Dekrets zuzuschreiben, das am 7. Mai 1794 verabschiedet wird und das in einem ersten Artikel verkündet, dass „das französische Volk die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele anerkennt“.⁵³ In den Jahren zuvor hat man bereits die „neue Religion“ verkündet, die sich gegen das überlieferte Christentum gewandt hat. Schon die Säkularisierung der Zeitmessung durch die Änderung des Kalenders ist ein Schlag gegen die traditionelle Auffassung der Kirche gewesen; mit der Zeit hat man sich vollkommen von der Kirche gelöst, hat aber, da sich der überwiegende Teil des Volkes einen Staat ohne religiösen Kult nicht vorstellen können, den revolutionären Kult des Vaterlandes und der Vernunft beibehalten. Gehäuft ist es zu einer Umwandlung von Kirchen in „Tempel der Vernunft“ gekommen. Dieser „*culte de la raison*“ bleibt solange in Geltung, bis - wie oben geschildert - eben jener Robespierre den atheistischen Kult der Vernunft in einen deistischen „Kult des Höchsten Wesens“ verwandelt.⁵⁴ Lukács weist darauf hin, dass diese Handlung Robespierres eine nicht primär religiöse, sondern eine politische gewesen sei: Er habe sich - zum Zweck der Sicherung und der Weiterführung der Religion - eine breite Basis in den Anschauungen des Volkes zu schaffen versucht als eine Art Gegengewicht gegen die traditionelle, konterrevolutionäre Kirche und gegen die von Seiten der Bourgeoisie ausgehende Korruption.⁵⁵

Die Gedanken Rousseaus (und später Robespierres), mit religiösen Mitteln weltliche Macht zu untermauern, sind Hölderlin und Hegel in der Zeit ihrer Studien nicht verborgen geblieben. Beide haben sich - schon in der gemeinsamen Tübinger Zeit - mit der korrupten Verbindung von Despotismus und kirchlichem Dogmatismus auseinandergesetzt zugunsten einer freien Religion eines freien Volkes.

3. Jugendzeit

3.1. Friedrich Hölderlin

Johann Christian Friedrich Hölderlin wird am 20. März 1770 in Lauffen am Neckar als Sohn des dortigen Klosterhofmeisters geboren. Nach dem frühen Tod des Vaters (1772) heiratet die Mutter 1774 Gock, den Bürgermeister von Nürtingen, wohin die Familie übersiedelt. Doch auch dieser Ehe ist keine Dauer beschieden; Gock stirbt 1779. Das bedeutet : Hölderlin wächst in den entscheidenden Jahren seiner jugendlichen Entwicklung ohne Vater auf, eine Tatsache, die für Hölderlins ganzes weiteres Leben nicht ohne Folgen bleiben soll, denn seine Erziehung wird nunmehr Sache der Mutter und der Großmutter.

Die Mutter bildet also - zumindest in den bewussteren Jahren der Jugend Hölderlins - seinen Beziehungspol, und diese Beziehung zur Mutter wird mit all ihren Auseinandersetzungen um Lebensführung und Berufswahl einen steten Schatten auf des Dichters Leben werfen.

Johanna Christiane Hölderlins Weltbild ist geprägt von einer tiefen Frömmigkeit, die in der Tradition des schwäbischen Pietismus wurzelt. Ihre hervorragenden Charaktereigenschaften sind schweigsam-braves und dabei doch empfindsames Menschentum und Pflichtenstrenge. Letztere legt sie auch als Maßstab an Hölderlins Leben. Die Frömmigkeit dieser Frau leidet nicht unter dem frühen Tod ihrer beiden Männer, und so darf es bei einer so gefestigten Gläubigkeit auch nicht verwundern, dass sie ihre Hoffnung darein setzt, dass ihr Sohn Theologe, ein Verkünder von Gottes Wort werden soll.⁵⁶

Hölderlin folgt dem Wunsch der Mutter und geht den Ausbildungsweg eines zur Theologie bestimmten Schülers, wie er für Württemberg vorgeschrieben ist in jener Zeit : Die Schüler kommen nach der Absolvierung einer ländlichen Lateinschule oder der Unterstufe eines Gym-

nasiums als Zöglinge in Klosterschulen, und das für die Zeit von vier Jahren, nach denen sie an das Stift in Tübingen überstellt werden. Statt dieser Klosterschulen kann auch die Oberstufe eines Gymnasiums durchlaufen werden, wie das Beispiel Hegels zeigen wird.

Von 1776 bis 1784 besucht Hölderlin die Lateinschule, unterstützt durch Privatunterricht bei dem angesehenen schwäbischen Theologen Nathanael Köstlin, der - neben der Mutter - den nachhaltigsten Einfluss auf Hölderlins pietistische Erziehung ausübt.⁵⁷

Vom Herbst 1784 bis zum Herbst 1786 besucht Hölderlin die niedere Klosterschule Denkendorf (die einzige neben Blaubeuren, nur 7 km von Nürtingen entfernt). Es wird über diese Schule wie auch über die in Maulbronn, die Hölderlin als höhere Klosterschule von 1786 bis 1788 besucht (die Alternative wäre Bebenhausen gewesen, wo Schelling seinen ersten Unterricht erhält), nicht gerade positiv geurteilt : von „Mönchsknechtschaft“ wird gesprochen⁵⁸, und dieses Urteil wird nachdrücklich belegt durch eine Schilderung Magenaus (eines nachmaligen Freundes Hölderlins in Tübingen) über den Charakter des damals siebzigjährigen Vorstehers Propst Erbe : „Geiz (...), Heimtückigkeit und Unverschämtheit (...). Mit Hildebrands Eifer über die junge Schar seiner Zöglinge herzufahren, war seine Seelenfreude. Sie in steter knechtischer Furcht zu erhalten, sein erstes Vergnügen.“⁵⁹

Hölderlin leidet unter dieser Knechtschaft und zieht sich in die Einsamkeit zurück, in die *Stille*⁶⁰, die auch in seinem späteren Leben oft sein einziges Refugium sein wird. Zwar sucht er auch in einer Art Selbstanalyse seine *wächserne Weichheit*⁶¹ für sein Leiden verantwortlich zu machen, doch wird die Bereitwilligkeit, Fehler bei sich zu erkennen, von der Verzweiflung überdeckt : *Hier halt ich's nimmer aus ! nein wahrlich ! Ich muss fort.*⁶² Er beginnt zu diesem Zeitpunkt sogar schon, an seinem theologischen Beruf zu zweifeln, worüber ein Brief an die Mutter Auskunft gibt, der zwar ein Nachgeben ihrem Wunsche gegenüber aufweist, damit zugleich aber auf vorhergehende Zweifel schließen lässt.⁶³

Zusammenfassend kann über die Zeit des Aufenthaltes an den Klosterschulen gesagt werden, dass Hölderlin hier bereits mit den ersten Formen der Knechtschaft konfrontiert wird, gegen die er - wenn auch in noch bescheidenem Rahmen - aufbegehrt, und dass sein ihm von der Mutter und dem Lehrer Köstlin mitgegebener Glaube, der in der Geborgenheit seines Zuhauses noch keinen Anfechtungen unterlag, zu dieser Zeit bereits die ersten Risse zeigt. Aber Knechtschaft unterdrückt nicht nur, sie kann auch herausfordern. Und reicht die Kraft nicht aus, durch die Tat vom Druck sich zu befreien, so ist eine andere, freilich sehr sublimierte Form der Befreiung der Weg der Dichtung.

Und Hölderlin dichtet. *Tausend Entwürfe zu Gedichten*⁶⁴ will er in seiner kargen Freizeit machen. Vielfältig sind die Vorbilder : von Klopstock über Hölderlins *Schlachtenstürmer* Ossian⁶⁵ zu Schubart und Schiller. Zwar spürt der junge Hölderlin, dass ihm noch manches fehlt zum *weltumeilenden Flug der Großen*⁶⁶, doch gerade das ist es, was seinen Ehrgeiz anspricht. Und ist dieser dichterische Ehrgeiz zunächst auch bloß *heißer Durst nach Männervollkommenheit*⁶⁷ und noch frei vom Bewusstsein, in der Dichtung seine Lebensaufgabe zu finden, so weiß Hölderlin doch auch hier schon um die Ernsthaftigkeit seines Strebens und um dessen Abgrenzung von der eitlen Ehrsucht.⁶⁸

Hölderlins früheste Lyrik ist geprägt von der Enge des moralisch-pietistisch gestimmten Weltbildes⁶⁹, vom Denkgefüge des überlieferten Christentums pietistischer Prägung. Es wird zur *Demut* aufgefordert⁷⁰, und diese wird ebenso gegen falschen *Außenglanz* abgegrenzt wie das echte dichterische Streben gegen die eitle Ehrsucht.

Spiegeln die Briefe der Zeit auch manchen *Zweifel gegen den Lenker meines Schicksals*⁷¹, so bleiben in den Gedichten sowohl der Wert ‚Religion‘ wie auch der Wert ‚Vaterland‘ unangetastet. Wie sehr gerade diese beiden Begriffe für den Pietisten zusammengehören, hat Gerhard Kaiser in seiner Arbeit „Das innere Vaterland“⁷² erwiesen. Will nun zwar der pietistische Patriot „statt zu verändern verklären“, so weiß er sich doch dem Vaterland und dessen Vergangenheit verbunden. Und so verweist auch Hölderlin auf die Vorzeit Schwabens : *Lasst euch mahnen, Suevias Söhne !*⁷³. Die heldische Vorzeit mahnt die verlotterte Gegenwart, mahnt *die Schande / Der weichlichen Teutonensöhne*⁷⁴, die abwertend in einem Atemzug genannt werden mit den *verdorbenen Affen des Auslands*. Hand in Hand mit der Kritik am gegenwärtigen Verhalten des Volkes geht die an den Herrschern und Pfaffen (in der Art eines Schubart) : *Kleine Wütriche*⁷⁵ schänden ihr armes Land, Pfaffen *spiegeln (...) schwarze Wunder vor*. Der junge Dichter wendet sich ab von den Riesenpalästen und dem höfischen *Wagengerassel*, er ruft *edle* Greise, Männer und Jünglinge auf : *Lasst uns Hütten baun - des echten germanischen Mannsinns*.⁷⁶

Neben diesen Themen im Umkreis von Religion und Vaterland darf im Bereich pietistischen Einflusses das des Freundschaftskultes nicht fehlen; das Gedicht *Am Tage der Freundschaftsfeier* verweist neben dem nordischen Heldenideal (*Von den blutiggebißnen Lippen / Ertönte kein Lebewohl*)⁷⁷ auf den ‚Bund‘-Charakter der Freundschaft, ein Bündnis, dessen Vorbild wohl im ‚Göttinger Hainbund‘ zu suchen ist : *Aber heute, Brüder ! / Oh, kommt in meine Arme ! / Wir feiern das Fest / der Freundschaft heute*.⁷⁸

3.2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Hegel wird am 27. August 1770 in Stuttgart als Sohn eines Rentkammersekretärs geboren. Der Ton im elterlichen Haus ist beherrscht durch eine "eigene Mischung von Strenge und Gemüthlichkeit, von bequemem Gehenlassen und ceremoniöser Frömmigkeit".⁷⁹

Hegel besucht von 1773-75 die Deutschschule, von 1775-80 die Lateinschule und ab 1780 das Stuttgarter Gymnasium Illustre, eine Schule mit überaus konservativem Charakter. Hegel wählt also den Weg über das Gymnasium und nicht über die Klosterschulen. Zum Unterricht,

den er erhält, ist zu sagen, dass es an einem Gesamtplan mangelt und jeder Lehrer auf eigene 'Verantwortlichkeit' unterrichtet. Als Gewinn für den Schüler ist festzuhalten, dass er im konsequenten Denken geübt wird, dass er eine gründliche Einführung in die Gedankenwelt des klassischen Altertums erhält und dass er in der Geschichtsforschung ausgebildet wird, besser jedenfalls als in der Theologie, und so wird in Hegels jungen Jahren bereits der Grund gelegt für das ihn sein ganzes Leben begleitende Interesse für die Geschichte. (Diese geschichtliche Orientierung wird er schließlich auch in seine philosophische Auffassung vom Bewusstsein einbringen, das seine ganz eigene Geschichte hat.)

Hegel ist ein Musterschüler : "vom 10ten Jahr an bis ins 18te war er der Erste in seiner Abteilung am Gymnasium", wie seine Schwester noch im hohen Alter der Witwe Hegels mitzuteilen weiß.⁸⁰ Er erarbeitet sich seinen Stoff in fast philiströser Zähigkeit und gilt unter seinesgleichen als "lumen obscurum"⁸¹. Überliefert sind von ihm aus dieser Zeit - neben brieflichen Äußerungen - ein Tagebuch, ein Heft voller Exzerpte, zwei kleinere Aufsätze und die Abgangsrede vom Gymnasium, gehalten ganz in der verständigen Rede der Zeit.

Aus allen diesen Quellen spricht der ruhige Verstandesoptimismus der noch herrschenden Aufklärung : Gott ist im Sinne der natürlichen Religion der Aufklärung rein monotheistisch - untrinitarisch das einfache, höchste Wesen. Man ist den Dingen zugewandt, ist ungeheuer 'objektiv', vom Interesse an der Sache selbst geleitet. Allseitige Aufmerksamkeit wird gefordert, und Hegel erfüllt sie auf das beste. Keine Wallungen des Gefühls, wie sie etwa in Hölderlins Briefen und Gedichten erscheinen, keine Themen, die ein junger Mensch gemeinhin einem Tagebuch anvertraut, sondern trockene Verständigkeit und - mitten im Tagebuch des Sechzehnjährigen - lateinische Stilübungen, bei denen sich allerdings "sein deutscher Stil eine dauernde Erkältung zugezogen" hat.⁸² Vergleicht man den jungen Hegel mit dem jungen Hölderlin, so fühlt man sich aus den freien Ätherhöhen der Poesie versetzt in die platte Prosa hausbackenster Verständigkeit.⁸³ "Altklug" wird Hegel in fast allen Untersuchungen über seine Jugendzeit genannt. Der Anschein des bloß Durchschnittlichen kann nicht geleugnet werden.

Der aufklärerische Wunsch, sich ganz von der Sache durchdringen zu lassen, verbindet sich bei Hegel mit einer biedereren schwäbischen Gründlichkeit, die einem Hölderlin abgeht. Ausdruck dieser Hegelschen Gründlichkeit ist die Vielzahl überlieferter Exzerpte, auf die an dieser Stelle nicht näher einzugehen ist, da es keinerlei Gewissheit darüber gibt, inwieweit in ihnen sich Hegels eigene Auffassung wirklich widerspiegelt.

In Hegels Untersuchungen der Zeit finden sich Vordeutungen auf Späteres, so der Angriff gegen die Priester, von denen er als *von diesen feisten, ausschweifenden und vollends gemeinen Menschen* spricht. Anlässlich des Besuches eines Gottesdienstes von Katholiken (Hegel ist ja wie Hölderlin Protestant) notiert er seine Beobachtungen, dass ihm die Messe zwar *wie jedem gesunden Menschen außerordentlich missfallen* habe (hier richtet der Aufklärer über habituelle Traditionen der Kirche), dass ihm aber doch die Predigt Werkmeisters gefallen habe, der als Vertreter des aufgeklärten Katholizismus gilt : *Nicht ein einziges Wort war zu hören, aus dem man den beweinenwerten Zwiespalt der Christen hätte erkennen können*⁸⁴. Die Thematik der theologischen Jugendschriften kündigt sich an.

Zu den beiden erhaltenen Aufsätzen ist zu sagen, dass der erste *Über die Religion der Griechen und Römer* vom 10. August 1787 ganz im Aufklärungston gehalten ist vom Gedanken einer fortschreitenden Erfassung der Wahrheit bis zur - allerdings überlegen klingenden - Toleranz den *Irrthümern*⁸⁵ überwindener Entwicklungsstufen gegenüber. Auch im zweiten Aufsatz *Über einige charakteristische Unterschiede der alten Dichter (von den Neuern)* vom 7. August 1788 wird durch das Kontrastieren der beiden Kulturen (wobei die ältere als Maß der neueren anerkannt wird) auf Hegels späteres Denken vorgeedeutet.

Abschließend ist darauf hinzuweisen, dass Hegel in Stuttgart Leben und Denken der Griechen hoch einschätzt; er, der aus einem Beamtenhaushalt stammt, in dem die Einordnung in Staat und Kirche eine Selbstverständlichkeit ist, der durch das Fehlen jeglichen Pochens auf das Recht der Individualität charakterisiert ist, er fühlt sich in Stuttgart schon von der natürlichen Selbstverständlichkeit der Einordnung des griechischen "zoon politikon" in die Vorherrschaft überindividueller Mächte angesprochen.

Ein zusammenfassender Vergleich der Entwicklung Hölderlins und Hegels in ihrer Jugend kann schon - unangesehen des Inhalts ihrer Texte - auf den Unterschied verweisen, der sich bis zum Ende der von uns beobachteten Zeitspanne durchhalten wird: Hegel ist der ruhige, verständige Materialsammler und -verarbeiter, Hölderlin hingegen ist beweglich, unruhig, er leidet unter den unvollkommenen Zuständen und zeigt sich rastlos, *ein Rad, welches schnell Lläuft*⁸⁶, wie die Schiller-Freundin Charlotte von Kalb einmal über ihn urteilen wird. In Tübingen, wo beide, Hölderlin und Hegel, sich in der nächsten Zeit näherkommen werden, wird man sie charakterisieren als den "alten Mann" (Hegel) und den "Jüngling" (Hölderlin).

4. Hölderlin und Hegel in Tübingen

Zum Wintersemester 1788/89 treten Hölderlin und Hegel als Stipendiaten in das Tübinger Stift ein. Es werden aber noch zwei Jahre vergehen müssen, bis sie einander freundschaftlich näherkommen. Bevor diese Freundschaft thematisiert werden kann, erscheint es notwendig, über die Zustände und Ereignisse am Tübinger Stift in dieser Zeit der Gärung (hinsichtlich sowohl der persönlichen Entwicklung der Stiftler als auch der politischen Ereignisse) zu sprechen.

4.1. Das Tübinger Stift. Die Stiftler

Württemberg wird zu diesem Zeitpunkt regiert von Herzog Karl Eugen (1728-93); dieser Herrscher entzieht sich - seinen Charakter und seine Wirkungsweise betreffend - jeder vorschnellen Beurteilung. Am Hofe Friedrichs des Großen erzogen, von daher bestrebt, seinem Land ein ebenso guter "Landesvater" zu sein wie der Preuße, gilt er als ein geistreicher, zugleich prachtliebender und gewalttätiger Herrscher. Gewiss ist es nicht falsch, im Zusammenhang mit seiner Person von "willkürliche(r) herzogliche(r) Gewalt"⁸⁷ zu sprechen (man denke nur an den Verkauf seiner Landeskinder als Soldaten nach Amerika, um die Hof-Feste für die Mätresse Franziska von Hohenheim zu finanzieren), und es ist sicher auch nicht falsch, ihn als konservativen Bewahrer des alten Zustandes zu sehen, der aus der Sorge um die Labilität der Zeit heraus dieser mit Festigkeit begegnen möchte⁸⁸, doch ist auch nicht zu leugnen, dass er zeitweilig aufklärerische Tendenzen verfolgt: So gründet er die Karlsschule bei Stuttgart - in vielleicht guter Absicht, doch ohne jegliche pädagogische Einfühlsamkeit, was am Beispiel der Jugendjahre Schillers nur allzu deutlich abzulesen ist. In Tübingen gibt er der seit 1477 bestehenden Universität seinen Namen, und er hat ein waches Auge auf das 1534 gegründete theologische Stift, das Hölderlin und Hegel von 1788 - 1793 besuchen.

In dieser Zeit steht das Stift unter der Leitung des Ephorus Schnurrer, dem das Verdienst zukommt, es in politisch unsicherer Zeit mehr oder weniger am lockeren Zügel geführt zu haben. Ein Zeitgenosse urteilt über ihn, er befördere "die Freiheit im Denken, soviel er kann, d.h. er behindert sie nicht. (...) Man darf lesen, was man will."⁸⁹ Gerade diese großzügige Freiheit der Wahl der Lektüre wird den Stiftlern das Material an die Hand geben, sich gegen die Zustände am Stift und gegen die Unterdrückung im Lande aufzulehnen.

Die Stipendiaten des Stifts setzen sich zusammen größtenteils aus den Söhnen der intellektuellen Elite des Landes; dieses Moment der Auslese lässt es begrifflich erscheinen, warum so anspruchsvolle Denker und Poeten wie Kepler, Mörike, Uhland und Schwab, Waiblinger nicht zu vergessen, gerade aus diesem Stift hervorgegangen sind.

Das Stift selbst steht in dieser Zeit in einem weniger guten Licht : äußerlich in einem verwahten Zustand, dazu eine veraltete Stiftsordnung, die auch von der Leitung nicht gutgeheißen wird; eine Überwachung der Stiffler durch Repetenten und Famuli - Zustände, die in der Kennzeichnung einer "militärisch kasernenartige(n) Lebensweise"⁹⁰ zusammengefasst werden. Man hat als Studierender zwar mehr Zeit als auf den Klosterschulen, doch wird es einem nicht gestattet, davon Gebrauch zu machen. Wen wundert es, dass die Studentenschaft sich unter Druck fühlt und dass sie gegen diesen Druck aufbegehrt ? Anlässlich eines herzoglichen Erlasses, mehr Strenge walten zu lassen, spricht Hölderlin in einem Brief an seine Mutter von seinem Temperament, *wie es so wenig für Misshandlungen, für Druck und Verachtung taugt*⁹¹. Worte wie die des Herzogs : "Subordination ist nötig, den Stolz der jungen Leute zu brechen"⁹² und des Kanzlers Le Bret, für einen künftigen Seelsorger sei es gut und heilsam, wenn sein Wille in der Jugend gebrochen werde⁹³, sind der Boden, auf dem die Ideen der Französischen Revolution (die in das erste Jahr des Aufenthalts Hölderlins und Hegels am Stift fällt) Früchte tragen müssen.

Friedrich Hölderlin schließt sich in seinen ersten Tübinger Jahren Ludwig Neuffer und Rudolf Magenau an. In einem Dichterbund sucht man das (auch von Schiller thematisierte) Ideal der Freundschaft : Man trifft sich in einem Gartenhäuschen, trinkt Punsch, tauscht Gedichte aus und singt Lieder wie Schillers "An die Freude". Magenau schildert, wie man sich vor dem Gesang Hände und Gesicht wäscht : "Dies Lied von Schiller, sagte Hölderlin, darf kein Unreiner singen ! Nun sangen wir; bei der Strophe 'dieses Glas dem guten Geist' traten helle, klare Tränen in Hölderlins Auge, voll Glut hob er den Becher zum Fenster hinaus gen Himmel und brüllte 'dieses Glas dem guten Geist' ins Freie, dass das ganze Neckartal widerscholl. Wie waren wir so selig !" ⁹⁴

Im Herbst 1790 (nach zweijährigem Philosophiestudium und anschließender Ernennung zum Magister) will es der Zufall, dass Hölderlin und Hegel auf einem Zimmer untergebracht werden.⁹⁵ Zu ihnen stößt der erst fünfzehnjährige Schelling, der als ein frühreifes Talent gilt⁹⁶, so frühreif, dass sein Vater, der im Kloster Bebenhausen lehrt, den Elfjährigen schon hat am Unterricht der anwesenden Promotion (gebildet von Siebzehnjährigen) teilnehmen lassen, und Schelling hat sich den um sechs Jahre Älteren in jeder Hinsicht gewachsen gezeigt.

Schelling gilt als der feurigste Aufklärer unter den drei Freunden (sie seien hier so genannt, auch wenn ihre eigentlich freundschaftlichen Beziehungen sich erst in der Folgezeit herausgebildet haben), und er ist es auch, der die Parolen der Französischen Revolution noch begeisterter als die anderen aufnimmt. Im Laufe der Jahre immer stärker unter dem Druck der Verhältnisse am Stift leidend, verfolgt man aufmerksam die Ereignisse in Frankreich (so Hölderlin im Juni 1792 an seine Schwester : *Und bete für die Franzosen, die Verfechter der menschlichen Rechte*⁹⁷) und begrüßt die Revolution "as the dawn of a new day"⁹⁸. Zum Jahrestag des Sturms auf die Bastille errichten die Stiffler (so will es die Legende) einen Freiheitsbaum und Schelling werden, als er unter den Verdacht gerät, die Marseillaise übersetzt zu haben, auf eine diesbezügliche Frage des Herzogs die Worte zugeschrieben : "Durchlaucht, wir fehlen alle mannigfaltig"⁹⁹.

Es ist an dieser Stelle zu betonen, dass sich längst nicht alle Stifter diesem Widerstand anschließen, und diejenigen, die es tun, finden nur in den seltensten Fällen den Weg zum konsequenten praktischen Handeln wie etwa Louis Kerner, der aus dem Stift an seinen Vater schreibt : "In dem Kerker dieses theologischen Stifts schmachte ich nicht länger mehr. Die Zeit ist herangekommen, wo ein jeder ein freier Weltbürger ist. Ich habe mir einen Buchsenranzen gekauft, in diesen werde ich Kants Schriften packen und mit ihnen nach Paris wandern."¹⁰⁰

Wer im Lande bleibt, muss sich auf rein theoretische Art und Weise mit der Wirklichkeit auseinandersetzen; daher ist es angebracht, an dieser Stelle auf Vor-Bilder dieser Auseinandersetzung einzugehen.

4.2. Vor-Bilder

In Kapitel 3 der Arbeit ist gezeigt worden, dass Hölderlins geistige Entwicklung mehr im Pietismus, die Hegels mehr im Aufklärungsdenken wurzelt. Beide Richtungen, gläubig-naiv aufgenommen, können sich bei keinem von beiden rein erhalten, sondern sie verbinden sich mit einander und mit den anderen geistigen Strömungen der Zeit. Gedankengut des Pietismus wird in der "Reich Gottes"-Idee aufgenommen werden, während die tiefe Frömmigkeit und das "heilige Gefühl", die den Pietismus auszeichnen, fast vollkommen verschwinden. Auch die Idee der Aufklärung wird suspekt, hat man doch gerade in Herzog Karl Eugen das Bild einer unheilvollen Verbindung von absolutistischen und aufklärerischen Tendenzen vor Augen.¹⁰¹

Man wendet sich vom Wissenschaftsideal der "Aufklärung", von den "*Schwätzern*"¹⁰² ab, die den bloßen Rationalismus absolut setzen, man stellt sich gegen die nüchterne Verständigkeit des Daseins, man kritisiert die bloße Reflexion, die, weil ihren Bezugspunkten äußerlich bleibend, einen Schein von Einheit erzeugt, in dem die Gegensätze nur fixiert und in die Wirklichkeit versetzt werden.¹⁰³ Man wendet sich gegen alles "Gesetzte" (später wird man es als alles "Positive" bezeichnen), da es in seiner Gesetztheit und Fixiertheit einseitig und starr, d.h. unlebendig ist. Folglich wendet man sich auch gegen die geistige Bewegung der Aufklärung, sobald sie zu einem Bestandteil des Bestehenden (und damit Unlebendigen) geworden ist und sich - geht man von ihrer ursprünglichen Intention aus - in ihr Gegenteil verkehrt hat. Aber man hält doch gleichzeitig noch an der Aufklärung fest als einem Instrument der Befreiung von Herrschaft und zur Verteidigung der Autonomie des Menschen : *Diese Keime von Aufklärung, diese stillen Wünsche und Bestrebungen einzelner zur Bildung des Menschengeschlechts werden sich ausbreiten und verstärken und herrliche Früchte tragen*, schreibt Hölderlin 1793 an seinen Bruder.¹⁰⁴

In Tübingen selbst hat man es weniger mit dem Kampf um eine überholte Aufklärung zu tun als mit dem Kampf gegen das orthodoxe Christentum, das die Vertreter des Supranaturalismus, Storr und Flatt, als Lehrer aufrechtzuerhalten suchen. Dieser Supranaturalismus ist gekennzeichnet durch eine Mischung von orthodoxem Biblizismus und einer scheinbaren Aufgeschlossenheit für moderne Bewegungen weltanschaulicher und philosophischer Art; dabei aber schwingt doch die "geistige Subordination verlangende orthodoxe Autorität ihr Richtschwert"¹⁰⁵. Die Hauptaufgabe des Supranaturalismus ist es, aus den heiligen Schriften den Wahrheitsgehalt der Offenbarung als ein geschlossenes, logisch zusammenhängendes System zu entwickeln; dabei versucht man, gerade die Philosophie Kants in Dienst zu nehmen. Letztere hat zu beweisen versucht, dass ohne Glauben an Gott und die Unsterblichkeit der Durchsetzbarkeit des Sittengesetzes im Handeln hinreichende Motive fehlen. Über diesen Gedanken der Notwendigkeit der Religion ist es ein Postulat der praktischen Vernunft, einer glaubwürdigen Religion zu folgen. Dass diese Religion gerade die christliche sei, ver-

sucht die historische Textkritik des Supranaturalismus zu erweisen. So soll ausgerechnet die Kantische Philosophie der Autonomie, die die junge Generation doch zum Mittel der Veränderung gebrauchen will, dazu dienen, das überlebte System der Orthodoxie zu stützen.¹⁰⁶

Gegen Storr und seine Ansichten tritt in Tübingen der Repetent Diez auf, ein "enragierter Kantianer", von dem Dieter Henrich als "von einem der wichtigsten Mittler zwischen Kant und dem Idealismus" spricht¹⁰⁷. Diez bekämpft die Orthodoxie Storrs mit den Mitteln der "Kritik der reinen Vernunft". Als er 1792 Tübingen in Richtung Jena verlässt, übernimmt der junge Schelling seine Position im Stift. Von Bern aus, seiner nächsten Station nach Tübingen, wird Hegel 1795 zu Schellings Auseinandersetzung mit der Tübinger Orthodoxie Stellung nehmen.

Zu erwähnen bleiben noch die wirklichen Vorbilder, denen man in Tübingen derzeit nach-eifert; in ersten Linie sind hier Kant, Schiller und Rousseau zu nennen.

Die Beschäftigung mit Kant geht nur in geringem Maße auf dessen Erkenntnistheorie; man gebraucht vielmehr seine kritische Terminologie und sieht in ihm "den großen Reiniger und Vorkämpfer"¹⁰⁸ für die sittliche Autonomie des Menschen.

An Rousseaus Lehre muss die Stiftler der Gedanke anziehen, der besagt, dass der Mensch wesentlich gut sei und nur durch den gesellschaftlichen Umgang verdorben worden sei; konsequent glauben sie, es genüge, den äußeren Druck, das Verderbende, fortzunehmen, um den Menschen als Menschen freizusetzen. "Vive Jean-Jacques" ist ein beliebter Stammbuch-Eintrag unter den Stipendiaten, und auch Hölderlin und Hegel verehren Rousseau. So berichtet der Magister Leutwein über Hegel: "Sein Held war Rousseau"¹⁰⁹, und Hölderlin schreibt an Neuffer: *Vom großen Jean-Jacques mich ein wenig über Menschenrecht belehren lassen.*¹¹⁰

Schillers Einfluss auf die Stiftler geht natürlich auf seinen Ruhm als Autor der "Räuber" und des "Carlos" zurück. Hölderlin wird in den folgenden Jahren des öfteren mit Schiller in Berührung kommen und sich zu ihm hin orientieren. Eines lässt sich an dieser Stelle schon sagen: Schiller ist das Vorbild für den jungen Hölderlin, und erst in dem Moment, da der Jüngere sich aus dem Schatten des Älteren lösen können, wird er zu Eigenem kommen.

4.3. Hölderlin in Tübingen

Die Tübinger Zeit Hölderlins ist in starkem Maße überschattet von Auseinandersetzungen mit der Mutter um die vorgesehene theologische Laufbahn. Geht die Furcht der Mutter auf die Ungesicherheit des Lebens außerhalb des Halt (und Geld) gebenden Pfarramtes, so geht Hölderlins Angst auf die zu erwartende Erstickung des Lebens in einem solchen Amte; er spricht von der *Galeere der Theologie*¹¹¹. Der *Kampf zwischen kindlicher Liebe und Ehrgefühl*¹¹² ist ein ständiger, denn gerade das Ehrgefühl, der "alle geläufigen Maße und Grade" übersteigende Ehrgeiz¹¹³, der doch dem Wunsch Hölderlins nach Anerkennung vonseiten der Mutter wie auch der restlichen Umwelt entspringt, gerade er steht dem Wunsch der Mutter nach einer ruhigen, bescheidenen, aber gesicherten Existenz entgegen. Hölderlin bedarf, so ist bereits betont worden, der Anerkennung um der Erfahrung seiner Identität willen. Das mag auf jeden jeden Menschen zutreffen, ist bei Hölderlin als Existential aber besonders ausgeprägt. Eine Bestätigung gibt folgender überlieferte Vorfall: Hölderlin schlägt auf der Straße einem Stifts-angestellten, der ihn nicht begrüßt hat (wie es wohl Pflicht gewesen), den Hut vom Kopf. Wenn W. Michel in diesem Zusammenhang von einer "heitere(n), farbige(n) Miniatur aus studentischem Leben"¹¹⁴ spricht, verkennt er offensichtlich den Ernst der Situation.

Auf Hölderlin lastet also nicht nur der Druck des Stiftes (...*die Verdrißlichkeiten, die Schikanen, die Ungerechtigkeiten, die ich leiden musste...*)¹¹⁵, sondern auch sein *unbefriedigter Ehrgeiz*¹¹⁶, den er in einem Brief an seine Braut Louise Nast gar als Trennungsgrund angibt. Seine Stimmung schwankt ständig : *Ich bin zum Stoiker ewig verdorben. Das seh ich wohl. Ewig Ebb und Flut.*¹¹⁷ Er sucht seine Bestimmung in der Vorstellung, zur Einsamkeit und zum Dienst berufen zu sein. Sein *Los* sei es, *mehr zu dulden als andere*¹¹⁸. Als "Dienst" erwählt er sich den dichterischen Gesang. Das Beispiel der begeisterten Aufnahme Schillers am Stift führt ihm vor Augen, wie mächtig ein Dichter zu wirken vermag, erfasst er nur seine Aufgabe. Dienstgedanke und Verlangen nach Selbstbestätigung ergänzen einander.

Schon im ersten Tübinger Jahr spricht er von der *heilige(n) Bahn* des Dichtertums¹¹⁹, *Ruhe* beglücke ihn nicht, ihn *reizt der Lorbeer*¹²⁰. Ein Teil der Gedichte von 1789 steht noch unter dem Eindruck der Tradition des christlichen Weltbildes und der Verehrung der Helden der Vorzeit. Doch schwindet diese Schwabenbegeisterung 1790. Mit ihr schwindet auch ein Teil der Wirkung Schubarts; ein anderer Teil aber, der auf den Freiheitsenthusiasten geht, wird von Hölderlin in diesen Tagen in verschärfter Form aufgegriffen. Im Gedicht *Die Weisheit des Traurers* spricht er von *Tyrannenfeste(n), wo sich der Höflinge / Entmanntes Heer zu Trug begeistert*, und er kündigt an : *Es naht der Rache Tag.*¹²¹ In den folgenden Jahren wird der bloße, unbestimmte Drang nach Freiheit gegen die Trias der Ideale der Französischen Revolution ausgetauscht; zugleich orientiert Hölderlin sich in seinen Gedichten nach Form und Gehalt stärker an Schillers Vorbild : Die Tübinger Hymnen entstehen, die erste Stufe auf dem Weg zu Eigenem.

Auf den ersten Blick erscheinen diese Hymnen als ein einziger triumphierender Jubel, geschrieben aus dem Staunen über die Machtfülle des schöpferischen Menschen heraus. Doch verdeckt dieser Jubelton nur den von Hölderlin tief gefühlten Zwiespalt zwischen der bedrückenden Wirklichkeit und dem Ideal, zwischen der erlittenen Gegenwart und der als neuer Dimension sich auftuenden idealen Zukunft. Die Hymnen erweisen sich als eine schwer erkämpfte Konzentration auf das Helle und - wenn man so will - als ein willkommener Fluchtpunkt, denn der Weg bis zum Aushalten, Aufarbeiten und Überwinden der Widrigkeiten, der Weg nach Frankfurt also, ist noch weit. Das "Helle" dieser Hymnen mag zwar eine ideale Einheit sein, aber diese ist ihres gänzlich unbestimmten Charakters wegen noch undifferenziert, ganz anders als die Einheit, die Hölderlin späterhin erreichen wird, die von grundlegend entwickelterer Struktur sein wird.

Hölderlins Welt ist zusammengesetzt aus den Idealen seiner Vorbilder. Es ist eine bunte Mischung von Theoremen, die er verarbeitet. Den Grundgedanken des harmonisch-geordneten Weltalls übernimmt er von Leibniz und dessen Idee einer "prästabilierten Harmonie". Über diesen Harmoniegedanken erhält die Welt den Charakter unbedingter Einheit (die hier, wie erwähnt, noch gänzlich undifferenziert gedacht wird). Überall herrscht bei Hölderlin der Blick auf das Ganze, das durchdrungen wird von den Idealen der Liebe und Freundschaft, der Freiheit und der Schönheit als dessen Strukturmomenten. Diese haben ihren Ursprung zum Teil in den Werken Schillers und Platos, zum Teil aber auch in den Parolen der Französischen Revolution. Diese Ideale sind Hölderlin keine wirklichkeitsfernen Vorstellungen, sondern objektive Realitäten (hierin ist er ganz Schüler Platos), aus deren Anwesend-Sein er die Notwendigkeit seines Dienstes an ihnen erfährt, eine Notwendigkeit, die, wie gesehen, ihm Selbstgewissheit verleiht; und umgekehrt verbürgt diese Selbstgewissheit wiederum die Realität der besungenen Mächte, denn für Hölderlin gilt : Wie sollte jemand mich

meiner Wirklichkeit versichern, der nicht selbst wirklich ist ?¹²² Das Ich begreift sich als integrierten und integrierenden Teil des Kosmos, da es einerseits teilhat und andererseits durch den Dienst am Ganzen diesem sein Selbstverständnis spiegelt, indem es das diesem Kosmos Sinn gebende Gesetz der Harmonie besingt (ohne dieses Verhältnis erkenntnistheoretisch abgesichert zu haben). Hölderlin glaubt für einen Moment, seine Berufung, seinen Beruf gefunden zu haben.

Sein in Tübingen intensiviertes Studium der Griechen trägt Früchte. *Urania*, die Göttin der Harmonie, die für Hölderlin Schönheit und Wahrheit in sich vereinigt und die man nicht denken, nur schauen kann (eine Vorstellung, die sich in der Jenaer Zeit in das Wissen um die Unerkennbarkeit des absoluten *Seyns* verwandeln wird), sie weist über die Leibnizsche Philosophie zurück in die Antike : In der griechischen Mythologie heißt sie Aphrodite, und aus ihrer Verbindung mit Ares geht Eros, der Gott des liebenden Strebens, hervor. Diese *Liebe* erscheint Hölderlin als ein wichtiger Wesenszug des griechischen Geistes (*Du gründest auf Liebe dein Reich*, sagt er zum Genius Griechenlands¹²³); sie umfasst mehr als die christliche Liebe der Menschen untereinander und zu Gott, sie meint das Verbunden- und Aufeinanderangewiesensein aller Teile der Welt.¹²⁴

Neben der Liebe wirkt bei den Griechen das Schöne einheitsstiftend. Sowohl in dessen Bereich, der Kunst, sind die Griechen vorbildhaft (*Das Vaterland der schönen Künste ist unstrittig Griechenland*¹²⁵) als auch überhaupt im Leben : Die Griechen sind in den Augen Hölderlins das heiterste, freieste und darum menschlichste Volk. Doch ist *Attika, die Heldin*, (...) *gefallen*¹²⁶, und es bleibt in trostloser Gegenwart nur der elegisch-trauervolle Blick zurück.

Es ist nicht Aufgabe dieser Arbeit, Hölderlins Tübinger Hymnen zu analysieren. Ein Überblick muss genügen, das Gesagte zu belegen. 1791 werden die ersten Dichtungen Hölderlins in Stäudlins "Musenalmanach" veröffentlicht, so auch die für die Tübinger Zeit zentrale Hymne *An die Göttin der Harmonie*¹²⁷. *Urania* ist die *Königin der Welt*, der Mensch *der Göttin Sohn*. Ihre Welt ist seiner Seele Spiegel, ihm erwächst die Aufgabe, ihr zu dienen :

*Herrlicher mein Bild in dir zu finden
Haucht ich Kräfte dir und Kühnheit ein,
Meines Reichs Gesetze zu ergründen,
Schöpfer meiner Schöpfungen zu sein.*

Wie dieses Wechselverhältnis praktisch zu bewältigen ist, welche Voraussetzungen und welche Konsequenzen es impliziert, wird hier noch nicht thematisiert. Das bleibt der weiteren Entwicklung vorbehalten, und so werden wir diesen Überlegungen später in modifizierter Form wieder begegnen, wenn es heißen wird, dass die Götter der Menschen bedürfen, um sich fühlen zu können. Dieser Anspruch, Diener und Künder des Göttlichen und Ganzen zu sein, wird Hölderlin so lange gefangen halten, bis er an der Ausschließlichkeit, mit der er diesen Gedanken aufnimmt, zerbrechen wird.

Sechs weitere, zwischen Herbst 1791 und Frühjahr 1792 geschriebenen Hymnen (an die Menschheit, die Schönheit, die Freiheit, die Freundschaft, die Liebe und an den Genius der Jugend), ebenfalls durch Stäudlin veröffentlicht¹²⁸, variieren das Thema nur wenig : *Urania thront über Orionen*¹²⁹, die Natur (hier nur als Beiwerk der Idee gesehen) spiegelt sie wider. Der Dichter preist sie und die Ideale, die die kommende Vereinigung der Menschen herbeiführen (eine Briefstelle der Zeit sagt, *dass Lieb und Freundschaft die Fittiche sind, auf denen wir jedes Ziel erschwingen*¹³⁰).

Neu an diesen Hymnen ist Hölderlins Aufruf zur Tat, in dem sich der Einfluss der Revolu-

tion zeigt. Hölderlin spricht sich für den gerechten Kampf und den gerechten Krieg aus, in dem *der gute Bürger wenig oder gar nichts verloren und viel, viel gewonnen hat*¹³¹. Der Aufruf zur Tat (*die stolzen Wüstlinge zu mahnen / Bricht jede Kraft von Bann und Kette los*¹³²) und der Preis der Liebe sind Hölderlins Formen seiner revolutionären Aktivität¹³³.

Allein - die deutsche Wirklichkeit ist so nicht zu ändern; es fehlt der fruchtbare Boden für die Aufnahme dieser Botschaft. So schwankt denn auch Hölderlins Hoffnung zwischen der Erwartung sofortiger Verwirklichung seiner Vorstellungen und dem Wissen um *der Freiheit heilig Ziel (...) dort in wolkenloser Ferne*¹³⁴. Der *Enkel Heer* erst werde ernten, so bescheidet Hölderlin sich schließlich, was die jetzige Generation begonnen¹³⁵. *Das Geschlecht der kommenden Jahrhunderte* ist es, auf das Hölderlin in einem der letzten Briefe der Tübinger Zeit im Stile eines Marquis Posa vertraut¹³⁶. Ihm aber, dem Sänger, obliegt es, *dass ich in unserem Jahrhundert die Keime wecke, die in einem künftigen reifen werden (...) Wir leben in einer Zeitperiode, wo alles hinarbeitet auf bessere Tage*. Bildung des Menschengeschlechtes ist sein Ziel : der Weg zu Schillers ästhetischer Erziehung durch die Schönheit zur Freiheit liegt nah.

Hölderlin ist aber mit sich und seinem Werk noch nicht zufrieden; in dem Brief, der auf den letztzitierten folgt, spricht er bereits wieder davon, wie *bitter unzufrieden* er mit sich selbst sei. Der optimistische Jubelton der Hymnen ist verstummt, eine "elegische Wende" tritt ein¹³⁷. Es ist die Frage, ob diese Wende reale, zeitbedingte Ursachen hat¹³⁸ - etwa die in zwischen in Paris errichtete Diktatur der Jakobiner und im Zusammenhang damit der Untergang der Girondisten, denen Hölderlins Sympathie gegolten hat; oder ist es die Einsicht, seine Vorstellungen in Deutschland nicht verwirklichen zu können ? In jedem Fall sieht er sich in seiner bisherigen schriftstellerischen Arbeit nicht bestätigt, und das bedeutet : in der Wirkung seiner Hymnen. Die zu geringe Auflage des Stäudlinschen Musenalmanachs und das geringe Verständnis, auf das die Hymnen bei den Lesern ihrer "Eintönigkeit" wegen stießen¹³⁹, lassen den Plan eines Romans in ihm reifen : *Ich fand bald, dass meine Hymnen mir doch selten in dem Geschlechte, wo doch die Herzen schöner sind, ein Herz gewinnen werden, und dies bestärkte mich in meinem Entwurfe eines griechischen Romans.*¹⁴⁰ Der *Hyperion* wirft seine Schatten voraus.

4.3.1. Exemplarische Textinterpretation : Tübinger Hymnen (2014)

Methodische Vorbemerkung : Um die einzelnen Entwicklungsschritte nachvollziehbar zu machen, sie sozusagen zu illustrieren, sollen als beispielhaft ausgewählte Texte intensiver untersucht werden, und "untersucht" meint in diesem Zusammenhang nicht "mit dem Anspruch auf sog. Wissenschaftlichkeit", sondern der Begriff sei zu verstehen im ursprünglichen Sinne von "Interpretation", von "Auslegung" also. Im Unterschied zum Anspruch der sog. "Wissenschaftlichkeit", die im allgemeinen Verständnis auf "Objektivität" geht (was immer das heißen mag angesichts der Perspektiv-Gebundenheit jeder Auseinandersetzung mit "Realität")¹⁴¹, rekuriert der Begriff der "Auslegung" auf ihren essayistischen Charakter. Es wird nachdrücklich auf die unter 1.2. angeführten methodischen Hinweise verwiesen.¹⁴²

Will man die Grundtendenz der *Tübinger Hymnen* exemplarisch erfassen, bietet sich jenes Thema an, das Hölderlin in dieser Zeit zweimal bearbeitet hat : das der *Freiheit*. Gerade an diesem Thema (das eine Grund-Forderung der Französischen Revolution anspricht) lässt sich auch eine Entwicklung der Hymnen feststellen : von der "harmonisch-optimistischen Geschichtssicht", aus der die revolutionären Vorgänge als "ganz selbstverständlich

konstitutiver Bestandteil" des allgemeinen Werdens wahrgenommen werden, zu der Einsicht der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung als "komplexes, ja problematisches Geschehen", in dem sich eine bessere Zukunft nur "aus einem chaotischen Prozeß heraus" entwickeln könne¹⁴³.

In der früheren Fassung der *Hymne an die Freiheit* (die - folgt man einer Datierung des Freundes Neuffer - bereits im Jahre 1790 geschrieben worden ist) findet sich erstmals im Hölderlinschen Denken die grundlegende gedankliche Struktur der kommenden Jahre : die dreischrittige, triadische. Strukturen unserer Wahr-Nehmung sind - das sollte immer wieder ins Bewusstsein gerufen werden - Setzungen aus derjenigen Welt-Ansicht heraus, die jeder Einzelne von uns für sich als die adäquate poniert, also fest-stellt oder fest-setzt. Andere setzen davon abweichende Strukturen aus ihrer jeweiligen Perspektive heraus, ohne dass irgendjemand in der Lage dazu wäre, über deren jeweilige Richtigkeit oder Falschheit ein sicheres Urteil zu fällen. Wer diese Un-Sicherheit bedauert, sollte sich die Chancen bewusst machen, die sich aus dieser Einsicht für die friedliche Koexistenz verschiedener Ansichten ergeben.¹⁴⁴

Eine Koexistenz verschiedener Ansichten eröffnet den Diskurs über deren unterschiedliche Be-Gründungen. Naheliegend - wenn auch darum noch lange nicht überzeugend - für eine triadische Denkstruktur wäre der Verweis auf die Beschaffenheit unseres Bewusstseins, und tatsächlich gibt es die Behauptung von der "triadischen Struktur unseres Geistes"¹⁴⁵. Naheliegend ist auch der vergleichende Rückgriff auf strukturäquivalente Muster aus unserer täglichen Erfahrung. Ein solches Muster ist das christlich geprägte Schema vom Paradies, der Vertreibung aus demselben und der Rückkehr in ein paradiesgleiches oder -ähnliches Gebilde. Wenn man sich in diesem Zusammenhang daran erinnert, dass Hölderlin und seine Freunde Studenten eines theologischen Stiftes sind, so liegt diese gedankliche Anleihe wirklich nahe. Die chiliastische Losung *Reich Gottes* auf der Basis pietistischen Denkens verstärkt diese Vermutung.¹⁴⁶

Hinzu kommt die Verehrung der Stifter für Jean-Jacques Rousseau (vgl. S. 15 dieser Arbeit); seiner *Hymne an die Menschheit* hat Hölderlin ein Rousseau-Zitat aus dem "Contrat social" als Motto vorangestellt¹⁴⁷. Die Dreischrittigkeit in Rousseaus politischem Denken ergibt sich aus der Annahme zunächst eines Naturzustandes (Schritt 1), in dem der Mensch von Natur aus gut, aber unreflektiert ist, weiterhin aus der Annahme eines Verlustes dieser natürlichen Bonté aufgrund von Problemen, die eine verstandesorientierte Reflexion (via Ratio) erfordern, so dass aus der natürlichen Selbstliebe des Menschen (amour de soi) eine künstliche, gesellschaftsgeprägte Selbstssucht (amour propre) wird (Schritt 2), und schließlich aus der Hoffnung auf eine dritte Stufe der Entwicklung, in der der Mensch seine Vernunft (Intellectus) einsetzt, um seine Selbstssucht wieder aufzugeben und in einen Gesellschaftsvertrag einzuwilligen, in welchem die Beteiligten einen Gemeinwillen (volonté générale) suchen, der von allen gutgeheißen wird. Es handelt sich also um ein Märchen, wenn in der Literatur behauptet wird, Rousseau habe dem Menschen empfohlen, zur Natur zurückzukehren. Diese ihm und seinem Denken immer wieder zugeschriebene Forderung findet sich an keiner Stelle seines Werkes. Stattdessen geht es um ein progressives Auf-Suchen eines paradies-ähnlichen Zustandes, wobei Stufe 3 sich von Stufe 1 qualitativ durch das Merkmal der Bewusstheit unterscheidet.¹⁴⁸

Diese dreistufige Entwicklung zeigt sich also bei Hölderlin erstmals in der frühen *Hymne an die Freiheit*¹⁴⁹ : einer Zeit der arkadischen *Unschuld* folgt die des *Übermutes*, in der *des Gesetzes Rute* herrscht, bevor auf einer dritten Stufe *der Liebe Band* den *langen Zwist* schlichtet; ein *freies kommendes Jahrhundert* bricht an. Einem ursprünglich offensichtlich

lebenswerten Zustand folgt die Vertreibung aus ihm; die Hoffnung ruht auf einem dritten Zustand, den die Liebe herbeiführt. Auf der Stufe 1 *Wußte Tugend nicht, wie schön sie war* (vgl. Rousseaus unbewusste Bonté), degeneriert auf der Stufe 2 zum *blinde(n) Sklave(n)*, der - nach Rousseau - von der Selbstsucht geblendet ist, die in einen gesellschaftlichen *Zwist* mündet, dem auf einer 3. Stufe die *freie Seele* folgt.

Schauen wir uns nun aber dieses Folgen an, so sehen wir Hölderlin zu diesem frühen Zeitpunkt seines literarischen Arbeitens noch nicht auf der gedanklichen Höhe Rousseaus. Zwar ist die Seele *frei*, aber sie hat sich nicht selbst befreit, sondern sie wird *erzogen* und *geführt* : *Von der Muse zarter Hand erzogen / Schmiegt sie kühn an Göttlichkeit sich an; / Götter führt in brüderlicher Hülle / Ihr die zauberische Muse zu*. Es bedarf also eines Mittlers, hier der *Muse*, um die *neue Schöpfungsstunde* beginnen zu lassen; die "göttliche Stimme" der Vernunft (siehe Rousseau) ist also noch nicht selbsttätig. Hölderlin zeigt sich hier (noch) den aus seinen religiösen Bindungen folgenden Herrschafts-Vorstellungen seiner Jugend verpflichtet.

Dies zeigt sich auch in der an Schiller erinnernden Verszeile *Millionen knüpft der Liebe Band* : Was unter dieser *Liebe* zu verstehen ist, welchen selbsttätigen Anteil das Ich an ihrem Tun hat, wird nicht thematisiert; lediglich ihr Tun, nicht das ich-eigene, wird (im *Lied der Liebe, Erste Fassung*) beschrieben : *Liebe trümmert Felsen nieder, / Zaubert Paradiese hin, / Schaffet Erd und Himmel wieder / Göttlich, wie im Anbeginn.*¹⁵⁰ Es geht also auch hier um eine Rückkehr zu paradiesischen Verhältnissen, und diese Rückkehr beruht auf einem *Zauber*.

Die Rolle des Dichters aber ist eine aktive; er sieht sich als Adler (*Aar im grauen Felsenhänge*), der mit *majestätischem Gesange* den *Übermut*, der *mit des Geiers Blick* den gegenwärtigen defizitären Gesellschaftszustand verantwortet, in seine Schranken verweist. Der Adler, uns aus dem Sturm und Drang als Symbolfigur des Widerstandes bekannt als König der Lüfte, steht gegen den Geier, der als Aasfresser dem Verkommenen und Verfallenen zugeordnet ist. Der Dichter mit seinem *glühenden Entschluß* (auch der Terminus "glühend" verweist auf das prometheische "heilig glühend Herz" des Stürmers und Drängers) genießt seine Aufgabe (*Süßer, unaussprechlicher Genuß !*), was für einen offensichtlich fraglosen Optimismus hinsichtlich der Umsetzung der im Gedicht aufgezeigten Entwicklung spricht.

Dieser Optimismus scheint im zweiten Gedicht gleichen Titels, 1792 entstanden, nicht mehr vorhanden zu sein. Prignitz (siehe Anmerkung 143) vermutet als Grund eine veränderte Wahrnehmung der Verhältnisse im Stift oder eine wachsende Enttäuschung über die Revolution in Paris (wobei anzumerken ist, dass die Verfolgung der Girondisten, denen Hölderlin nahestand, erst 1793 erfolgte). Zwar zeigt sich auch in diesem Gedicht die Freiheit als *Königin froh und wild*¹⁵¹, zwar ist auch hier ihr Programm versöhnlich und eröffnet Blicke in eine nicht entfremdete Zukunft (*Mein Gesetz, es tötet zartes Leben, / kühnen Mut und bunte Freude nicht*), zwar *Winkt auch mir* (dem Dichter) *der Freiheit heilig Ziel*, doch wird der optimistische Anspruch auf eine baldige Umsetzung des Programms reduziert und erscheint nunmehr *dort in wolkenloser Ferne*.

Was ist der Grund ? Nun, an der außer-menschlichen Welt kann es nicht liegen : *Treu der Liebe seligen Gesetzen, / lebt die Welt ihr heilig Leben frei*. Man nehme sich einmal die Zeit, um die Adjektive der Zitate intensiver zu betrachten : *selig* und *heilig* und *frei*, dazu *zart* und *kühn* und *bunt* : Auch wenn die Begriffe "Liebe" und "Freiheit" erstaunlich "eintönig", wie Schubart kritisiert hatte (vgl. Anmerkung 139), und zu undifferenziert auf den Leser kommen, so ist doch klar, dass deren hier angesprochenen *Gesetze* jeglicher "Positivität" im negativen Sinne (wie Hegel sie ihres Charakters des bloßen Gesetzt-Seins wegen in seiner Berner Zeit brandmarken wird) entbehren und das Bild der *Liebe* eine zwar noch nicht begriffene, aber doch geahnte Form der mit-menschlichen Beziehungen meint, bei

der die Glieder der Gemeinschaft sich wechselseitig fordern und fördern. Erst in ihrer Frankfurter Zeit werden Hölderlin und Hegel in der Lage sein, dieses differenzierte Menschenbild zu entwickeln und als Ideal einzufordern.

Einstweilen stellt Hölderlin betroffen fest, dass die Welt zwar *treu* und *frei* ist, wohingegen *Einer, einer nur ist abgefallen*, und das ist der Mensch, der die Fähigkeit besäße, in den Prozess der Freiheit einzustimmen, der diese aber nicht nutzt : *Stark genug, die schönste Bahn zu wallen, / Kriecht der Mensch am trägen Joche nach*. In ein "Joch" spannt man Ochsen ein, um sie als Nutztiere zu gebrauchen; das Bild zeigt den defizienten Modus des gegenwärtigen Menschen, und es zeigt über das Attribut "träge", dass der Mensch sich diese Mißachtung und Mißhandlung gefallen lässt und nicht aufbegehrt. "Faulheit" und "Feigheit" sind nach Kant die Ursache für die selbstverschuldete Unmündigkeit des Menschen, und die Aufklärer wissen, dass sie auch zu Fußangeln des fürstlichen Despotismus werden.

Der Dichter gibt eine Bestands-Aufnahme der Miss-Stände seiner Zeit und er verzichtet darauf, einem Automatismus der Besserung das Wort zu reden. Aber er hat *der Hoffnung Kelch genossen*, und so bleibt er bei seinem Grundsatz-Programm : *Morgen steht's in neuer Blüte da; / Aus Zerstörung wird der Lenz geboren, Aus den Fluten steigt Urania*. Aller gegenwärtigen Zerstörung zum Trotz : Trägerin der Hoffnung bleibt (noch) die Göttin.

4.4. Hegel in Tübingen

Das Bild des jungen Hegel, das uns aus der Tübinger Zeit überliefert ist, lässt zunächst auf keinerlei Veränderung der Stuttgarter Zeit gegenüber schließen. Nach wie vor ist bei ihm kaum eine Spur zu finden von den Sturm-und-Drang-Jahren eines Genius; er ist gekennzeichnet durch eine "etwas grämliche Außenseite"¹⁵². Eine von einem Freund angefertigte Karikatur zeigt ihn als alten Mann mit Krücken und gesenktem Haupt : "Gott stehe dem alten Mann bei" steht darunter geschrieben.¹⁵³ Von Hölderlin hingegen wird überliefert : "Wenn er vor Tische auf und ab gegangen, sei es gewesen, als schritte Apollo durch den Saal"¹⁵⁴. Die Kameraden können an Hegel "nichts besonders Geistreiches"¹⁵⁵ finden; dafür ist er ein gern gesehener Zechgenosse in den Tübinger 'Gogenwirtschäftle', und man ruft ihm gar zu : "O, Hegel, du saufst dir gewiß no dei bißle Verstand vollends ab"¹⁵⁶. Man fühlt sich an das platte Behagen der Studenten in Auerbachs Keller erinnert.

Aber der Schein trügt. Hegel weiß sich - wie seine Freunde - für die Revolution und ihre Ideale zu begeistern; ihm wird nachgesagt, ein engagierter Redner der Freiheit und Gleichheit zu sein, und Schwab berichtet gar, dass Hegel für einen derben Jakobiner gilt¹⁵⁷. Der Ortswechsel von Stuttgart nach Tübingen führt also zumindest einen Stimmungswechsel mit sich; seine Methode aber ist - auch in der allgemeinen Begeisterung in Tübingen - die gleiche geblieben, denn er ist immer noch der Empiriker, der sorgfältige Sammler. Dem Enthusiasmus seiner Freunde gegenüber folgt er dem ihm eigenen Bedürfnis, sich zu allererst Klarheit über das zu verschaffen, was ihn (an politischen und sozioökonomischen Verhältnissen) umgibt und was doch so wenig mit den als Ideal gesehenen Verhältnissen in Frankreich übereinstimmt.

Mit seinen Untersuchungen setzt er dort an, wo er - studienbedingt - zu Hause ist : bei Fragen der Religion. Aus der Tübinger Zeit sind uns ein Fragment und kleinere Entwürfe erhalten.¹⁵⁸ Dass es Hegel bei dieser Thematik nicht primär um theologische Fragen, sondern um die Frage nach dem rechten Verhältnis der einzelnen Glieder zum Ganzen einer Gemeinschaft (nach dem Vorbild der Polis) geht, ist bei Hegels Nähe zu griechischem Denken klar. Aber gerade in diesem Zusammenhang ist es nach Hegel wichtig, die Rolle zu untersuchen, die die Religion zu spielen in der Lage ist : Kann sie das gemeinschaftliche Leben stützen, oder stört sie es ?

Die uns erhaltenen Texte dieser Zeit (sie sind erst 1907 von Nohl herausgegeben worden und wurden lange Zeit in der Forschung nicht oder kaum beachtet) tragen einen vom Herausgeber formulierten Titel, der zeigt, dass es sich zunächst einmal um Fragen der Religion handelt : *Fragmente über Volksreligion und Christentum*. Und diese beginnen sogleich mit einer grundlegenden Feststellung : *Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten unseres Lebens*¹⁵⁹. In einem ersten Schritt der Differenzierung stellt Hegel *objektive Religion* und *subjektive Religion* einander gegenüber. Die *objektive* mit ihren Kräften des Verstandes (vgl. hierzu die Stufe der Ratio bei Rousseau) und des Gedächtnisses ist diejenige, die in den Schulen gelehrt (!) wird (Hegel : *totes Kapital*)¹⁶⁰, während die *subjektive*, die auf das Herz und die Phantasie geht, sich in Empfindungen und Handlungen äußert. Die *objektive Religion* setzt Hegel der (Schul-)Theologie gleich, die für Hegel *nicht mehr Religion*¹⁶¹ ist. Wahre Religion ist nach Hegel nämlich nicht *bloße Wissenschaft von Gott*¹⁶², sondern sie geht das Herz etwas an : *das heilige, das zarte Gewebe der menschlichen Empfindung*¹⁶³. Man beachte hier den Hinweis auf das *Gewebe*, das das Bild vielfältiger Verflechtungen und Verbindungen meint (im Unterschied zum linear ausgerichteten und damit eindimensionalen, starren, einseitigen Denken), und man beachte zudem die Hinzufügung *zart*, die auf die Fragilität und Gefährdung dieses Gebildes hinweist.

Hegel wendet sich also gegen die *objektive Religion* als eine bloß verstandesmäßig gesteuerte Analyse; die Aufklärung durch den Verstand, die bloße Ratio, kann uns zwar klüger machen - wie jedes bloß angelernte Wissen-, doch kann sie uns nicht im ethischen Sinne besser machen; dies aber wäre Aufgabe der Religion. Nach Hegel ist die Natur des Menschen *mit den Ideen der Vernunft gleichsam nur geschwängert*, so dass es der Religion bedürfe, die der Moralität und ihren Beweggründen *einen neuen erhabeneren Schwung* verleihe.¹⁶⁴ Das zu befördern, sei Aufgabe der Praxis initiierten Empfindung, während der Verstand - so hatten wir bei Rousseau gesehen - ein Vertrauter, ja ein Diener der Selbstsucht sei. Hegel verweist in diesem Zusammenhang auf das Beispiel der Kinder, denen man (um sie auf die bürgerliche Gesellschaft hin abzurichten - die eben eine vertragsgesteuerte Gesellschaft und keine Gemeinschaft ist und die daher an Fragen des Nutzens und nicht an Fragen der Moral ausgerichtet ist) *den theologischen Sauerteig mit dem Katechismus eingepriegelt hat*¹⁶⁵.

Den Unterschied, um den es ihm geht, verdeutlicht Hegel an den Beispielen des *jugendlichen* und des *alternden Genius*, die hier der bildhaften Sprache wegen ausführlicher zitiert werden sollen : *Jener fühlt sich und jauchzt in seiner Kraft, fliegt mit Heißhunger auf etwas Neues, interessiert sich aufs lebhafteste dafür, verläßt es aber vielleicht wieder und ergreift was anderes, nie aber kann dies etwas sein, das seinem stolzen und freien Nacken Fesseln auflegen wollte; der alternde Genius zeichnet sich vorzüglich durch feste Anhänglichkeit an das Hergebrachte in jeder Rücksicht aus, (...) läßt sich stoßen und rütteln, wie sein Herrscher es will, genießt aber nur mit halbem Bewußtsein, nicht frei, nicht offen, mit heiterer, schöner Freude, die andere zur Sympathie einlädt*¹⁶⁶. Es geht in Hegels Zielsetzung also offensichtlich um "Freiheit" und "Offenheit", um "Beweglichkeit" und "Lebendigkeit" (man erinnere den Begriff des "zarten Gewebes") - aus diesen Bausteinen wird sich das Gespräch zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt zusammensetzen. Dass es sich um Bausteine an einem politischen Gebilde handelt, zeigen die Hinweise auf den *Herrscher* und auf den *stolzen und freien Nacken*, der zu Hegels (wenn auch sehr idealisiertem) Griechen-Bild passt. Und diesem Bild einer idealen politischen Gemeinschaft entspricht das Bild einer Religion, die diese zu befördern weiß (zumindest bei denjenigen, denen die philosophische Durchdringung der Probleme nicht leichtfällt), und diese Religion, die der Entwicklung eines nicht entfremdeten, lebendigen, beweglichen Volkes förderlich ist, ist für Hegel die *Volksreligion*. In dieser Aufgabe findet sie ihre Berechtigung.

Hegel setzt eine zweite Unterscheidung hinzu, die von *öffentlicher* und *privater Religion* : *Die Moralität einzelner Menschen zu bilden, ist Sache einer Privatreligion, der Eltern, eigener Anstrengung und der Umstände*¹⁶⁷; der *öffentlichen* gehe es um *Erhebung, Veredlung des Geistes einer Nation*, und ihre Methode erinnert an die der *subjektiven Religion*. Sie soll einer *Vernunftreligion* Vorschub leisten, *die Gott im Geist und in der Wahrheit anbetet und den Dienst nur in die Tugend setzt*¹⁶⁸. Im Gedanken dieser Vernunftreligion zeigt sich die letztliche Ausrichtung am Ideal des Kantschen Sittengesetzes (bei aller Kritik Hegels an dessen Rigorosität, welche Kritik er mit Schiller teilt); Kants philosophische Aufstellung und Begründung ist jedoch nach Hegel im Hinblick auf das gegenwärtige Geschlecht zu hoch gesteckt, und aus diesem Grund habe die auf einer vergleichsweise niedrigeren Stufe stehende *Volksreligion* mit ihrer Verfeinerung der Sinnlichkeit und ihrer Legalität¹⁶⁹ einen Wert für sich (hierin unterscheidet sich Hegel vom Anspruch Kants).¹⁷⁰

Diese *Volksreligion* werde getragen von der *Liebe* (man vergleiche Hölderlins Ausrichtung am Liebes-Begriff zur gleichen Zeit), die ein *Grundprinzip des empirischen Charakters* des Menschen darstelle¹⁷¹. Die Liebe solle aus dem Grund gefördert werden, dass sie *etwas Analoges mit der Vernunft hat* : sie finde im anderen Menschen sich selber (diesen Gedanken wird Hegel im *Satz des Selbstbewußtseins* innerhalb seiner *Phänomenologie des Geistes* aufgreifen, der da lautet : *Das Selbstbewußtsein ist an und für sich, indem und dadurch, daß es für ein anderes an und für sich ist.*¹⁷²).

Hegel beschäftigt sich in Tübingen also mit dem Nahziel einer Volksreligion. Auf die Frage nach ihrer Ausrichtung betont er, daß ihre Lehren *auf der allgemeinen Vernunft gegründet* sein, dass sie durch letztere *autorisiert*, zugleich aber auch *einfach* und *menschlich* sein müssten¹⁷³ : "einfach" seien sie als Wahrheiten der Vernunft, die keines mühsamen Beweises bedürften; "menschlich" seien sie, wenn sie *der Stufe von Moralität angemessen sind, auf der ein Volk steht*. Dem werde das dogmatische Christentum seiner Zeit, das nach Hegels Auffassung eine unheilvolle Verbindung mit dem Despotismus eingegangen ist, nicht gerecht.

Hegel sieht - hier in seiner Tübinger Zeit - das Christentum rein von seiner negativen Seite : Es hat *viele Märtyrer - Helden im Dulden, aber nicht Helden im Handeln hervorgebracht*¹⁷⁴, den vom Despotismus beherrschten, schwachen, verkümmerten Menschentypus der Zeit, der *des törichtesten Aberglaubens, der größten hierarchischen und politischen Sklaverei fähig gewesen* sei¹⁷⁵. Diesem Christentum stellt Hegel die subjektiv empfundene Religion der freien griechischen Polis gegenüber; Griechenland ist ihm in dieser Hinsicht Vorbild wie seinem Freunde Hölderlin, nur dass Hegel sich nicht wie dieser trauernd zurückwendet zu einem vergangenen Ideal, sondern dass er analog zum Vergangenen ein Neues schaffen will, eine *Volks-gemeinschaft*, die - attischen Verhältnissen entsprechend - durch eine den ganzen Menschen ansprechende Religion verbunden ist. Bei Hegel wie bei Hölderlin stehen Liebe, Schönheit und Lebendigkeit der griechischen Lebenskunst dem Toten, Erstarrten des christlich geprägten *Buchstabenmenschen* gegenüber¹⁷⁶. Und - wenn man aus Hegels Denken eine Struktur herauslesen möchte, so findet man (ohne dass es explizit gesagt wird) auch bei ihm den geschichtlichen Dreitakt von einstigem Ideal (hier repräsentiert durch den griechischen Menschen), vom Leiden an der Gegenwart (wegen der erstarrten Formen der Positivität in Religion und Politik) und schließlich vom Aufzeigen der Bedingungen, unter denen die zukünftige Religion (und in eins damit die zukünftige Politik), repräsentiert vom Volksgeist, wird erblühen können. Das Resultat seiner Tübinger Untersuchungen fasst Hegel in den Satz zusammen : *Volksreligion, die große Gesinnungen erzeugt und nährt, geht Hand in Hand mit der Freiheit.*¹⁷⁷

4.5. Gemeinsames. *Hen kai pan* und *Reich Gottes*

Die Untersuchung ist am Ende der turbulenten Tübinger Jahre angelangt. Da diese Ausgangspunkt sind für alles weitere Schaffen der Freunde, war es nötig, auch den biographischen Hintergrund stärker zu beleuchten: Die Zeitstimmung, die Bereitschaft zum Kampf gegen alles Überlieferte, Starre, Einseitige und durch seine Einseitigkeit Unterdrückende sollten klar herausgestellt werden. Ausgeklammert aus der Erörterung wurden bisher die Losungen der Freunde: "Reich Gottes" und "Hen kai pan". Auf sie soll nun abschließend eingegangen werden.

Im Herbst 1793 trennen die Freunde sich mit eben jener Losung "Reich Gottes": *Ich bin gewiß, daß du indessen zuweilen meiner gedachtest, seit wir mit der Losung "Reich Gottes" voneinander schieden*, schreibt Hölderlin am 10. Juli 1794 an Hegel¹⁷⁸. Und unter Hölderlins Eintrag in Hegels Stammbuch findet sich die Formel *Hen kai pan* - das meint *Eins und Alles* und ist (wie später noch zu zeigen sein wird) in dieser Form oder in wichtigen Varianten auf das philosophische Werk Heraklits (des Dunklen) von Ephesos zurückzuführen.

Zu diesem Zeitpunkt unserer Überlegungen ist ein anderer Hinweis sinngebend: Es ist überliefert (179), dass zur Lieblingslektüre der Stiftler Jacobis Spinoza-Büchlein, das im Jahre 1785 erschienene Buch "Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn", gehörte. Dieses Buch ist das Resultat einer Reise Jacobis im Sommer 1780, auf der er Lessing besucht. Bei der Gelegenheit eines Gespräches über Goethes "Prometheus" sagt Lessing: "Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. 'Hen kai pan'! Ich weiß nichts anders." Und auf die Frage Jacobis, ob er denn mit Spinoza einverstanden sei: "Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen andern."¹⁸⁰

Diese Bemerkung entfacht eine rege literarisch-philosophische Auseinandersetzung weit über Jacobi und Lessing hinaus, auf die an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden kann. Für die Stiftler ist sie in zweifacher Hinsicht wichtig: negativ als Ausdruck des Protestes gegen die herrschende Orthodoxie, positiv als "massiver Anschlag auf den politischen Dualismus von Regent und Regierten"¹⁸¹. Der so rezipierte Spinozismus als ein Pan-Theismus trifft auf die 'Hen kai pan'-Idee Heraklits und tritt in den Gedanken auf in Form religiöser und politischer Emanzipation, denn: gibt es keinen extramundanen, persönlichen Gott mehr, so wird auch die heteronome Bestimmung des Menschen wegfallen. In diesem Verständnis ist der Spinozismus eine Verheißung für eine dem im Kantischen Sinne autonomen Menschen gerechter werdende Zukunft.¹⁸² Mit ihm verbinden sich in der Hoffnung der Stiftler Elemente des Rousseauismus und des Pietismus: Selbstgewissheit, Freiheitsbewusstsein und religiöse Gewissheit sind untrennbar miteinander verbunden. Wo alles eins ist, wo Gott in allem ist, ist die Forderung der *égalité* selbstverständlich und liegt die *fraternité* zum Greifen nahe.

In dieser Hinsicht entsprechen politische und religiöse Emanzipation einander. Es ist erwähnt worden, dass Hegel mit seiner Kritik an der orthodoxen Theologie in eins das despotische, feudale System angreift. Und auch Hölderlin sehnt sich nach freier Menschengemeinschaft, zu der er als Sängler erziehen will. Dieser Gedanke einer Erneuerung findet Ausdruck in der Losung "Reich Gottes". Gewiß können sowohl der schwäbische Pietismus wie auch das Lukas-Evangelium als Quellen dieser Losung angesehen werden, doch ist es wichtig zu betonen, dass bei Hölderlin und Hegel die religiöse Begriffsfüllung sich zur Vorstellung einer innerweltlichen Erneuerung hin verschoben hat. Auch Kant ist als Quelle nicht zu leugnen, auch er erweist sich als "chiliastischer Stichwortgeber"¹⁸³. In seiner 1793 erscheinenden Schrift "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" sagt er:

"Der allmähliche Übergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens ist die Annäherung des Reiches Gottes."¹⁸⁴

Aus welcher Quelle die Stifter die "Reich Gottes"-Idee nun auch entnommen haben : Sie ist ihnen Kampfsymbol gegen die herrschende Orthodoxie und den herrschenden Despotismus. Die Stifter wollen in diesem Kampf das erstarrte Leben auf allen Gebieten, vor allem aber in Kirche, Staat und Sittlichkeit, wieder in Fluss bringen.¹⁸⁵ Dabei geht man unterschiedliche Wege : Schelling, einige Jahre jünger als Hölderlin und Hegel, aber frühreif und doch schon Mitglied der Gemeinschaft, ist zunächst der einzig ernsthafte Revolutionär unter den Freunden, der alles von Grund auf ändern möchte, während es Hegel mehr um die lebendige Durchdringung des Alten geht, um Um-Bildung also und nicht um Um-Sturz. Hölderlin rettet sich aus der trostlosen Wirklichkeit in die Welt seiner Ideale, immer aber unter der Absicht, durch deren Preisung auf die Bildung der Menschen einwirken zu wollen; doch hinsichtlich der Möglichkeit der Durchführung seines Vorhabens schwankt er stets zwischen Hoffnung und Verzweiflung.

Gemeinsames gedankliches Eigentum ist ihnen in der Tübinger Zeit der schon erwähnte Kampf gegen alles Einseitige und in seiner Einseitigkeit Fixierte und damit das *zarte Gewebe* (s.o.) der Vorstellung eines "Eines und Alles" Bedrohende. Der jugendliche Idealismus der Freunde konzentriert sich auf die gedankliche Beseitigung der sie unterdrückenden Gegenwartsverhältnisse. Man will die Vollendung in der Einheit, im "Eins und Alles", ohne zu diesem Zeitpunkt schon zu sehen, dass diese Einheit differenziert betrachtet werden muss, dass zur Vorstellung der Einheit auch die antithetische Struktur gehört, ohne die eine zu bildenden Einheit keine wahre wäre. Das zunächst noch intendierte, rein negative Aufheben-Wollen all dessen, was im Wege steht, resultiert zum einen aus jugendlicher Ungeduld, zum anderen aus dem Vorbild der ebenfalls bloß negierenden Bewegung der Französischen Revolution. Bei diesem Hinweis auf die große Politik darf eines aber nicht übersehen werden : Im Stift sucht man primär das Ideal der *Menschengemeinschaft*; sie steht gedanklich im Mittelpunkt und nicht so sehr - wie auf der großen Bühne der Französischen Revolution - das Menschenrecht des Einzelnen. Der Gedanke an einzelne Rechte impliziert Trennung; im Tübinger Freundeskreis aber erstrebt man die Verbindung und die Vereinigung, für die die persönliche Freiheit des Einzelnen nur Bedingung der Möglichkeit, noch nicht der Zielpunkt ist.

5. Die Zwischenzeit (1794 - 1796)

Im September 1793 werden Hölderlin und Hegel nach abgeschlossenem Studium aus dem Tübinger Stift entlassen. Ihre Wege trennen sich für drei Jahre. Hegel geht als Hauslehrer nach Bern, Hölderlin zunächst - ebenfalls als Hauslehrer - nach Waltershausen, in der Folge dann als Student nach Jena (um Schiller und Fichte nahe zu sein), bevor er 1796 wieder eine Hauslehrer-Stelle, diesmal in Frankfurt am Main, annehmen wird. (Dieser kurze Überblick bestätigt die uns schon bekannte Unruhe Hölderlins, die sich hier im Ortswechsel äußert. Im Gegensatz hierzu bleibt Hegel, seiner ruhigen und sesshaften Natur gemäß, die drei Jahre an einem Ort.)

Inzwischen dreht das Rad der Weltgeschichte sich weiter. Frankreich ist zwar immer noch der Nabel der Welt und hierher sind weiterhin die hoffnungsvollen Blicke all derjenigen gerichtet, die in den Idealen der Revolution die Befreiung von Despotismus und Dogmatismus angekündigt sehen, doch wandelt sich in den neunziger Jahren das Bild der Revolution, und etliche der deutschen Intellektuellen, die zunächst Sympathien für die weltgeschichtliche Bewegung empfunden haben, wenden sich enttäuscht oder auch angeekelt ab : Die Revolutionäre in Paris haben den König hingerichtet und haben sich obendrein gezwungen gesehen,

der Bedrohung durch den äußeren Feind und durch innere Probleme (Hungersnöte, Inflation und royalistisch gesteuerte Bauernaufstände) mit Fanatismus und Härte zu begegnen. Die Schreckensherrschaft der Jakobiner hat begonnen, deren erste Opfer die Girondisten, ihre bisherigen Verbündeten im Kampf gegen herrschaftliche Willkür und Gewalt, sind. Hölderlin schreibt im Oktober 1793 an seinen Freund Neuffer : *Ach ! das Schicksal dieser Männer macht mich oft bitter*, und er meint mit "diesen Männern" keine anderen als eben die Girondisten.¹⁸⁶

Auch wenn das in der Folge ausgebaute Terror-Regime nach Robespierres Vorstellungen als eine Diktatur der Tugend und der Vernunft daherkommt, werden die Menschenrechte, ehedem von den Revolutionären als wesentliches Ziel gesetzt, nunmehr mit Füßen getreten. Das Fallbeil der Guillotine vertritt das "Recht". Ihm fallen bis Juli 1794 allein in Paris 1251 "Verdächtige" zum Opfer. Aber auch der Terror der Jakobiner findet schließlich ein Ende, die Revolution frisst ihre eigenen Kinder, denn auch die führenden Jakobiner müssen ihr Leben lassen : Marat wird von Charlotte Corday ermordet, während Robespierre, der "Unbestechliche", der viele seiner Mitstreiter hat beseitigen lassen (darunter Hébert und Danton), durch die Verschwörung vom 9. Thermidor (= 27.7.1794) selbst gestürzt und hingerichtet wird. Die Revolution ist zunächst einmal gescheitert.

5.1. Hegel in Bern

Anfang Oktober 1793 nimmt Hegel bei dem Berner Patrizier Steiger von Tschugg eine Hauslehrerstelle an. Über seinen Aufenthalt in Bern ist wenig überliefert; bekannt ist, dass ihm in diesem Hause eine große Bibliothek mit wichtigen philosophischen und historisch-politischen Schriften zur Verfügung steht. Hier kann er seiner - uns nun schon hinlänglich bekannten - Lieblingstätigkeit des Sammelns von geistigem Material in ausgedehnter Form nachgehen. Als Früchte dieser Berner Zeit sind uns einige Fragmente Hegels erhalten, die Herman Nohl gesichtet, geordnet und 1907 unter dem Titel "Hegels Theologische Jugendschriften" veröffentlicht hat. Sie sollen nun in wesentlichen Zügen dargestellt werden.

5.1.1. Volksreligion und Christentum (Nohl 30 - 71)¹⁸⁷

Die erste Fragmentengruppe, von Nohl zusammengefasst unter dem Titel "Volksreligion und Christentum", weist hinsichtlich des Datums ihrer Entstehung noch bis in die Tübinger Jahre zurück (wir sind oben darauf zu sprechen gekommen). Inhaltlich entsprechen auch die folgenden Fragmente dem Geist dieser Tübinger Überlegungen zum Thema "subjektive und objektive Religion". Das Ideal bleibt auch hier die reine Vernunftreligion, zu der, da das Volk für sie noch nicht reif ist, eine "Volks"-Religion hinführen soll, welche zum Zwecke der moralischen Stützung die reinen Vernunftideen in einer dem Volke angemessenen Form sinnfällig machen soll. Dieser anzustrebenden Volksreligion wird kontrastierend die reine Privatreligion des Christentums gegenübergestellt.

Zum Gedankengang : *Der höchste Zweck des Menschen ist Moral, und unter seinen Anlagen, diesen zu befördern, ist seine Anlage zur Religion eine der vorzüglichsten.*¹⁸⁸ Die Wirkung der Religion besteht in einer *Verstärkung der Triebfedern der Sittlichkeit durch die Idee von Gott als moralischem Gesetzgeber.*¹⁸⁹ Der Führer eines sich als frei verstehenden Staates sollte sich diese Wirkung der Religion zu eigen machen. Doch - wie sieht es in Wirklichkeit aus ?

Zwar ist es wahr, sagt Hegel, dass es kein *rührenderes, kein wohltätigeres Schauspiel*¹⁹⁰ gibt, als wenn bei einem Volke der *Kindessinn in der Religion*¹⁹¹ und die *Einfalt der Sitten*¹⁹² allgemein sind, d.h. wenn sie Regierende wie Regierte und die für die Religionsangelegen-

heiten zuständigen Priester umfassen. Verliert nun aber der Regent oder die Priesterschaft diesen *Geist der Einfalt*, so ist die *Unterdrückung, die Entehrung, Herabwürdigung des Volkes* (...) dann gewiß.¹⁹³ Die Regierenden werden zu despotischen Herrschern, die Priester zu *öffentlich aufgestellte(n) Sittenwächter(n)*, zu *Leuten mit dem moralischen und religiösen Lineal*¹⁹⁴, die nicht mehr nur die religiösen Angelegenheiten des Volkes verwalten, sondern die allererst bestimmen, wie die Religion eines Volkes auszusehen hat und wie sie aufzufassen ist. In einem solchen Fall ist es die Aufgabe des Volkes, den Priestern ihre Funktion zu nehmen; der analoge Gedanke, den Herrschern ebenfalls ihre Funktion streitig zu machen, liegt nahe. Der Geist der Revolution lässt sich ahnen.

In Tübingen hat Hegel schon festgestellt, dass die Religion der Griechen für eine bereits verwirklichte Volksreligion angesehen werden kann : ihre Religion ist wahrhaft subjektiv, der Grieche selbst ein freier Mensch, der sich keiner ihn knechtenden Autorität unterwirft, die ihm in Fragen der Moralität mit nicht aus seiner freien Einsicht stammenden Geboten den Weg hätte weisen wollen. Sokrates ist für Hegel das gute Beispiel eines Tugendlehrers, der im eigentliche Sinne kein "Lehrer" ist, da er *ohne den Anschein auftritt*¹⁹⁵, belehren zu wollen. Seine Art, ein Gespräch zu führen (die Mäeutik), vergleicht Hegel mit der Tätigkeit einer Hebamme¹⁹⁶ : die Begriffe, die Sokrates mit seinem Gesprächspartner herausarbeitet, liegen in dessen Seele schon vor. Aufgabe des Philosophen ist es, den mit ihm interagierenden Partner *in sich selbst hinein* zu führen, denn das *Agathon*, das Gute, *ist mit uns geboren*, ist also etwas, das nicht *eingepredigt* werden kann¹⁹⁷, sondern uns schon zu eigen ist. Als Gegenentwurf zu Sokrates sieht Hegel Jesus, den seine Jünger, anders als die sokratischen Schüler ihren Lehrer, als Herrn und Meister anerkennen und auf dessen Wort sie bauen, ohne auf Eigenes zu gehen.

Aber in diesem Glauben der Jünger an das Wort Christi (als an etwas einmal und damit endgültig - als Wahrheit - Gesetztes) liegt nicht der einzige Unterschied zwischen der griechischen und der christlichen Religion begründet. Wesentlicher im Sinne Hegels ist, dass er die Religion der Griechen als wahre Volksreligion ansieht, was die christliche gar nicht sein kann, da sie als "Privatreligion" konzipiert ist. Dieser Terminus ist uns in Tübingen bereits begegnet und hat dort schon die Belehrung über das rechte Verhalten in Einzelfällen moralischer Probleme zum Ziel gehabt. Christus habe, so Hegel, bei seinem Unterricht *nur die Bildung und Vollkommenheit des einzelnen Menschen vor Augen*¹⁹⁸. Der Versuch, diese Privatreligion durch ihr äußerliche Machtverhältnisse zur Volksreligion zu erheben, habe scheitern müssen. Was im Einzelfalle für das Recht-Tun eines Menschen taugen möge, könne nicht in Form eines Gesetzes auf die gesamte Gesellschaft übertragen werden. Zwar könne eine *partielle Gesellschaft*¹⁹⁹ diese Gebote Christi an den Einzelnen übernehmen, wie es in der Urgemeinde auch geschehen sei; doch sei es falsch gewesen, dass, *was nur für eine kleine Familie angeht, auf die bürgerliche Gesellschaft* (insgesamt) *ausgedehnt wurde*.²⁰⁰ Habe es ursprünglich jedem Einzelnen freigestanden, sich gläubig der christlichen Religion zuzuwenden, so hätten mit dem Übergehen dieser rein privaten in eine allgemeine Religion Gebote, die dem Einzelnen zwar in seiner je eigenen Situation gerecht werden könnten, zu von dieser Einzelsituation abstrahierenden Gesetzen werden müssen. Die Gebote Jesu, schon von seinen Jüngern allzu starr 'beim Wort genommen', würden so als allgemein verpflichtend gesetzt; ihnen zu folgen, werde, statt Angelegenheit eines freien Glaubens zu sein, eine *Ängstlichkeit des Gewissens*²⁰¹ in der Befolgung der Gesetz gewordenen Gebote mit sich führen. Den Geistlichen als den offiziellen Auslegern der Schrift, den *Buchstabenmenschen*²⁰², werde es nunmehr obliegen, *Hände voll Zweifel zu lösen*²⁰³. Die rein verstandesmäßig ausgerichtete Analyse der Heiligen Schrift werde einer *lächerlichen Exegese* überlassen, es würden Lehren aufgestellt, die zur Befolgung dem Gedächtnis einzuprägen seien, ohne dass - wie in Tübingen von Hegel für die subjektive Religion gefordert - Herz und Phantasie angesprochen würden. Zudem sei es

dem Priesterstand unbenommen, *unmoralisch-religiöse Galimathias*²⁰⁴ - als Beispiel sei der *Ablaßkram* erwähnt - als dem Wort Christi entsprechend zu behaupten.

Das Christentum, von Hegel als ein System der Angst gesehen, findet seiner Ansicht nach seinen Ausdruck auch in der Furcht vor der Alternative nach dem Tod : Himmel oder Hölle. Das irdische Leben habe keinen Wert an sich, es sei nur *Vorbereitungsschule*²⁰⁵ zum zukünftigen Leben, wobei auf Erden der bloße Glaube zum Selbstzweck werde, Gottes Wohlgefallen zu erregen. Der christlichen Angst vor dem so eingeschätzten Tod stellt Hegel die Todesauffassung der Griechen gegenüber, in der der Tod ein *schöner Genius* sei, der den Menschen an ein genossenes Leben erinnere.²⁰⁶

In der Gegnerschaft zu dem christlichen System der Angst berühren sich antike Vorstellungen mit neuzeitlichen, wie wir sie bei Kant finden in seinem Verständnis von autonomer Vernunft; diese kennt keine Angst, da sie ihren Grund in sich selbst hat und nicht in einem Glauben an Zeugnisse und Lehren anderer. Diese Eigenständigkeit, diese Befreiung von einer Unterdrückung durch fremde Autorität, ist dabei für Hegel wichtiger als die Kant wesentliche Forderung nach einer Erfüllung der Pflicht.

In erster Linie aber (und das gilt es zu betonen) geht es Hegel in der angesprochenen Fragmentengruppe darum zu zeigen, dass das Christentum als eine reine Privatreligion zur Staatsreligion nicht taue. Würden Gebote, die der Einzelne in seiner je eigenen Situation anzunehmen bereit ist oder nicht, allgemeinverpflichtende Gesetze, so werde der Mensch seiner Freiheit der eigenen Ent-Scheidung (sprich : seiner Autonomie) beraubt, er werde abhängig von den Lehren und den Lehrern, die sie verbreiten. Dass letztere Hand in Hand arbeiten mit den weltlichen Herrschern, das ist Hegel schon seit Tübingen Gewissheit : Christentum und Despotismus gründen sich auf die Knechtschaft des gläubigen Menschen, der seinen 'Grund' nicht mehr in sich selbst zu finden weiß (Hesse würde davon sprechen, dass diesem Menschen der 'eigene Sinn', der Eigen-Sinn, fehle²⁰⁷). Auch Rousseau hat betont, dass das Christentum nicht geeignet sei, eine Verbindung mit der republikanischen Staatsform einzugehen : "Aber ich täusche mich, wenn ich von einer christlichen Republik spreche : jedes der beiden Worte schließt das andere aus. Das Christentum predigt nur Knechtschaft und Unterwerfung. Sein Geist ist der Tyrannei nur zu günstig, als dass sie nicht immer Gewinn daraus geschlagen hätte. Die wahren Christen sind zu Sklaven geschaffen."²⁰⁸

Es bleibt also festzuhalten, dass eine Kritik wie die Hegels am Christentum offensichtlich zugleich eine Kritik am gegenwärtigen Staat ist, dessen Religion eben dieses Christentum ist. Die vergleichende Analyse dieser Religion mit der der griechischen Demokratie gewinnt auf diese Weise aktuelle politische Bedeutung. Hegel ist zu diesem Zeitpunkt noch nicht in der Lage, die geschichtliche Bewegung und ihre Bedingungen einzuschätzen und in ihrer Faktizität anzuerkennen, doch liegt eine solche Betrachtung auch noch nicht in seinem Interesse. Es geht ihm hier und jetzt um das Gegenbild zur (in seinen Augen) degenerierten Moderne, wobei er Vorbilder zur Überwindung des herrschenden Despotismus bei den Griechen und bei Kant sieht. Das Gedankengut der Französischen Revolution ist in seiner Wirkung auf den Ex-Stiftler ungemindert.

5.1.2. Das Leben Jesu

In seinen Berner Schriften weiß Hegel neben seiner Kritik am Christentum als einer uneigentlichen Staatsreligion aber auch Jesus als Tugendideal durchaus von der Pervertierung in Aufnahme und Verbreitung seiner Lehre abzugrenzen : Jesus ist der Gottessohn, und dieser *Zusatz des Göttlichen qualifiziert den tugendhaften Menschen Jesus zu einem Ideale der Tu-*

gend²⁰⁹. Tugendhaft ist auch Sokrates gewesen, ohne dass er - seines Menschseins wegen - zu einem ebensolchen Tugendideal hätte werden können. Jesus hingegen, göttlichen Abstammung, *nahm des Menschen Gestalt an* (wie Hölderlin es in seiner Elegie *Brod und Wein* sagen wird); er ist weder nur Mensch noch *kalt abstraktum*²¹⁰, in ihm ist Verbindung von Unbedingtem und Sinnlich-Anschaulichem. Er ist nicht nur ein tugendhafter Mensch, sondern er ist die Tugend selbst.

Eine einzige vollständige Arbeit Hegels aus der Berner Zeit ist erhalten : das zwischen dem 9. Mai und dem 24. Juli 1795 entstandene *Leben Jesu*, eine Nacherzählung des Lebens Christi unter Verzicht auf alle Wundergeschichten und Verklärungen. Zwar ist sie für Hegels philosophische Entwicklung kaum von Bedeutung²¹¹, doch soll sie hier erwähnt werden aufgrund ihrer Würdigung der Person Jesu als eines Tugendideals. Als ein solches wird Jesus von Hegel in Leben und Lehre gezeigt, ganz im Sinne der von Kant in der Schrift "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" aufgestellten Forderung nach einer "Auslegung der uns zu Händen gekommenen Offenbarung" nach einer "durchgängige(n) Deutung derselben zu einem Sinn, der mit den allgemeinen praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt"²¹².

Das *Leben Jesu* ist eine Apologie seiner Sittlichkeit; Jesus wird hier als lebendiges Vorbild gezeichnet unter Verzicht auf das Bild eines (durch Jünger und Priester) als Macht festgesetztes Absolutes, fixiert und damit unlebendig, dem es blind zu folgen gilt. Wenn Hegel Jesus zu den Pharisäern von ihren *willkürlichen Lehren und Satzungen*, von ihrer *Herabwürdigung der Endzwecke der Menschen, der Tugend, unter dieselben* sprechen lässt und von dem Zwang, *womit ihr das Ansehen eures Glaubens und eurer Gebote unter eurem Volk aufrechterhalten wollt*²¹³, so führt er mit diesem Angriff Jesu auf die Pharisäer zugleich einen Angriff auf die "Pharisäer" seiner Zeit, auf die Priester und Exegeten der Schrift. Hegel weiß einen solchen Jesus, der noch nicht durch die geschichtliche Hypostasierung zu einer den Menschen dominierenden Macht belastet ist, durchaus zu schätzen.

5.1.3. Der Briefwechsel Hegel - Schelling

Der Briefwechsel dieser Jahre soll (dem Thema der Arbeit entsprechend) allein in seiner Bedeutung für Hegels weitere Entwicklung untersucht werden. In der Forschung ist diese Bedeutung teils überbetont worden als eine "metaphysische Wende" Hegels²¹⁴, teils aber auch herabgespielt worden, so u.a. mit dem ablehnenden Verweis auf den "ganzen Schelling-schen spekulativen Enthusiasmus"²¹⁵.

Der erste Brief Hegels an Schelling datiert vom 24.12.1794. Bis zu diesem Zeitpunkt, so haben wir gesehen, geht Hegels Intention auf eine Volksreligion auf dem Boden Kantischer Vernunftmoralität, wobei er seinen Ausgang nimmt von den reinen Ideen der praktischen Vernunft und sie auf einen politisch-religiösen Horizont hin deutet. Versinnlichung der reinen Vernunftideen fordert Hegel von einer Volksreligion, die das Volk zum Endzwecke der Moralität leiten soll.

Im angesprochenen ersten Brief erinnert Hegel Schelling an ihre Freundschaft und fragt ihn, der noch in Tübingen studiert, nach den Verhältnissen am Stift, an dem gerade die Exegeten am Werk sind, die Hegel in seinen Überlegungen so sehr bekämpft : *Nirgends wird wohl so getreulich als dort das alte System fortgepflanzt*²¹⁶. Schelling kann das in seinem Antwortbrief vom Dreikönigsabend 1795 bestätigen : *Alle möglichen Dogmen sind nun schon zu Postulaten der praktischen Vernunft gestempelt*²¹⁷, womit er auf das oben angesprochene Verfahren der Tübinger Supranaturalisten (vgl. S. 14 dieser Arbeit) anspielt. Schelling ergänzt, dass er sich von den theologischen Arbeiten ab- und philosophischen zu-

gewendet habe, denn : *Die Philosophie ist noch nicht am Ende. Kant hat die Resultate gegeben; die Prämissen fehlen noch.*²¹⁸ Hinter dieser Behauptung steht die Aufgabe, vor die sich alle Nachfolger Kants gestellt sehen : Die Formulierung "Resultate" verweist auf Erkenntnisse Kants in den einzelnen Bereichen seiner Philosophie, die eine Zwei-Welten-Theorie birgt. Die Nachfolger Kants vermissen die Herleitung dieser Resultate aus einem sie ver-einheit-lichenden Prinzip.

Schelling verweist in diesem Zusammenhang auf den Versuch Fichtes und auf seine eigene Arbeit : *Nun arbeite ich an einer Ethik á la Spinoza* (vgl. hierzu Anmerkung 181); *sie soll die höchsten Prinzipien aller Philosophie aufstellen, in denen sich die theoretische und praktische Vernunft vereinigt*²¹⁹. Damit spielt Schelling auf seine im Frühjahr 1795 erscheinende Schrift *Vom Ich als Prinzip des Wissens* an. In ihr sucht Schelling durch eine Identifikation des 'absoluten Ich' mit dem 'Sein' Fichtes Einseitigkeit, die in ihrer Hypostasierung des Ich das Sein als Nicht-Ich abwertet²²⁰, zu überwinden.

Hegel antwortet Ende Januar 1795 auf Schellings Bericht aus Tübingen : *Die Orthodoxie ist nicht zu erschüttern, solange ihre Profession mit weltlichen Vorteilen verknüpft in das Ganze e(ine)s Staates verwebt ist.*²²¹ Und am *Unfug*²²² der Tübinger Supranaturalisten, sich der Kantischen Schriften zu bedienen, gibt Hegel dem von Schelling bevorzugten Fichte die Mitschuld : Fichte hat in seinem ersten Werk ("Versuch einer Kritik aller Offenbarung") die Möglichkeit einer Offenbarung Gottes damit zu erweisen versucht, dass *die bloße Vernunft nicht Kraft genug* habe und deshalb einer *Verstärkung ihrer Wirksamkeit* bedürfe²²³. Hegel sieht in diesem Hinweis einen Schritt, aus Kants Verschiebung der Gottes-Erfassung aus dem Bereich des Wissens in den bloßen Glauben wieder ein Wissen zu machen. (Die hier bei Hegel zu beobachtende scharfe Trennung zwischen Glauben und Wissen wird zu Beginn der Frankfurter Zeit bei der Begegnung mit Hölderlin eine Rolle spielen.)

Hat Schelling im vorhergehenden Brief gegen den Gott der Tübinger Exegeten als persönliches, individuelles Wesen polemisiert, so versteht Hegel diesen Hinweis *nicht ganz* : *Glaubst Du, wir reichen eigentlich nicht so weit ?*²²⁴ fragt er den Freund. Schelling antwortet am 4. Februar 1795, dass er eine solche Frage *von einem Vertrauten Lessings* nicht erwartet hätte²²⁵, und mit einem Verweis auf seine eigene Schrift *Vom Ich* sagt er : *Wir reichen weiter noch als zum persönlichen Wesen*²²⁶, was er aus seiner Sicht zu beweisen versucht : *Gott ist nichts als das absolute Ich ... Persönlichkeit entsteht durch die Einheit des Bewußtseins. Bewußtsein ist aber nicht ohne Objekt möglich; für Gott aber, d.h. für das absolute Ich gibt es gar kein Objekt, denn dadurch hörte es auf, absolut zu sein - mithin gibt es keinen persönlichen Gott*²²⁷. Schelling legt dem Brief seine philosophische Erstlingschrift bei, von der Hegel ihm am 16. April 1795 berichtet, dass er *zu einem gründlichen Studium derselben* nicht genügend Zeit gehabt habe; ergänzend fügt er hinzu, dass er vom Kantischen System *und dessen höchster Vollendung* eine Revolution in Deutschland erwarte, dass nach seiner Meinung aber immer auch eine *esoterische Philosophie* bleiben werde und dass die Idee Gottes als des absoluten Ich darunter gehören werde²²⁸.

Versuchen wir, das einzuordnen. Hegel ist hier ganz offensichtlich noch nicht soweit, die "Sagbarkeit des Unsagbaren"²²⁹ anzugehen. Er hat auch Schellings Versuch noch nicht durchschaut (im doppelten Wortsinne); fügt er in diesem Brief hinzu, dass er *Ahndungen* davon habe, was Schelling ihm im vorhergehenden Brief habe sagen wollen, so ergibt sich ein Bild, das zeigt, dass Hegel noch nicht bereit ist, auf Schellings Gedanken einzugehen. Noch bleibt Kant sein Heros, und Hegel sieht sich auch über das Problem der Erfassung des *Esoterischen* in der Philosophie in seiner Absicht bestätigt, die in ihrer Unzugänglichkeit problematischen Ideen der Vernunft dem Volk über eine Versinnlichung qua Volksreligion verständlich zu machen. Die Philosophen, so schreibt er, bewiesen die Würde der Menschheit und *die Völker werden sie fühlen lernen*²³⁰. Er gibt auch in aller Deutlichkeit an, was er sich

von der von ihm intendierten Volksreligion verspricht : *Religion und Politik haben unter einer Decke gespielt, jene hat gelehrt, was der Despotismus wollte, Verachtung des Menschengeschlechts, Unfähigkeit desselben zu irgend einem Guten, durch sich selbst etwas zu sein. Mit Verbreitung der Ideen, wie etwas sein soll, wird die Indolenz der gesetzten Leute, ewig alles zu nehmen, wie es ist, verschwinden.*²³¹

Hegel steht also nach wie vor auf dem Standpunkt einer möglichen, ja not-wendigen Erziehung durch Religion (im gleichen Brief erwähnt er den *großen Genuß*, den ihm Schillers Briefe über eine ästhetische Erziehung des Menschen verschafft haben). In dieser Hinführung zu einer echt religiösen Erziehung des Volkes sieht er seine politische Tat im Zeitalter der Revolution : *Vernunft und Freiheit bleiben unsre Losung, und unser Vereinigungspunkt die unsichtbare Kirche*, und er fügt hinzu : *Das Reich Gottes komme, und unsre Hände seien nicht müßig im Schoße.*²³²

Die Frage der Tiefe des Eindrucks Schellingscher Gedanken auf Hegel ist zu diesem Zeitpunkt noch nicht entschieden. Eine Antwort können erst die Schriften Hegels in den Folgejahren geben.

5.1.4. Die Positivität der christlichen Religion (Nohl 152 - 213 und 233 - 239)²³³

Diese Schrift Hegels ist uns aus den Jahren 1795/96 nebst einigen Zusätzen fragmentarischer Art erhalten. Thematisch - in der Gegenüberstellung der griechischen Volksreligion und des Christentums - schließt die Schrift an die bereits besprochenen an, doch fokussiert sich die Fragestellung stärker auf eine Analyse des Christentums als einer Staatsreligion.

Der Terminus "Positivität" ist ein zur Zeit Hegels geläufiger Begriff, der auf ästhetischem wie auch auf juristischem Gebiet als Gegenbegriff zu "natürlich" verwendet wird. Wenn Hegel selbst den Begriff in den Zusammenhang mit Fragen des Glaubens bringt, so hat dieser Begriff nichts mit einer Wertung zu tun (im Sinne von 'positiv' contra 'negativ'), sondern ist vom lat. 'ponere' abgeleitet, was "fest-setzen, fest-stellen" meint. Die Sätze eines positiven Glaubens sind also dadurch gekennzeichnet, dass sie fest-gesetzt sind : *Ein positiver Glaube ist ein solches System von religiösen Sätzen, das für uns deswegen Wahrheit haben soll, weil es uns geboten ist von einer Autorität, der unseren Glauben zu unterwerfen wir uns nicht weigern können.*²³⁴ Es ist dem Gläubigen Pflicht, der Lehre dieser Autorität (= Gott) zu glauben. Nicht das sittlich-autonome Ich wird durch diesen positiven Glauben gefördert, im Gegenteil - der Mensch wird zum Abhängigen eines Wesens außer ihm, eben des Gottes, da (wie die Orthodoxie behauptet) die Vernunft zwar imstande ist, *ein reines System der Moral zu erbauen*²³⁵, dabei aber *unvermögend* ist, *ihre Forderungen zu realisieren*. Das Christentum ist ein solcher positiver Glaube in der Bewertung Hegels. Er untersucht in dieser Schrift, wie es dazu kommen konnte.

Der Gedankengang : Jesus trat auf unter den Juden. Über den *traurige(n) Zustand der jüdischen Nation*²³⁶ hat Hegel schon in den vorhergehenden Schriften gesprochen. Die Juden betrachteten, so Hegel, ihre Gesetzgebung als von Gott selbst gegeben, eine Gesetzgebung, deren Gesetze *der ganzen Nation das Ansehen eines Mönchsordens gaben*²³⁷. Unter diesem Volke trat Jesus auf als *d e r* Jesus, den wir oben als "Tugendideal" gekennzeichnet haben. Er drang nicht *auf eine auf Autorität gegründete (...), sondern auf eine freie Tugend*²³⁸. Jesus wollte eine *religiöse Sekte* bilden, die Hegel als Mittleres zwischen einer *philosophischen* Sekte, der es rein um Sittlichkeit geht, und einer *positiven* Sekte, die dem Glauben an etwas Positives gleichen Rang mit der Sittlichkeit zugesteht, ansiedelt. Die religiöse Sekte möchte die Gebote Gottes als Tugendgebote verbreiten ohne positive Lehren und befohlene Gebräuche.

Wie kommt es nun - nach Hegel - dazu, dass die Lehre Jesu dennoch als positive ange-

nommen wurde? Hegel legt ausführlich dar, dass der Grund dafür zum einen in der Tatsache zu suchen ist, dass Jesus auf sich als auf Gottes Sohn verweisen musste, um Autorität bei einem Volke zu erlangen, welches seine Gesetze von Gott empfangen zu haben glaubte. Ebenfalls aus Gründen der Wirksamkeit nutzte er die Erwartung des Messias bei den Juden aus. Neben den in der Person Jesu selbst gelegenen Aspekten kommen solche zum Tragen, die bei den Jüngern zu suchen sind: *sie hatten Wahrheit und Freiheit nicht selbst errungen* und waren deshalb bemüht, die Lehre ihres Meisters *getreu aufzufassen und aufzubewahren*²³⁹. Sie predigten die Autorität Jesu, die er ihnen war, dem Volke, so daß die Vernunft zu einem bloß empfangenden, nicht gesetzgebenden Vermögen gemacht wurde. So wurden die Tugendlehren positiv, d.h. als nicht für sich selbst, sondern als Gebote Jesu verpflichtend²⁴⁰.

In der Folge führt Hegel seine Gedanken der vorigen Arbeiten aus, indem er die Momente anführt, die sich seiner Meinung nach beim Übergang der christlichen Sekte in den christlichen Staat nicht in ihrem ursprünglichen Sinn erhalten ließen: die Gemeinschaft der Güter, die Gleichheit untereinander und der Freundschaftsdienst des Abendmahles. Im Zusammenhang unserer Arbeit ist zu betonen, dass Hegel in diese Analyse des Verhältnisses von Religion und Politik (das, wie wir gesehen haben, in seiner pervertierten gegenwärtigen Form zu Unterdrückung auf beiden Gebieten führen musste) ökonomische und juristische Argumente mit einbringt - ein Ergebnis seiner intensiven Berner Studien auf diesen Feldern.

Dass er auch Kants Philosophie weiterhin vor Augen hat, zeigt der Gedanke, dass Religion vorzüglich ein Mittel des Staates sei, seine Bürger zwar moralisch zu machen, dass aber, würden die religiös motivierten Einsichten zu Gesetzen, bei den Bürgern nicht (die auch von Kant geforderte) reine Moralität, sondern bloße Legalität die Folge sein könne²⁴¹. Die Autonomie des sittlichen Willens werde auf diese Weise dem Bürger genommen zugunsten einer Gesetzgebung, die die (bloße) Sicherheit aller garantieren solle.

Diese Gedanken werden unterfüttert durch Hegels schon bekannte Idealisierung der antiken Verhältnisse. Auf die innerhalb der Zusätze zur Positivitätsschrift gestellte Frage, wie es dazu habe kommen können, dass das Christentum Staatsreligion geworden sei, verweist Hegel

darauf, daß griechische und römische Religion (...) nur eine Religion für freie Völker gewesen sei²⁴² und dass mit dem Verlust dieser Freiheit auch diese Religion habe untergehen müssen. Das Christentum habe erst dann in Rom Fuß fassen können, als das ehemals freie Volk, in dem jeder seine Individualität freiwillig der Idee des Vaterlandes untergeordnet habe, durch Luxus verweichlicht worden sei. Das kraftlose Geschlecht sei zu dem Altar, auf dem es Selbständigkeit und Moralität fand und anbetete²⁴³, geflüchtet. Das dem Menschen eigene Absolute sei in das Vermögen der Gottheit gelegt worden (verschoben worden), während die antiken Götter als Götter der freien Menschen selbst mit menschlichen Schwächen haben ausgestattet werden können, denn *das Ewige, Selbständige hatten jene Menschen in ihrem eigenen Busen*²⁴⁴.

Hegel fasst in einem Satz eines Fragmentes zusammen, was die freie Religion der einheitgebenden antiken Republik von dem in 'Individuen' aufgesplitterten christlichen Staat unterscheidet, wobei er seine Differenzierung zwischen einer *Idee, wie es sein soll* und der Gottheit als *Ideal, das ist*, einbezieht: *Der große Geist in der Republik wendet alle seine Kräfte, physische und moralische, an seine Idee, sein ganzer Wirkungskreis hat Einheit - der fromme Christ, der sich dem Dienst seines Ideals ganz weihet, ist ein mystischer Schwärmer*²⁴⁵ - der, so könnte man hinzufügen, sein eigenes Schicksal und das der Gemeinschaft nicht in eigene Hände zu legen wisse. Wie so oft beim jungen Hegel gehen religiöse und politische Freiheit resp. Unterwerfung Hand in Hand. Und er sieht in seiner eigenen Zeit, die ihm den Befreiungskampf des französischen Volkes vor Augen führt, wenn auch nur erst in der Theorie, so doch die Möglichkeit einer Veränderung: Es bleibe, so sagt er, *unseren Tagen vorzüglich*

*aufbehalten, die Schätze, die an den Himmel verschleudert worden sind, als Eigentum der Menschen, wenigstens in der Theorie, zu vindizieren.*²⁴⁶

Wenn wir nach einem Fazit des Berner Intermezzos für Hegel fragen, so können wir Schindlers Einschätzung folgen : "So sehr sich Sprach-, Kultur- und Religionskritik in Hegels Berner Studien oft unentwirrbar zu einem umfassend angelegten kritizistischen Programm vereinen, um *durch kontinuierliches Schütteln und Rütteln von allen Seiten her endlich eine Wirkung von Wichtigkeit* zu erzielen²⁴⁷, so wenig scheint Hegel in Bern zu begreifen, daß er in Staat und Kirche, in Kultur und Gesellschaft im Grunde sein eigenes, dem 18. Jahrhundert verpflichtetes, aber noch nicht eigens reflektiertes Verständnis von (sprachlicher) Objektivität kritisiert."²⁴⁸ Diese Reflexion wird ihn in Frankfurt und Jena beschäftigen - eine für sein späteres System wesentliche Reflexion, die ihn zur "Sprache des konkreten Begriffs" führen wird. Die Auseinandersetzung mit seinen Freunden wird ihm dabei helfen, bis er auch ihre gedanklichen Positionen schließlich in einer für seine Vorstellung notwendigen Weise wird transzendieren müssen.

5.2. Hölderlin als Hauslehrer in Waltershausen und Jena

Anfang 1794 tritt Hölderlin - auf Empfehlung Schillers - eine Hauslehrerstelle im Hause von Kalb in Waltershausen an. Das Unternehmen beginnt mit einer Enttäuschung : Hölderlin hat angenommen, es handle sich um das Städtchen Waltershausen bei Jena (und Jena ist derzeit der intellektuelle Knotenpunkt schlechthin - nicht zuletzt durch die Professur Fichtes)²⁴⁹, und muss nun zur Kenntnis nehmen, dass es sich stattdessen um das dörfliche Waltershausen in der Rhön, fernab aller Kultur, handelt; immerhin ist er durch die Hausherrin und Schiller-Freundin Charlotte von Kalb, die in Kontakt mit den geistigen Größen ihrer Zeit steht, hinreichend informiert.

So geht er schließlich (wie immer in den folgenden Jahren) *guten Muts seiner Bestimmung entgegen*²⁵⁰. Und er scheitert (auch das wird in den folgenden Jahren stets der Fall sein) schon nach der relativ kurzen Zeit von einem Jahr. Sein Zögling Fritz ist ihm zunächst eine echte Freude, *ganz dazu geschaffen, um nach humanern Grundsätzen der Erziehung gebildet zu werden*²⁵¹. Gegen Ende seines Aufenthaltes spricht Hölderlin dann von der *mittelmäßigen Naturanlage*²⁵² des Jungen und von dessen *Verstocktheit*²⁵³. Aber nicht nur pädagogischer Misserfolg lässt Hölderlin scheitern, auch anstrengende Tag- und Nachtwachen über seinen Zögling, dessen *Laster*²⁵⁴ (vermutlich Onanie) er verhindern helfen soll. *Ich fing auch an, auf eine gefährliche Art an meinem Kopfe zu leiden durch das öftere Wachen*²⁵⁵, berichtet er Anfang 1795 Neuffer. Zu dem Zeitpunkt ist er als Begleiter des Jungen schon in Jena, und als auch dort das Problem weiterbesteht, trennt er sich im Einvernehmen mit der Familie vom Hause von Kalb. Charlotte, von der die treffendste Charakterisierung Hölderlins überliefert ist ("Ruhe, Selbstgenügsamkeit - und Stetigkeit werde doch endlich dem Rastlosen. Er ist ein Rad, welches schnell Läufe !!"²⁵⁶) setzt sich dafür ein, dass er eine finanzielle Übergangshilfe erhält, die es ihm in den Folgemonaten ermöglicht, tatsächlich nach Jena zu gehen.

Die Auseinandersetzung mit der Mutter um die berufliche Zukunft dauert fort, denn sie lässt nicht davon ab, ihn mit konkreten Hinweisen auf freigewordene Pfarrämter zu verfolgen. Er, der dem Wunsch der Mutter nach einer gesicherten Stellung entsprechen möchte, lobt zunächst seine ihn erfüllende Hauslehrerstelle und lehnt eine *feste häusliche Lage* ab, weil er seine *Bildung so gut als aufgeben müßte*²⁵⁷. Denn er hat vor, *ohne die Einschränkungen eines fixierten bürgerlichen Verhältnisses, meinen Geist und mein Herz zu nähren*²⁵⁸. Dabei ver-

sichert er der Mutter sein ständiges Bestreben, ihr nie zur Last zu fallen oder Unehre machen zu wollen (vgl. Brief vom 1. Juli 1794²⁵⁹).

Aus den Briefen Hölderlins erfahren wir, dass er sich in Waltershausen mit den Griechen und dem *herrliche(n) Geist Kants* beschäftigt. (Die Parallele zu Hegel ist augenfällig.) Beleg für diese Beschäftigung ist der wichtige Brief an seinen Bruder vom 21. August 1794: Man reife zum Manne, so schreibt er, *unter dem unablässigen Bestreben, seine Begriffe zu berichtigen und zu erweitern*. Und es erinnert ein weiteres Mal an Hegels Berner Überlegungen und dessen Auseinandersetzung mit 'positiver' Autorität, wenn Hölderlin fordert: ... *unter der unerschütterlichen Maxime, in Beurteilung aller möglichen Behauptungen und Handlungen, in Beurteilung ihrer Rechtmäßigkeit und Vernunftmäßigkeit schlechterdings keine Autorität anzuerkennen*.²⁶⁰

Anfang November 1794 lernt Hölderlin - auf der Reise mit seinem Zögling nach Jena - Fichte kennen, *die Seele von Jena*²⁶¹. Unter dem Eindruck von dessen Persönlichkeit und dessen philosophischer Aufforderung zur Tat schreibt Hölderlin: *Wenn's sein muß, so zerbrechen wir unsere unglücklichen Saitenspiele und tun, was die Künstler träumten*.²⁶² Für eine bemessene Zeit vermag Fichte den jungen Sänger aus seiner selbstgestellten Aufgabe, "nur" Sänger und Priester des Wahren und Schönen zu sein, herauszuholen. Dennoch fährt Hölderlin fort zu dichten. Dem Ertrag seiner Arbeit soll jetzt unsere Aufmerksamkeit gelten.

5.2.1. Hölderlins Lyrik in diesem Zeitraum

Der lyrische Ertrag dieser Jahre ist rein umfangmäßig gering, da Hölderlin sich mit dem Plan und der Ausführung eines Romans, seines *Hyperion*, befasst. Dennoch bedürfen diese Gedichte einer genaueren Betrachtung, da Hölderlins sprunghafte Entwicklung in diesen Jahren als explosionsartig bezeichnet werden kann (was im übrigen erst recht für die Entwicklung seiner Theorie gilt). Was diese Betrachtung nicht gerade leicht macht, ist die mitunter problematische zeitliche Zuordnung der Gedichte.

Ausgangspunkt unserer Betrachtung ist ein dreistrophiges Gedicht *An Neuffer. Im Merz 1794* betitelt, das sogleich den Unterschied zu den bisherigen Werken aufzeigt: Es erscheint in seiner Kürze (drei Strophen zu je 4 Zeilen) und in seiner Gleichmäßigkeit sehr kompakt und geschlossen. Bewirkt wird dieser Eindruck durch das Metrum einerseits (durchgehender fünfhebiger Jambus mit den Ausnahmen jeweils der dritten Zeilen mit 6 Hebungen) und durch die Satzstruktur andererseits (in der ersten Strophe verteilen sich die vier Zeilen auf vier Sätze, in der zweiten auf zwei, und die vier Zeilen der dritten Strophe bilden ein zusammenhängendes Satzgefüge). Geprägt wird das Gedicht obendrein durch die fünffache Anapher *noch*.

Deren Auswirkung auf die inhaltliche Be-Deutung ist zunächst zu prüfen. Das Wort meint in temporaler Hinsicht einen Zustand, der andauert, der aber in Gefahr ist, der zeitlichen Veränderung zu unterliegen. In logischer Hinsicht enthält der Terminus den Hinweis auf einen möglichen alternativen Zustand, der in seiner Andersheit als besser oder schlechter angesehen werden kann. Ein Beispiel für eine erhoffte Besserung in diesem Sinne liegt in Ernst Blochs Formulierung eines "Noch-Nicht", das einen utopischen Vorschein konnotiert.

In seinem Begleitbrief an Neuffer (nach Sattler vermutlich um den 20. März 1794) nennt Hölderlin dies Gedicht *das Produkt einer fröhlichen Stunde*²⁶³, eine Einschätzung, die der Leser nur sehr bedingt teilen können. Das Gedicht hat im Unterschied zu den Hymnen der Tübinger Zeit keinen feiernden Charakter mehr, sondern einen elegischen, vielleicht am ehesten "melancholisch" zu nennenden. Das lyrische Ich verweist auf positiv erfahrene Phänomene, die *noch* da seien, aber eben nicht un-bedingt. Die Bedingung wird in der letzten

Zeile genannt : sie sind *noch da, so lang (...) mit uns ein freundlich Auge weint*. Es bedarf zur Aufrechterhaltung also der Gemeinschaft mit dem Gefährten (Hölderlin erinnert damit an die Tage seiner unmittelbaren Freundschaft mit Neuffer), und in einer solchen Gemeinschaft ist es möglich, dass *Bilder beßrer Zeit um unsre Seele schweben*. Diese verweisen also zunächst einmal zurück auf vergangene Tage gemeinsam erlebten Glücks; gleichzeitig deuten sie (wie Blochs "Noch-Nicht") die Möglichkeit einer als besser bewerteten Zukunft an. Gün-ter Mieth spricht an dieser Stelle von einer "wirkungsästhetisch funktionierenden syntaktischen Dehnung" : der auf die Vergangenheit bezogene stimmungsvolle Moment werde gleichsam in die Zukunft verlängert²⁶⁴.

Diese "syntaktische Dehnung" vorausgesetzt, finden wir auch hier die triadische Struktur einer dreistufigen Entwicklung, wie sie oben (auf S. 19 dieser Arbeit) erläutert worden ist : einer als entfremdet-entfremdend empfundenen Gegenwart stehen (als besser bewertete) Vergangenheit und Zukunft gegenüber, wobei diese untereinander markante Unterschiede aufweisen, da die Entwicklung durch die Entfremdung hindurch die Zukunft auf einer (dialektisch verstanden) höheren Stufe zeigt. Festzuhalten bleibt, dass eine solche Entwicklung auf die Gemeinsamkeit des *wir* verweist, und so spricht das lyrische Ich in den ersten beiden Strophen seine eigenen Erfahrungen an, bevor es in der dritten Strophe in die Sichtweise des Plurals wechselt.

Über diese Einsicht in diesen dialektischen Prozess verfügt der Autor Hölderlin zu diesem Zeitpunkt noch nicht. Die beteiligten Personen sind noch nicht selbst-tätig und treten daher auch nicht als Subjekte auf, sondern als Objekte, mit denen etwas geschieht : Es bedarf des Anstoßes durch den *süße(n) Frühling*, des Trostes durch den *blaue(n) Himmel und die grüne Flur*, um den *Taumelkelch der Freude* zu erleben (ein Terminus, der bei Hölderlin schon in einem anderen Jugendgedicht aufgetaucht ist und der nicht gerade auf Besonnenheit deutet), und dieses Erleben ist an die Voraussetzung geknüpft, dass *uns Armen Gottes Sonne scheint*. Hölderlin bleibt (noch) Theologe und sieht sich und seinen Freund auf die Gnade Gottes verwiesen, doch taucht am Horizont ein neuer, die Lyrik der kommenden Jahre bestimmender Gedanke auf : der *Taumelkelch* wird gereicht durch *die Göttliche*, und damit ist die *freundliche Natur* gemeint, die jetzt in den Fokus der Betrachtung rückt.

Diese in ihrer "Freundlichkeit" heilkräftige Natur steht auch im Zentrum des Widmungs-Gedichtes *An Rosine Stäudlin*; es wird ein Bild einer Person gezeichnet, die der "Mutter Natur" treu geblieben sei, der unter dem Eindruck der ihr lächelnd begegnenden Natur das Wesen der Liebe sich offenbare und die damit in den Genuss der Freiheit komme : *Und die freie Seele fliege / Liebend den Gestirnen zu*.

"Der bestirnte Himmel über mir", so hat Kant gesagt, erfülle ihn - neben dem moralischen Gesetz in ihm - "mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht" aufgrund der Erfahrung der Erhabenheit. Was erhaben ist, ist auch erhoben und verweist auf das Bild von Niveauunterschieden, die zugleich Rangunterschiede implizieren. Anders bei Hölderlin : Subjekt (die *freie Seele*), Prädikat (*fliege*) und Modaladverbiale (*liebend*) zeugen von einem polaren Verhältnis mit befreiender, egalitärer Wirkung. Auch wenn dieses Gedicht als tröstende Zuwendung zu der an Schwindsucht erkrankten Braut Neuffers gedacht ist, enthält es wesentliche Gedanken der Hölderlin zu dieser Zeit beschäftigenden Liebesmetaphorik.

Die Waltershausener Lyrik zeigt Hölderlin also in einem Prozess weg vom jubelnden Ton seiner Tübinger Hymnen hin zu einer reflektierteren Position, bei der sich elegische Trauer und kämpferischer Trotz die Waage halten. In seinem Gedicht *Griechenland. An Gotthold Stäudlin* (dessen erste Fassung noch in das Jahr 1793 zurückreicht) folgt Hölderlin Schillers Klage um die "Götter Griechenlands". *Liebend hätte in jenen bessern Tagen* sein Herz für dieses Volk geschlagen - das gegenwärtig zu versuchen, sei *umsonst*, und so endet das Ge-

dicht in der Konsequenz *Denn mein Herz gehört den Todten an.*

Verzichtet Hölderlin (anders als Schiller in seinem Gedicht) auf eine Schelte der gegenwärtigen Zustände (die Auswirkungen der christlichen Religion eingeschlossen), so geht es doch spürbar um eine "Noth", und diese fordert eine Not-Wendigkeit, wie sie das kämpferische Gedicht *Das Schicksaal* zeigt. *Durch Noth vereinigt* treten heldenhafte Jünglinge auf, in deren Nachfolge sich der junge Dichter sieht : *Im heiligsten der Stürme falle / Zusammen meine Kerkerwand, / Und herrlicher und freier walle / Mein Geist in's unbekannte Land !* Das Ausrufezeichen deutet die Entschlossenheit an, die aber - ebenso wie die Möglichkeit, *Bilder beßrer Zeiten um unsere Seele schweben* lassen zu können (s.o. S. 34) - auf eine Bedingung verweist : Es bedarf der Hilfe der *Mutter der Heroen*, und das ist niemand anderes als die *weise, zürnende Natur*. So wird in der 2. Strophe die Existenz des Herakles angedeutet, und er wird als *Sohn der heiligen Natur* eingeführt. *Heilig* meint "Heil bringend", also den Verlust "heilend"; dazu bedarf es der Personifikation der Natur als einsichtig (*weise*) und aufbegehrend (*zürnend*). Diese ihre Eigenschaften werden auf den Menschen übertragen, der helfen soll, die Not zu wenden. Das ins Bewusstsein zu rufen, ist, wie sich in Hölderlins weiterem Werk zeigen wird, Aufgabe des Dichters, auch und gerade in *dürftiger, in bleierner Zeit*.

5.2.2. Der Hyperion

Mitte Juli 1793 hat Hölderlin seinem Freund Neuffer zum ersten Mal seinen Plan eines *griechischen Romans*²⁶⁵ mitgeteilt. Noch in Tübingen muss ein Fragment (s.o. S.18) entstanden sein, das aber nicht überliefert ist. Die erste erhaltene Fassung, das sog. *Thalia-Fragment*, datiert aus der Waltershausener Zeit. Bis zur endgültigen Fassung in Frankfurt wird Hölderlin sich veranlasst sehen, den Plan (die Anlage und die Schreibweise betreffend) mehrfach zu ändern, und das liegt darin begründet, dass die Entwicklung des Protagonisten Hyperion und die sprunghafte seines Dichters in eins fallen : der Werdegang Hyperions ist (in wesentlichen Zügen) der Werdegang Hölderlins, d.h. jede neue *Hyperion*-Stufe spiegelt ein neues Bewusstseinsbild Hölderlins. Im April 1797 wird Hölderlin seiner Schwester gestehen : *Es ist auch ein Teil von mir ...*²⁶⁶

Der Roman spielt in Griechenland. Wenn in der Forschung dieses Faktum, dass ein griechischer Schauplatz statt eines deutschen gewählt wird, als eine Art von "Verkleidung"²⁶⁷ angesehen wird, als Schutz des Dichters vor einer direkten Anklage der deutschen Missstände, so spricht das - aus dem Blickpunkt dieser Arbeit - für ein nicht unerhebliches Missverstehen, und das aus zweierlei Gründen : Zum einen spielt der Roman im Griechenland der Gegenwart, und die gegenwärtigen Verhältnisse dort (man lebt sozusagen unter türkischer Besatzung, also unfrei) haben in einigen Punkten durchaus Ähnlichkeit mit den gegenwärtigen deutschen (so dass die beiden Protagonisten, der griechische Briefeschreiber Hyperion und der deutsche Empfänger der Briefe, Bellarmin, am eigenen Leib erleben, wovon die Rede ist); zum anderen ist allein der Name "Griechenland" für Hölderlin ein Faszinosum, ein Ideal (so wie er es versteht), das einmal tatsächlich existiert hat. Wo anders, so gilt es nun zu fragen, hätte es Hölderlin eher gelingen können, ideale Vergangenheit und reale Gegenwart in den schärfsten Gegensatz zueinander zu bringen, als eben auf dem Schauplatz Griechenland ?

5.2.3. Das Thalia-Fragment

Im November 1794 erscheint Hölderlins *Fragment von Hyperion* in Schillers "Neuer Thalia". Schon am Frühjahr ist er an eine Umformung der Tübinger Urfassung gegangen,

von der *fast keine Zeile blieb*²⁶⁸.

Von grundlegender Bedeutung für die weitere Interpretation ist die *Vorrede*. Sie enthält den Kerngedanken aller Hyperion-Stufen und verweist so auf den Zusammenhang der Ausarbeitung des Romans, die sich immerhin über sechs Jahre erstreckt. Bestimmend ist dabei das Bild der *exzentrischen Bahn*, das im Fokus der Aufmerksamkeit der Interpretation zu stehen hat. Eine "Bahn" sucht sich ihren Weg zwischen zwei Polen, und in diesem Sinne unterscheidet Hölderlin zu Beginn der *Vorrede* *zwei Ideale unseres Daseins: einen Zustand der höchsten Einfalt, wo unsre Bedürfnisse mit sich selbst, und mit unsern Kräften, und mit allem, womit wir in Verbindung stehen, durch die bloße Organisation der Natur, ohne unser Zutun, gegenseitig zusammenstimmen, und einen Zustand der höchsten Bildung, wo dasselbe stattfinden würde bei unendlich vielfältigen und verstärkten Bedürfnissen und Kräften, durch die Organisation, die wir uns selbst zu geben imstande sind*.

Ideale sind Fixpunkte (Günter Eich würde, um das setzende "Fix" zu vermeiden, von "trigonometrischen Punkten" sprechen) der jeweiligen Vor-Stellung von Vollkommenheit; "jeweilig" bezieht sich auf die leicht einsehbare Beschränkung, dass jegliche Ideale die Reichweite unserer möglichen (angeblich gesicherten) Erkenntnisse transzendieren und daher vom jeweiligen Ideal-Isten als sog. "Faktum" gemacht = gesetzt werden. Nur so können sie überhaupt "positiv" (s.o. S. 31) in Erscheinung treten. Diese hier von Hölderlin aufgestellten = gesetzten Ideale weisen also auf ihn (und, wie zu zeigen sein wird, auf andere Ur-Heber aus dem geistesgeschichtlichen Kontext) zurück.

Wir erinnern uns an die Verwendung des Adverbs *noch* in Hölderlins Lyrik. Sein hier gezeichnetes erstes Ideal, der *Zustand der höchsten Einfalt*, ist nicht mehr, bleibt aber als ein idealisierter Orientierungspol *noch* in unserer Vorstellung und taucht, wie gesehen, unter bestimmten Bedingungen (Beispiel: Freundschaft) in unserem Erfahrungshorizont auf. Das zweite Ideal, der *Zustand der höchsten Bildung*, fällt (wie der Konjunktiv *würde* anzeigt) unter das "noch nicht", von dem (wie oben erwähnt) im 20. Jahrhundert Ernst Bloch sprechen wird. Mit diesen Idealen sind wir also im Bereich der "Utopie" angelangt, die ein "Nirgendwo-Ort" ist, wobei wir es hier bei Hölderlin mit einer "konkreten Utopie" zu tun haben, die Anspruch auf Verwirklichung erhebt.

Die triadische Struktur dieses Gedanken-Modells ist unverkennbar. Wir finden sie zeitgleich nicht nur bei seinen Freunden Schelling und Hegel, sondern auch in Kants Geschichtsphilosophie (man vergleiche die Studie "Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte" von 1786) und bei Schiller, der in seiner Arbeit "Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde" (erschienen 1791 im 11. Heft der "Thalia") an Kant anknüpft.

Dessen Absicht ist es, Rousseaus (zunächst aufgestellte) Antithese von Natur und Kultur aufzulösen. Ist der Mensch, so sagt Kant, im paradiesischen Zustand im Einklang mit der Natur, so ist der Moment des Erwachens der Vernunft, da der Mensch sich anschickt, ein moralisches Wesen zu werden, der erste Freiheitsakt, in eins damit aber auch ein "Sündenfall", das Hervorbrechen einander widerstreitender Kräfte im Menschen, aus dem das Böse entsteht. Verliert damit das Individuum seinen paradiesischen Frieden, so gewinnt dabei die Gattung, deren Bestimmung "in nichts als im Fortschreiten zur Vollkommenheit besteht"²⁶⁹ (und das ist der für Kant entscheidende Aspekt).

Der Gedanke einer Entwicklung zu einem Gesellschaftszustand, der von der Vernunft geleitet ist, überwindet Rousseaus ursprünglichen Kulturpessimismus und schwenkt auf die vernunftorientierte Lösung ein, die Rousseau selbst in seinem "Contrat social" gegeben hat.²⁷⁰ Schiller spricht von diesem "Abfall des Menschen vom Instinkte, der das moralische Übel zwar in die Schöpfung brachte, aber nur um das moralische Gute darin möglich zu machen",

als von der "glücklichste(n) und größte(n) Begebenheit in der Menschengeschichte".²⁷¹

Ohne diese Wertung zu übernehmen, greift Hölderlin die Struktur dieses Gedankens von den zwei möglichen Zuständen des Menschen im Bild der *exzentrischen Bahn* auf, welche Bahn von einem Punkte (der mehr oder weniger reinen Einfalt) zum andern (der mehr oder weniger vollendeten Bildung) verläuft. Diese menschliche Bahn *scheint sich, nach ihren wesentlichen Richtungen, immer gleich zu sein*. Daraus ergibt sich zweierlei : Zum einen ist gesagt, dass die exzentrische Bahn sowohl der Menschheit im Ganzen (man vergleiche hierzu die entsprechenden Gedanken Kants und Schillers) wie auch dem einzelnen, individuellen Menschen zu eigen ist; beide, der Mensch als einzelner und die Menschheit als Gattung, gehen von einem gegenwärtig verlorenen Zustand der Einigkeit aus und suchen ihn (auf exzentrischer Bahn) wiederzuerlangen. *Ex-zentrisch* meint also zunächst den Verlust eines Zentrums, in der Folge aber auch den Versuch, eine Bahn zu einem neuen Zentrum zu finden.

Zum anderen ist gesagt, dass es nicht nur eine einzige exzentrische Bahn gibt, sondern mehrere, die sich *nach ihren wesentlichen Richtungen* immer gleich sind. Diese Aussage bezieht sich auf die Grund-Struktur, nicht auf den jeweiligen Inhalt. Es wird sich zeigen, dass nach Hölderlin jeder Mensch mehrere exzentrische Bahnen durchläuft, oder besser : dass seine exzentrische Bahn keine einmalige und endgültige ist, sondern dass sie immer wieder nach verschiedenen "Richtungen" in ihm aufbricht. (Bei diesem variationsreichen Prozess handelt es sich um ein Musterbeispiel "vagabundierenden Denkens".²⁷²)

Man hat in der Hölderlin-Forschung versucht, den Gedanken der "exzentrischen Bahn" im astronomischen Sinne aufzufassen.²⁷³ Dieser Interpretationsansatz vermag aber ein wichtiges Moment des Hölderlinschen Bildes nicht zu erfassen : den permanenten Fortschritt. Der *Hyperion* steht in der Tradition der Bildungsromane, in denen der Protagonist fortschreitend sich "bildet" (welcher Terminus weniger das Wissen als die Bildung der Persönlichkeit meint). Zum Ende der letztgültigen Fassung wird die exzentrische Bahn Hyperions ins Ziel gekommen sein, indem er seine "Berufung" erkannt haben wird.

Bis dorthin aber ist es ein weiter Weg. Hier, im *Thalia-Fragment*, auf dessen Inhalt wir nicht weiter eingehen (er wird in der Endfassung als - im dialektischen Sinne - "aufgehoben" erscheinen), ist Hyperion noch recht unvermittelt auf seiner "Bahn" : *Was mir nicht alles und ewig alles ist, das ist mir nichts*. Und er hasst *wie den Tod alle die armseligen Mitteldinge von Etwas und Nichts*. Er strebt zum Un-Bedingten, zum Vollkommenen, doch das jeweilige *Alles*, ekstatisch erlebt, ist nicht von Dauer. Stets fällt Hyperion deshalb ins *Nichts* zurück, aus dem er dann wieder aus- und aufzubrechen versucht. Seine Versuche, *abzulassen von dieser verwegnen Neugier*, scheitern : *Aber ich kann nicht ! Ich soll nicht ! Es muß heraus, das große Geheimnis, das mir das Leben gibt oder den Tod*.

Das verzweifelte Ringen Hyperions gibt dem Ringen des Autors Ausdruck. Auch er kämpft, auch er sucht, und auch sein Ziel ist zunächst "Alles". In Jena wird er Fichte begegnen, und diese Begegnung wird Hölderlin ein gutes Stück - im Hinblick auf die Bildung der Persönlichkeit und des kritischen Bewusstseins - weiterbringen. Er wird lernen, seine derzeitige Haltung (*Wir sind nichts; was wir suchen ist alles*)²⁷⁴ zu transzendieren.

5.2.4. Hölderlin als Student in Jena (Januar bis Mai 1795)

Seit November 1794 hält Hölderlin sich mit seinem Zögling in Jena auf, und seit dieser Zeit hört er Fichtes Vorlesungen.²⁷⁵ Er ist so begeistert von diesem *geistigen Jakobiner*²⁷⁶, der am entschiedensten von allen Philosophen für die Revolution Partei ergreift, dass er sich nach seiner Trennung vom Hause von Kalb Mitte Januar 1795 entschließt, in Jena als Student zu bleiben. *Ich muß mir heraushelfen aus Dämmerung und Schlummer*²⁷⁷, begründet er seine Entscheidung. Fichte soll ihm dabei ebenso helfen wie Schiller, in dessen Haus Hölder-

lin jetzt verkehrt und dabei auch auf Goethe trifft, ohne diesen allerdings zu erkennen und zu beachten : *Der Himmel helfe mir, mein Unglück und meine dummen Streiche gutzumachen.*²⁷⁸

Eine neue Periode mit neuer Hoffnung hebt also an; wieder einmal ist er zunächst optimistisch, wieder einmal fühlt er *neue Kraft und neuen Mut*²⁷⁹ in sich. Doch wie immer, so hält auch dieses Mal die Hochstimmung nicht lange an. Bald spricht er davon, dass er *alle Tage, die Gott gibt, durch eine andere Brille sieht, die ihm, wer weiß woher ? aufgesetzt wird.*²⁸⁰ Hölderlins Unzufriedenheit ist auf eine von ihm selbst deutlich bemerkte theoretische Unsicherheit zurückzuführen; gerade durch seinen Aufenthalt in Jena, von welchem er sich für seine Ausbildung so viel versprochen hatte, ist er nur noch mehr verunsichert worden. Aber gerade das ist es schließlich, was ihn zu eigener Gedankenarbeit treibt. Das Resultat dieser Überlegungen gipfelt - wie zu zeigen sein wird - in einer Abhandlung, die (nach ihrer späten Entdeckung) von den Herausgebern als "Urtheil und Seyn" betitelt worden ist.

Wichtig für das Bemühen um diese theoretischen Arbeiten ist die Freundschaft mit Isaac von Sinclair (1775 - 1815), der nach dem frühen Tod seines Vaters vom Landgrafen von Hessen-Homburg protegirt wird und ebenfalls in Jena studiert. Hölderlin bewohnt zusammen mit ihm ein Gartenhaus am Rande Jenas. Diese Freundschaft wird in der Frankfurter Zeit Hölderlins fortgesetzt werden (Sinclair wird dann in den Diensten des Homburger Landgrafen stehen.) Ende Mai 1795 vermag aber auch die Freundschaft zu Sinclair Hölderlin nicht mehr in Jena zu halten; Hals über Kopf verlässt er die Stadt, ohne Angabe von Gründen, und sucht Unterschlupf in der Heimat Nürtingen bei seiner Mutter. Es ist ungewiss, ob Studententumulte in Jena (an denen Sinclair als Mitglied des demokratischen Ordens der "Schwarzen Brüder" beteiligt ist und dafür auch mit Verweis von der Universität bestraft wird) der Anlass sind oder ob Hölderlin sich vom Einfluss der *Luftgeister mit (...) metaphysischen Flügeln*²⁸¹ (gemeint sind wohl Fichte und Schiller, deren starker Einfluss auf Hölderlin zwar unbezweifelbar, aber eben deswegen auch ambivalent ist) befreien will. Eine weitere Spur zu einer möglichen Erklärung führt zurück in die Waltershausener Zeit, da die Gesellschafterin der Charlotte von Kalb, Wilhelmine Marianne Kirms, *eine Dame von seltnem Geist und Herzen*²⁸², die Hölderlin in einem Brief *Freundin*²⁸³ genannt hat, in diesen Sommermonaten eine uneheliche Tochter auf die Welt bringt. Wer an Spekulationen dieser Art interessiert ist, der lese bei Adolf Beck nach ("Die Gesellschafterin Charlottens von Kalb. Eine Episode im Leben Hölderlins. Versuch der Sammlung und Erklärung archivalischer Dokumente." in : Hölderlin Jahrbuch, Zehnter Band, 1957, 46-66).

Gründe für eine Flucht finden sich also reichlich. Fest steht, dass ein zwar kurzer, aber ungemein wichtiger Abschnitt in Hölderlins Leben abrupt beendet ist. Der Bedeutung dieses Lebensabschnitts entsprechend, sind die Resultate seines Schaffens in dieser Zeit für uns wichtige Dokumente. Sie zu sichten und dem Gang ihrer Gedanken Folge zu leisten, der - entwicklungsbedingt - noch sprunghaft und provisorisch ist²⁸⁴, zeigt sich als schwieriges Unterfangen. Es ist kaum möglich und auch sinnwidrig, seine theoretischen Arbeiten dieser Zeit von den Gedanken der entsprechenden "Hyperion"-Stufe zu trennen; stattdessen soll eine Zusammenschau versucht werden - ein schwieriger Weg, bedenkt man die Wechselhaftigkeit und Unabgeschlossenheit Hölderlinschen Denkens in diesen Monaten.

5.2.5 Hölderlins theoretische Fragmente. Über Urtheil und Seyn. Hyperions Jugend

In Jena sehen wir Hölderlin mit Kant und Fichte beschäftigt²⁸⁵, aber auch mit Schillers Abhandlung *Über Anmut und Würde*. Es geht ihm in dieser Zeit darum, seine Existenz als Dichter auf ein philosophisch gesichertes Fundament zu gründen; er will vollends zum Man-

ne reifen : *Der große Übergang aus der Jugend in das Wesen des Mannes*²⁸⁶ ist das Thema seines *Hyperion*. Hölderlin, der seinen *Beruf* - wie in Tübingen gesehen - immer schon im Dienste des Dichters an der All-Einheit sah, er hat inzwischen begriffen, dass seine kosmische "Liebes -Einheit" der Tübinger Hymnen eine *Scheineinheit*²⁸⁷ war. Es reicht nicht hin, eine bloß imaginierte und in der Folge postulierte "Einheit" hymnisch zu preisen.; es bedarf der Klärung des Verhältnisses von Einheit und Vielheit, von Ganzheit und Mannigfaltigkeit : Kann es ein freies, wechselseitiges sein oder geht es nicht ohne Herrschaft und Knechtschaft ? Und : Wie wird aus dem Einen das Viele und umgekehrt ? Das durchschaut zu haben - und zwar auf dem unhintergehbaren Boden der Philosophie Kants - würde die Geburt einer neuen Denkmethode bedeuten. Hölderlin - und mit ihm Hegel - werden die Denkvorstöße Kants, Fichtes und Schillers dankbar annehmen und sie in mühevoller Denk-Arbeit transzendieren.

Es ist offensichtlich, dass wir im Kern dieser Untersuchung angekommen sind - der Nachvollzug der gedanklichen Schritte wird stetig mühevoller werden; um ihn einsichtiger zu machen, kommt auch eine umfangmäßig begrenzte Untersuchung wie diese an einem erläuternden Exkurs an dieser Stelle nicht vorbei.

Als grund-legende Figur mag das 'Hen kai pan', das Eins und Alles Heraklits, genommen werden : das Eine ist Alles, das Alles ist in Einem. Zwischen beiden ist also ein polares Wechselverhältnis anzunehmen. Wie aber wird das Eine zu Allem und Alles zu Einem ? Gehen wir bei dem Renaissance-Kardinal Nikolaus von Kues in die Lehre, so geschieht der Weg vom Einen zum Mannig'faltigen' durch Aus'faltung' und vice versa durch Ein'faltung'. Das ist ein beeindruckendes poetisches Bild, vielleicht das weitreichendste unter dem traditionellen Wahrheitsbegriff, der darauf pocht, dass Wahrheit Angleichung des Intellekts an die Sache sei (*veritas est adaequatio intellectus ad rem*). Hier ist das Objekt der Erkenntnis der vorgegebene Prüfstein. Unter dieser Vorgabe kann es aber keine wahre Erkenntnis geben, da der Prüfstein uns in seinem Ansichsein nicht fassbar ist. Deshalb ist es für Hölderlin und seine Freunde selbstverständlich, ihre Überlegungen nur auf dem Boden Kants weiterführen zu können, der einen anderen Wahrheitsbegriff setzt und sich in seiner 'kopernikanischen Wende' hinsichtlich unserer Erkenntnis nicht mehr an den Objekten, sondern an der Verfassung und den Möglichkeiten des Subjekts orientiert. Gehe ich so vor, verliere ich zwar jegliche Täuschung einer Schein-Objektivität früherer Ansätze, verschärfe aber das Problem, indem klar ist, dass der Erkenntnisprozess abhängig ist von den Möglichkeiten des zugrundeliegenden Subjekts (nicht des individuellen, sondern des allen Menschen gemeinen). Ich habe also weiterhin keine 'wahre' Erkenntnis vom Ansichseienden, sondern erfasse es nur in dem Modus, wie es mir (als Mensch) erscheint. Diese "Erkenntnis", wenn ich sie so nennen will, ist nicht wahr, sondern 'gültig' (für ein Bewusstsein wie das menschliche).

Aber nicht nur die Welt der 'Wahrheit' bleibt mir als Erkennendem so verschlossen, sondern auch alle metaphysischen Ideen, für deren Erkenntnis mir die empirische Basis fehlt. Eine 'Einheit' wie die, die Hölderlin sucht, ist nach Kant aus dem Bereich des Wissens ausgeschlossen und in den Bereich des Glaubens (an Ideen) verschoben. Das reicht Kants Nachfolgern nicht - mehr noch, sie stören sich daran, dass Kant den Menschen als "Bürger zweier Welten" konstruiert, zweier Welten, die dualistisch voneinander getrennt sind. Der wesentliche Riss, der durch den Menschen geht, liegt in der Trennung von Körper und Geist. Dualistisch aufgefasst, kann diese Trennung prinzipiell nicht versöhnt werden; der Dualismus bedeutet eine Art Kriegszustand, der nur durch die Unterwerfung einer Seite "befriedet" werden kann, und (nicht nur) bei Kant zeigt sich die Dominanz des Geistes in ihrer Herrschaft über den Körper.

Setzen wir für die Welt der Körperlichkeit, den *Mundus sensibilis*, die "Natur" ein, so sind wir bei der Aufgabe angekommen, vor die Hölderlin sich selber stellt : Er will die Natur aus

der Falle befreien, in die sie dualistisches Denken stecken will. Deshalb bietet ihm auch Fichtes Grundgedanke keine wirkliche Lösung, der die Situation für die Natur sogar noch verschärft, indem die (bei Kant noch nicht gefundene) Einheit ins absolute Ich verlegt wird, dem alles Nicht-Ich (also auch die Natur) nur zu bewältigender Stoff, zu transzendierende Barriere sein wird. Hölderlin ist klar : Als Dichter will er mit seinem "Geist" der "Natur" zu einer polaren Gleichberechtigung verhelfen, ohne die Eigenbedeutung der jeweiligen Pole zu verwischen; die Struktur der Gegensätzlichkeit soll dabei nicht unterdrückt, sondern - ganz im Gegenteil - fruchtbar gemacht werden; in diesem Sinne versteht Hölderlin seine Dichtung als not-wendigen Dienst am *Einen Seyn*. Noch steht er am Anfang dieses Weges; wenn er ihn zu Ende gegangen sein wird, wird er nicht nur Kant und Fichte "uminterpretiert"²⁸⁸ haben, sondern er wird auch - in Zusammenarbeit mit Hegel - die Entwicklung des Deutschen Idealismus entscheidend vorangebracht haben.

Wie sehr die ersten theoretischen Schriften Hölderlins (neben dem noch lange spürbaren Einfluss Schillers) noch auf Kant verweisen, zeigt schon das wohl in der letzten Waltershausener Zeit entstandene Fragment, das Mieth *Über das Gesetz der Freiheit* betitelt, während die Frankfurter Ausgabe (deren Text hier gefolgt wird) im ihrem 17. Band zur Kennzeichnung die Eingangsworte *Es giebt einen Naturzustand ... wählt*. In Rousseauscher Diktion wird einem *Naturzustande der Phantasie* eine *natürliche Unschuld* zugesprochen, die als *himmlich* angesehen wird, derer teilhaftig zu sein, *so gestimmt zu sein*, aber ein *bloßes Glück*, also nicht durch Reflexion erarbeitet, sondern nur instinktiv gegeben - oder eben nicht gegeben - ist. Diesem wird - ganz kantisch - das Sittengesetz gegenübergestellt, das *Gesetz der Freiheit*, das erst einen *vesten* (reflektierten) *Zustand* gibt. Dieses *gebietet, one alle Rücksicht auf die Hülfe der Natur. Die Natur mag zu Ausübung desselben förderlich sein oder nicht, es gebietet. Vielmehr setzt es einen Widerstand in der Natur voraus, sonst würde es nicht gebieten. Das erstemal, daß das Gesetz der Freiheit sich an uns äußert, erscheint es strafend.*

Begriffe wie "gebieten" und "strafen" verweisen auf die einzig mögliche Lösung des Zwei-Welten-Konflikts nach Kant; selbst Schiller setzt in *Über Anmut und Würde* der anmutigen *schönen Seele* Grenzen, sobald sie sich den Konfliktfällen des Lebens gegenüber sieht und sich dadurch ge'nöt'igt sieht, aus dem Modus der Anmut in den der Würde zu wechseln, sich 'würdig' zu erweisen, was nichts anderes meint, als dem kategorischen Imperativ zu folgen.²⁸⁹ Dort aber, wo "gebieten" und "gestraft" wird, ist von der von Hölderlin und seinen Mitstreitern intendierten "polaren Gleichberechtigung" noch nicht die Rede. Das wird Hölderlin deutlich gespürt haben; die Denk-Position dieses (vielleicht deshalb) nur als Fragment erhaltenen Textes wird der Autor bald verlassen. Die kritische Auseinandersetzung mit Fichtes ambivalentem Einfluss wird ihm dabei weiterhelfen.

Wer sich mit der Philosophie Fichtes ernsthaft beschäftigen will, wird damit seine liebe Not haben. Nicht nur, dass die Arbeiten über Fichte selten dieselbe Sprache sprechen, Fichte selbst nimmt zeitlebens Veränderungen an seinen Überlegungen vor. Auch die Begegnung mit Hölderlin wird ihm zu Veränderungen Anlass geben.²⁹⁰ (Ähnliches gilt für Schillers Zweitfassung seiner "Briefe über eine ästhetische Erziehung des Menschen", die ein 'work in progress' darstellen.)

Hölderlin erwähnt *Fichtens spekulative Blätter*²⁹⁰, mit denen er auf Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95 anspielt, in einem Brief. Fichte will in dieser Schrift die Möglichkeit und die Prinzipien allen Wissens (siehe Kant) ganz un-kantisch aus einem (Einheit verbürgenden) Grund-Satz ableiten, dem Satz "Ich bin ich" (dem 1. Satz der Logik, dem sog. Identitäts-Satz, nachempfunden). Aus dieser Selbst-Setzung des Ich wird sich bei Fichte die gesamte philosophische Welt-Deutung entwickeln.²²⁰

Fichte sieht seine *Wissenschaftslehre* als das erste System der Freiheit, das den Menschen - wie ihn die Französische Revolution von den Ketten der Unterdrücker befreit hat - von den von Kant aufgestellten Fesseln losreißt. Freiheit atmet dabei schon das sich selbst setzende, von keinem Objekt determinierte absolute Ich. Diesem mangelt es - bei aller Freiheit - aber an etwas Wesentlichem : an einem Bewusstsein. Dazu bedarf es eines Objektes, denn das Wesen des Bewusstseins ist eine Verbindung zwischen einem Subjekt und einem Objekt. Ein "ab-solutes" (also von allen Bindungen losgelöstes) Ich erreicht eine solche Verbindung nicht. In der Denkweise Fichtes : die unendliche, aber bloße Potentialität des absoluten Ich muss "beschränkt" werden durch ein Objekt, auf ein Objekt, das dem losgelösten Ich (vorübergehend) dazu verhilft, über diese Beschränkung eine Kontur seiner selbst zu erhalten. "Vorübergehend", denn aufgrund seiner Potentialität kann das Ich bei dieser Beschränkung nicht bleiben, sondern muss sie (wie jede weitere Beschränkung) übersteigen, transzendieren. Da jede Transzendierung aber im Gedächtnis bleibt, erhält das Ich nicht nur ein konturgebendes Bewusstsein, sondern dieses wächst im Laufe der Zeit aufgrund der gemachten Erfahrungen.

Um den Status eines (wenn auch immer beschränkten) Bewusstseins erhalten zu können, sieht Fichte das absolute Ich also vor der Not-Wendigkeit, ein Nicht-Ich zu setzen. Die Natur als das Objektive ist nach Fichte (und das wird der Hauptkritikpunkt Hölderlins sein) so ihrerseits nichts dem absoluten Ich Gleich-Wertiges, sondern nur Grenze, möglicher Stoff, an dessen Bewältigung das reine Ich sich auf den Weg macht, sich seiner selbst bewusst zu werden. Wenn Fichte dabei von einer Wechselbestimmung von Ich und Nicht-Ich spricht, so darf das nicht darüber hinwegtäuschen, dass in dieser gleichberechtigt scheinenden Wechselwirkung doch dem Ich das Primat zukommt - und Primat bedeutet Herrschaft. Die drei Tübinger Theologen Hölderlin, Hegel und Schelling sind aber angetreten, gerade diese (auch versteckten) Formen von angemessener Herrschaft, die im politischen Bereich zum Despotismus führen, zu entlarven. Wie Hölderlin dieses Vorhaben in seiner Jenaer *Hyperion*-Stufe verarbeitet, soll nun thematisiert werden.

Zunächst zum Inhalt : Ein junger Mann *in den ersten Jahren der Mündigkeit, wenn der Mensch vom glücklichen Instinkte sich losgerissen hat* (man vergleiche das Fragment *Über das Gesetz der Freiheit*), sucht Hyperion auf, der hier als alter, weiser Mann erscheint. Der junge Mann, der in die Schule der sog. (!) "Weisen" gegangen ist, die *streng ohne Maß, in vollem Sinne Tyrannisch gegen die Natur* (siehe Fichtes ambivalente Wirkung auf Hölderlin) ist, antwortet auf Hyperions Frage, wie er denn die Menschen sehe : *mehr tierisch als göttlich*. Hyperion entgegnet ihm : *O wenn sie nur erst menschlich wären*, und auf die Bitte seines jungen Besuchers erklärt er sich in der Folge genauer : Der Mensch sei einst *mangellos und frei von aller Schranke* wie die Götter gewesen, doch habe er *das Gefühl des Lebens, das lichte Bewusstsein für die leidensfreie Ruhe der Götter* eingetauscht. Diese Beschränkung sei des Menschen Bedingung der Möglichkeit seines Bewusstseins : *Sich aber nicht zu fühlen ist der Tod*. Dass Fichtes Überlegungen hier Pate stehen, ist offensichtlich. Und Hölderlin wird weitere Fichtesche Gedanken verwenden, um dann letztlich Fichte mit Fichte zu überwinden.²⁹¹

Auf seinem eigenen gedanklichen Weg greift Hölderlin also auf weitere Termini Fichtes zurück : den *Trieb, uns auszubreiten, zu befreien*, und den *Trieb, beschränkt zu werden, zu empfangen*. Der Terminus "Trieb" meint hier nicht die Triebstruktur im engeren Sinne, sondern das den Menschen als Menschen grundsätzlich ausmachende doppelte Angetrieben-Werden durch die Doppeltheit des polaren Wechselspiels von zentrifugalen (= das Zentrum fliehenden) und zentripetalen (= zum Zentrum zurückkehrenden) Kräften, wie wir es vom Bild der *ex-zentrischen Bahn* her schon kennen : Unser Leben besteht darin, erreichte Positi-

onen (also Gesetzheiten, die auf willkürlichen Beschränkungen basieren, die wir aber be'nöt' - igen, um überhaupt ein Bewusstsein zu 'haben' als ein vorübergehendes "Zentrum") jeweils zu transzendieren auf differenziertere Positionen hin, d.h. von jeder Stufe unseres Bewusstseins-Standes frei (zentrifugal) auszugreifen, um aus dem Bereich, in den hinein wir ausgegriffen haben, erneut (zentripetal) zu empfangen und durch das Empfangene wiederum beschränkt zu werden, aus welcher erneuten Beschränkung wir durch ein erneutes Transzendieren, ein Über-Schreiten wieder ausbrechen auf ein Neues hin. Notwendig sind also beide Triebe, das spontane Tun und das rezeptive Leiden.

Beides ist nach Hölderlin also im gleichberechtigten Wechselspiel anzustreben, und für diese Gedankenfigur steht ihm die *Liebe*. Sie allein ist in der Lage, den Widerstreit der Triebe, *deren keiner entbehrlich ist*, zu vereinigen. Durch diese Fähigkeit wird sie sich zum zentralen Terminus entwickeln, der gerade auch in der Frankfurter Zeit das Denken Hölderlins und Hegels prägen wird. Der Begriff nimmt, wie gesehen, Fichtesche Gedanken kritisch auf, verweist aber auch auf andere Vor-Denker²⁹², unter denen besonders Johann Gottfried Herder mit seinem Text *Liebe und Selbstheit* zu nennen ist.

Der Vorgang des Vereinigens durch die Liebe ist nun aber nicht etwa so zu verstehen, als ob die Liebe als ein den beiden dargestellten Trieben Äußerliches sie sozusagen ausgleicht (im Sinne einer Einebnung oder Abschleifung der Widersprüche), sondern der Vorgang ist im polaren Sinne des Auslebens beider Seiten mit der Vorstellung des wechselseitigen Forderns und Förderns verbunden. Die beiden Strebensrichtungen sind selbst Momente und damit Ent-Faltungen der einen Liebe; diese ist als das Ganze zu verstehen, das - wiederum in polarer Sicht - sich als Einheit erst durch die Differenzen seiner beiden Momente gewinnt; die Teile fördern die Komplexität des Ganzen und sind selbst sinnvoll als dessen Momente.

Bei diesem Gedanken-Modell stand ein Teil der antiken Geistesgeschichte Pate, nicht zuletzt Platons Idee des erotischen Strebens und Heraklits Gegensatz-Philosophie. Sie sind das Handwerkszeug, mit dem die an den Griechen geschulten Stifter der Vor-Wurf Fichtes von der nicht enden wollenden Aktivität des Menschen begeistert aufnehmen und zugleich in einigen (für sie wesentlichen) Aspekten kritisieren und korrigieren. Setzt Fichte den (von allen als erforderlich angesehenen) Einheitsgrund ins absolute Ich, so kann auch Hölderlin ihm hierin nicht mehr folgen.

Wie er Hegel in einem Brief vom 26. Januar 1795 mitteilt²⁹³, hat er Fichte *sehr im Verdacht des Dogmatismus* : *er möchte über das Faktum des Bewusstseins in der Theorie hinaus*. Und er begründet seinen Verdacht. Fichtes absolutes Ich enthalte alle Realität; das habe zur Folge, dass nichts außer ihm sei, dass es kein Objekt haben könne. Bewusstsein ohne Objekt aber sei undenkbar (das Ich selbst könne das Objekt nicht sein, da es als solches beschränkt und damit nicht absolut wäre), *also ist in dem absoluten Ich kein Bewußtsein denkbar, als absolutes Ich habe ich kein Bewußtsein und insofern ich kein Bewußtsein habe, insofern bin ich (für mich) nichts, also das absolute Ich ist (für sich) nichts*. Hölderlin verweist damit Fichtes absolutes Ich als Einheitsgrund in den Bereich der bloßen leeren Annahme, die niemals ins Bewusstsein treten kann. Damit ist kein Fortschritt Kants Verweigerung eines feststellbaren Einheitsgrundes gegenüber erreicht. Die Fiktion als sog. Faktum reicht da nicht hin.

Versuchen wir, Hölderlins Fichte-Kritik in ihrer Tragweite zu verstehen. *Das absolute Ich ist (für sich) nichts*; es "hat sich nicht", wie Bloch es ausdrücken würde. Es ist aber auch nichts für uns, denn es ist nicht be-greif-bar. Ich kann es als Idee setzen, vielleicht in der Form eines Postulates (stärker noch : als Postulat der Vernunft), aber damit ist hinsichtlich seiner intendierten Begreifbarkeit nichts gewonnen. Wir wären damit auf einem ähnlich fehlerhaften Weg wie auf dem, den Descartes gegangen ist, als er das Ich zur Substanz, zur *res cogitans*,

erklärt hat. Solcherlei Erklärungen sind willkürlich und beliebig und helfen uns bei unserer Suche nach dem Einheitsgrund nicht weiter.

Was wir haben, ist ein Bewusstseinsvorgang, die cogitatio. Versuchen wir, diesen in Worte zu fassen, so würden wir heuristisch zu der Formulierung greifen : Ich denke (stelle vor, bezweifle) ein Etwas. Über dieses Ich und dieses Etwas (als den beiden durch den Bewusstseinsvorgang zu Verbindenden) können wir aber keine weiteren gesicherten Aussagen treffen, also müssen wir sie, hierin dem Beispiel der Phänomenologen folgend, als nicht weiter zu erkennen "einklammern", d.h. die Antwort auf ihre Erkennbarkeit außen vor lassen.

Versuchen wir sie dennoch als so Eingeklammerte weiterzudenken : Ist es denk-möglich, eine der beiden Seiten (Ich, Etwas) als Einheitsgrund zu rechtfertigen ? Das muss verneint werden : Das Etwas kann der Einheitsgrund nicht sein, selbst wenn ich einen Laplaceschen Dämon ansetze, der alles überblickte, denn das so überblickende Subjekt selbst bliebe (in seiner Funktion als das das Etwas erfassende Ich) von diesem Überblick ausgeschlossen. Ein Einheitsgrund aber verträgt keinen Ausschluss. Schuld daran ist die unhintergehbare Spaltung des Bewusstseins in ein Subjekt und ein Objekt, die auch die Annahme des Ich als Einheitsgrund scheitern lässt.

Diesen Gedanken greift Hölderlin auf zwei Notiz-Blättern auf, die erst 1961 ins Bewusstsein der Öffentlichkeit gekommen sind und von den Herausgebern mit dem Titel "Urteil und Sein" versehen wurden, zwei Blätter, die zu den wichtigsten Dokumenten der offenen Variante des Deutschen Idealismus zählen und schlagartig die Rolle Hölderlins innerhalb dieser Bewegung - wenn schon nicht verdeutlichen, so doch - ahnen ließen.²⁹⁴

In diesem (nicht zur Veröffentlichung gedachten) Fragment werden die beiden denkmöglichen Subjekt-Objekt-Verhältnisse mit den leitenden Begriffen *Urtheil* und *Seyn* in Verbindung gebracht. Unseren Überlegungen der letzten Abschnitte entsprechend, spricht Hölderlin die dem Bewusstseinsvorgang immanente Subjekt-Objekt-Spaltung dem *Urtheil* zu und deren (ideale) Vereinigung dem *Seyn schlechthin* : *Wo Subject und Object schlechthin, nicht nur zum Theil vereinigt ist, mithin so vereinigt, daß gar keine Theilung vorgenommen werden kan, ohne das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll zu verletzen, da und sonst nirgends kann von einem Seyn schlechthin die Rede seyn.* In dieses ideale vereinigte Seyn (es wird sich zeigen, dass dieses Hölderlins Vorstellung von dem gesuchten Einheitsgrund entsprechen wird) bringt das in S und O aufgespaltene *Urtheil* eine Ur-Teilung hinein : *Urtheil, ist im höchsten und strengsten Sinne die ursprüngliche Trennung des in der intellectualen Anschauung innigst vereinigten Objects und Subjects, diejenige Trennung, wodurch erst Objekt und Subject möglich wird, die Ur-Theilung.* In diesem Verständnis personifiziert das Bewusstsein also sozusagen den erkenntnistheoretischen Sündenfall. Folgen wir diesem Gedankenmodell, haben wir vom Baum der Erkenntnis gegessen und sind aus dem spaltungslosen Paradies vertrieben. Einen bewussten Weg dorthin zurück kann es nicht geben - der angebissene Apfel kann nicht zurückgehängt werden. Wie Edgar Wind es in seinem Gedicht ausdrückt : "Wir haben vom Baum der Erkenntnis gegessen und können uns nicht rückwärts ins Paradies zurückstehlen : das Tor ist verriegelt und der Engel wacht davor."²⁹⁵

So schön und so viel-sagend dieses Bild auch sein mag - die Künstler und Philosophen beschäftigt in dessen Folge eine wesentliche Frage : was nun ? Eine der rätselhaftesten Antworten wird von Kleist am Ende seines Aufsatzes "Über das Marionettentheater" gegeben : "Mithin, sagte ich ein wenig zerstreut, müßten wir wieder von dem Baum der Erkenntniß essen, um in den Stand der Unschuld zurückzufallen? Allerdings, antwortete er, das ist das letzte Capitel von der Geschichte der Welt."²⁹⁶ Nicht minder sibyllinisch klingt das Ende des Edgar Wind-Gedichtes : "Aber der Garten ist vielleicht am anderen Ende offen." Um sich die Tragweite des hier aufgegebenen Rätsels zu verdeutlichen, empfehle ich, das gegebene Bild versuchsweise aufzuzeichnen.

Auch Hölderlin muss in dieser Frage seinen Weg finden; der Textauszug oben enthält die Zauberformel von der *intellectualen Anschauung*²⁹⁷. Sie soll die S-O-Vereinigung herstellen. Als bloße Zauberformel aber hilft sie uns nicht weiter. Gibt es Erläuterungen? Hölderlin wählt zunächst einmal eine Abgrenzung von dem, was nicht gemeint sein kann. So wird von ihm sogleich Fichtes Identität "Ich bin Ich" als Resultat des Grundsatzes "Das absolute Ich setzt sich selbst" als gesuchter möglicher Einheitsgrund verworfen. Zur Begründung dient folgende Reflexion: Der Identitätssatz kennt - wie jedes Urteil - S und O, und auch diese "Identität" ist nur dadurch möglich, *daß ich mich mir selbst entgegensetze, mich von mir selbst trenne*. Sollte dieses Ich aber dem Anspruch, der Einheitsgrund zu sein, Genüge leisten, so dürfte es in sich keine Trennung aufweisen. Auch darf man nicht über diese Identität hinaus auf ein noch ursprünglicheres Ich gehen und meinen, in ihm den Einheitsgrund zu erfassen; es hat keinen Sinn, in dieser Dimension von einem Ich zu reden, wo das Ich sich nicht als Ich erfassen kann. Dieser Versuch führt in den Bereich willkürlicher Spekulation. Damit ist in Hölderlins Augen Fichtes Ansatz untauglich, das gewünschte Ziel zu erreichen.

Das Problem bleibt also bestehen, ebenso wie die Frage: was nun? Wir werden nicht umhin kommen, den Begriff der *intellectualen Anschauung* näher zu untersuchen. Nomen und attributiv gebrauchtes Adjektiv stehen zunächst einmal im Modus der Unvereinbarkeit gegeneinander. Der "Intellekt" und die "Anschauung" verweisen auf wesensverschiedene Bereiche unserer Erkenntnisvermögen, und so lehnt z.B. Kant ihre Verbindung auch ab: "Von einer 'nichtsinnlichen', 'intellektuellen' Anschauung, deren Gegenstände Noumena im positiven Sinne sind, haben wir keinen positiven Begriff, wir können sie nicht begreifen. Ein Verstand, der die Dinge 'intuitiv in einer nichtsinnlichen Anschauung' (nicht 'diskursiv' durch Kategorien) erkennt, ist für uns rein problematisch" (KrV tr. Anal. 2. B. 3. H.)²⁹⁸ Fichte, der Kant in grundlegenden Fragen korrigierend ergänzen (und damit wesentlich verändern) möchte, braucht aber eine solche Anschauung zur Aufstellung seiner Theorie. Er begibt sich damit in problematische Regionen und scheut auch vor dementsprechend problematischen Aussagen nicht zurück: "Daß es ein solches Vermögen der intellektuellen Anschauung gebe, läßt sich nicht durch Begriffe demonstrieren, noch, was es sey, an Begriffen entwickeln. Jeder muß es unmittelbar in sich selber finden, oder er wird es nie kennen lernen."²⁹⁹ So wenig überzeugend uns diese Aussage vorkommen mag, die Generation der Romantiker hat sie inspiriert. Dass auch Hölderlin von Fichte fasziniert ist, haben wir gesehen. Aber er folgt ihm nicht in dessen spekulativer Setzung.

Seinen Entwicklungsstand im Frühsommer des Jahres 1795 in der Folge der Begegnung mit Fichte beschreibt Hölderlin in einem Brief vom 13. April an seinen Bruder wie folgt: *Es ist im Menschen ein Streben ins Unendliche, eine Tätigkeit, die ihm schlechterdings keine Schranke als immerwährend, schlechterdings keinen Stillstand möglich werden läßt, sondern immer ausgebreiteter, freier, unabhängiger zu werden trachtet; diese ihrem Triebe nach unendliche Tätigkeit ist beschränkt; die ihrem Triebe nach unendliche unbeschränkte Tätigkeit ist in der Natur eines Wesens, das Bewußtsein hat (eines Ich, wie Fichte sich ausdrückt) notwendig, aber auch die Beschränkung dieser Tätigkeit ist einem Wesen, das Bewußtsein hat, notwendig, denn wäre die Tätigkeit nicht beschränkt, nicht mangelhaft, so wäre diese Tätigkeit alles und außer ihr nichts; litte also unsere Tätigkeit keinen Widerstand von außen, so wäre außer uns nichts, wir wüßten von nichts, wir hätten kein Bewußtsein; wäre uns nichts entgegen, so gäbe es für uns keinen Gegenstand; aber so notwendig die Beschränkung, der Widerstand und das vom Widerstande bewirkte Leiden zum Bewußtsein ist, so notwendig ist das Streben ins Unendliche, eine dem Triebe nach grenzenlose Tätigkeit in dem Wesen, das Bewußtsein hat, denn strebten wir nicht, unendlich frei zu sein, so fühlten wir auch nicht, daß etwas diesem Streben entgegen wäre, also fühlten wir wieder nichts von uns Verschiedenes, wir wüßten von nichts, wir hätten kein Bewußtsein.*³⁰⁰

Durch die Begegnung mit Fichte ist Hölderlin in der gedanklichen Ausarbeitung seiner Grundstruktur einer *exzentrischen Bahn* (denn keine andere als diese hat er soeben beschrieben) ein gutes Stück vorangekommen; stete Beschränkung und stete Aufhebung dieser Beschränkung sind der Entwicklung des menschlichen Bewußtseins notwendig. Die intellektuale Anschauung in Form einer heuristischen Annahme braucht er (noch), um das unserem Bewußtsein nicht zugängliche *Seyn* überhaupt fassen zu können : "Die Bedeutung der intellektualen Anschauung ist also dahingehend zu präzisieren, daß sie das exzentrische Ich des Gegründetseins im Ganzen des Seyns versichert."³⁰¹

Hölderlin setzt also an die Stelle des absoluten Ichs Fichtes als Einheitsgrund das *Seyn* als eine zwar theoretisch unerkennbare, aber unabdingbare Voraussetzung, von einer intellektualen Anschauung verbürgt. Die Ich-Lastigkeit Fichtescher Provenienz passt nicht in sein Weltbild und zugleich auch nicht in sein Selbstverständnis als Künstler. Um explizieren zu können, warum er mit dieser eigen-artigen Setzung seine dichterische Existenz als notwendig auf ein philosophisch abgesichertes Fundament gegründet hat, muss diese Untersuchung an dieser Stelle der Zeit ein Stück weit vorausgreifen und spätere Dokumente zur Interpretation heranziehen, die aber allesamt innerhalb des Zeitraumes eines Jahres niedergeschrieben sind.

Folgt man den bisherigen Überlegungen Hölderlins und hält man also fest, dass das reflexive Bewusstsein niemals seinen als unabdingbar angenommenen Ursprung, seinen Grund, erkennen kann, ist von der Philosophie keine Rettung zu erwarten. Der intellektualen Anschauung als - wie gesehen - heuristischer Methode ist also eine andere Ausrichtung zu geben, und zwar eine ästhetische. Gr. "aisthesis" meint zunächst "Wahrnehmung", wird zu Hölderlins Zeit (in der Nachfolge von Baumgarten) allerdings häufig mit der Kunst (und damit auch mit der Schönheit) in Verbindung gebracht. Gibt Hölderlin also der intellektualen Anschauung eine ästhetische Ausrichtung, so kommt in dieser seiner Auffassung der Kunst die einzigartige Aufgabe zu, das zu vergegenwärtigen, was das reine Denken nicht vermag, nämlich die (gesuchte) ursprüngliche Einheit. In einem Brief an Schiller vom 4. September 1795 stellt Hölderlin fest, dass die Vereinigung von Subjekt und Objekt in einem Ganzen³⁰² zwar *ästhetisch, in der intellektualen Anschauung, theoretisch aber nur durch eine unendliche Annäherung möglich ist, wie die Annäherung des Quadrats zum Zirkel*.³⁰³ (Zirkel = Kreis) Auch an Niethammer schreibt er am 24. Februar 1796, dass wir zur intellektualen Anschauung, die den Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt verschwinden macht, *ästhetischen Sinn* brauchen³⁰⁴

In der "Vorrede zur vorletzten Fassung des *Hyperion*" kommt Hölderlin schließlich zur Explikation seiner Gedanken. Er spricht davon, dass *weder unser Wissen noch unser Handeln (...) in irgendeiner Periode des Daseins dahin gelange, wo aller Widerstreit aufhört, wo alles eins ist*. Der Mensch sei auf seiner exzentrischen Bahn, nachdem er sich losgerissen habe *vom friedlichen Hen kai pan der Welt*; sein Ziel sei es, die Vereinigung wieder herzustellen durch sich selbst, sich *sich mit der Natur zu vereinigen zu einem unendlichen Ganzen*. Doch weder wissend noch handelnd könne der zur Wiedervereinigung strebende Mensch sein Ziel erreichen, da Wissen und Handeln nicht an den Urgrund reichten. Das sei Aufgabe der ästhetischen intellektualen Anschauung, die, da sie selbst von der Erkenntnis nicht erfasst werden könne, auf eine uns sichtbare Vergegenwärtigung in der Zeit zurückgreifen müsse : auf die Schönheit.

Hölderlin führt aus : *Wir hätten auch keine Ahnung von jenem unendlichen Frieden* (gemeint ist der "Frieden" in der kampf- und herrschaftslosen Einigkeit des Seyns), *wenn nicht dennoch jene unendliche Vereinigung, jenes Sein, im einzigen Sinne des Worts vorhanden wäre. Es ist vorhanden - als Schönheit*.³⁰⁵ Inwiefern diese so verstandene *Schönheit* eine Vergegenwärtigung des Seyns sein soll, wird uns erst die Interpretation der Endfassung des *Hyperion* zeigen können. Wir wissen aber, dass Hölderlin Schüler Schillers ist, und über ihn sind wir geschult in dem Einblick in die Potentialität des Schönen : Das Schöne ist Sinnbild

für das seine Teile sinngebend integrierende Ganze.

Die endgültige Fassung des *Hyperion* wird die Problematik ihrer Vorstufen noch einmal aufgreifen, um sie zu überwinden. Hyperion wird zunächst ruhelos versuchen, Welt und Selbstheit zu vereinen. Diotima - als die Priesterin der Schönheit - erst wird ihn lehren, dass seine Ungeduld des Strebens die Gegensätzlichkeit nur verfestigt. Schönheit und Liebe als vermittelnde Bewegungen können nicht in einem einmaligen, ekstatischen Akt durch eine Überhebung über die Dissonanzen der Welt Wirkung erlangen, sondern nur in ihnen.

5.2.6 Nürtingen 1795. Das erste Frankfurter Jahr 1796

Der Lauf der Dinge ist nicht so schnell wie der nachvollziehende Flug der Gedanken. Die Untersuchung ist den Ereignissen etwas vorausgeeilt und hat überblickend vorgestellt, was von Hölderlin erst mühsam erkämpft werden muss. Er ist sich seiner Überwindung Fichtes im Sommer 1795 noch keineswegs bewusst; er ist in seinen Resultaten und in deren Bewertung noch schwankend, und der Aufenthalt daheim in Nürtingen - nach seiner Flucht aus Jena - vermag ihm erst recht keinen inneren Ausgleich zu verschaffen. Er spricht von *Maladie und Verdruß*³⁰⁶ : *Ich friere und starre in dem Winter, der mich umgibt. Er sei wie ein hohler Hafen*³⁰⁷ und suche seine Zuflucht bei Kant, *wie immer, wenn ich mich nicht leiden kann*³⁰⁸. Und doch gibt es auch Lichtblicke für ihn : *Mit meinem spekulativen Pro und Kontra glaub ich immer näher ans Ziel zu kommen.*³⁰⁹ In ihm gären die Gedanken, die wir eben aufgezeigt.

Ein weiterer Lichtblick ist ihm die Aussicht auf eine neue Hauslehrerstelle, diesmal in Frankfurt, und er teilt seinem Freund Ebel, der ihm die Stelle vermitteln will, seine Erziehungsgedanken mit, die Spiegelbild seiner theoretischen Überlegungen sind : *Das Kind solle aus dem Zustande der Natur auf den Weg geführt werden, wo es der Kultur entgegenkömmt, sein höheres Bedürfnis solle geweckt werden, und der Erzieher habe die Aufgabe, dem Kind die Mittel an die Hand zu geben, womit es jenes höhere Bedürfnis zu befriedigen suchen muß. Diese Mittel müssten aber ihre Wirkungen aufs Herz tun und dürften vom Kind nicht als ein Mittel zur Gedächtnis- oder auch Verstandesübung betrachtet werden*³¹⁰. Letztere Forderung - das ist offensichtlich - entspricht der Forderung Hegels an die Beschaffenheit einer subjektiven Religion !

Anfang Januar 1796 tritt Hölderlin diese Hauslehrerstelle bei der Bankiersfamilie Gontard in Frankfurt an; wie immer zu einem Neubeginn ist er auch diesmal optimistisch, denn er habe *die besten Menschen zu Freunden und Zöglinge (...), wie man sie wohl nicht leicht wieder finden dürfte*³¹¹. Aber : er fühlt es wohl, er sei *so stark nicht mehr wie vor zwei Jahren*³¹². Die Bildungsjahre haben Kraft gekostet, *der Nachhall aus Jena tönt noch zu mächtig in mir, und die Erinnerung hat noch zu große Gewalt, als daß die Gegenwart mir heilsam werden könnte.*³¹³ Die Philosophie, in der er einst Rettung aus seiner Uneinigkeit suchte, ist ihm eine *Tyrannin*; die Natur, in Jena durch die Fichtesche Philosophie zum reinen Stoff des Widerstandes entfremdet, wird ihm, der in der intellektualen Anschauung des reinen Seins den Urgrund findet und in der Schönheit der Natur ihr Bild, wieder zum Wert. Er sehnt sich *ins grüne Feld des Lebens*, wie er in seinem Gedicht *Der Jüngling an die klugen Ratgeber* sagt : *Begrabt sie nur, ihr Toten, eure Toten, / Und preist das Menschenwerk und scheltet nur ! / Doch reift in mir, so wie mein Herz geboten, / Die schöne, die lebendige Natur.*³¹⁴

Leben, Schönheit, Herz und Natur stehen in krassem Gegensatz zum Toten des Menschenwerkes; der Dichter fühlt die *Verwandtschaft, in der wir stehen mit der weiten frohen Natur*³¹⁵, die *wandellos in stiller Schöne lebt*³¹⁶. Das Gedicht *An die Unerkannte* zeigt die Natur als die Bewahrerin des geahnten, aber unerkannten Einen : *Die das Eine, das im Raum der Sterne, / Das du suchst in aller Zeiten Ferne / Unter Stürmen, auf verwegener Fahrt, / Das kein sterblicher Verstand ersonnen, / Keine, keine Tugend noch gewonnen, / Die des Friedens goldne Frucht bewahrt.*³¹⁷

In einem Brief vom März 1796 an seinen Bruder spricht er von seinem eigenen Weg, wenn er vom Ankommen *im stillen Lande der Schönheit* spricht. *Glaubst du nicht*, fragt er, *dass man, um die Bedürftigkeit der Wissenschaft kennenzulernen und so ein Höheres über ihr zu ahnden, müsse zuvor diese Bedürftigkeit eingesehen haben?*³¹⁸ Aber er selbst ist in diesem Lande der Schönheit noch nicht endgültig heimisch geworden. Der *Hyperion*, der ihm die Überwindung der Probleme bringen soll, entsteht erst. Noch geht es ihm wie seinem Helden auf dem Weg zum Ziel: *Die Augenblicke, wo wir Unvergängliches in uns finden, sind so bald zerstört.*³¹⁹ Doch ihm widerfährt Entscheidendes: er begegnet seiner *Götterbotin*³²⁰, seiner "Diotima", in Susette Gontard, der Ehefrau seines Arbeitgebers. *Lieblichkeit und Hoheit, und Ruh und Leben, und Geist und Gemüt und Gestalt ist e i n seliges Eins in diesem Wesen.*³²¹ Hölderlin fühlt sich *in einer neuen Welt*. Diese Frau wird ihm - wie seinem Helden Hyperion, dessen Gang sein eigener Gang ist - zur entscheidenden Begegnung. Warum diese Begegnung (neben dem Einfluss der Französischen Revolution und neben dem Einfluss griechischen Geistes) zum Entscheidenden in Hölderlins Leben zählt, muss die Analyse des weiteren Frankfurter Schaffens aufzeigen.

5.3. Bilanz der "Zwischenzeit"

Zwischen dem Augenblick der Trennung beim Verlassen des Tübinger Stifts und dem Wiedersehen Anfang 1797 in Frankfurt vergehen gut drei Jahre, in denen Hölderlin und Hegel sich nicht sehen. Aber sie hören voneinander, nicht zuletzt in einem Briefwechsel, von dem uns vermutlich nur Teile erhalten sind. Man nennt sich *Bruder*³²², man wünscht, einander *nahe zu sein*³²³ und man weiß um das Tun des anderen: Hölderlin schreibt Hegel, dass er mit dem *Ideal einer Volkserziehung*³²⁴ umgehe und ihn, Hegel, zum *Konduktor der Gedanken* wählen möchte, da er wisse, dass Hegel sich mit einem Teil der Volkserziehung, der Religion, intensiv beschäftige.

Man weiß also voneinander; doch wird dieses Wissen ein recht oberflächliches gewesen sein, denn Hegel wird mit dem bemerkenswerten Fortschritt, den Hölderlin in der "Zwischenzeit" gemacht hat, erst in Frankfurt konfrontiert werden. Aus den uns erhaltenen Briefen ist jedenfalls keine Diskussion der Probleme, vor die Hölderlin sich gestellt sieht, ersichtlich. Man darf also annehmen, dass Hölderlin (durch die Auseinandersetzung mit Fichte) auf theoretischem Terrain Hegel gegenüber einen Vorsprung hat. In der Methode seines Voranschreitens erinnert Hölderlin allerdings in dieser Phase an Hegel: er möchte erst die gedankliche Basis seiner dichterischen Existenz abgesichert wissen, bevor er sich mit seinem Werk an die Öffentlichkeit wendet.

Hegel befindet sich im Ausland zu sehr abseits von der großen theoretischen Auseinandersetzung der Zeit, als dass er sich entscheidend an ihr orientieren könnte. Er bleibt im Grunde seinen Tübinger Anschauungen treu, er bleibt (trotz seines Briefwechsels mit Schelling) Kantianer, der in der Wahrung der sittlichen Autonomie des Menschen einen Ausweg aus politischen Zwängen sieht. Sein Thema ist nach wie vor die Auseinandersetzung mit allen Formen von Positivität, erläutert in erster Linie an religiöser Problematik, zugleich aber auch erweitert auf die politischen, wirtschaftlichen, sozialen und rechtlichen Fragen der Zeit.

Die Gemeinsamkeiten der Freunde liegen im Ringen um eine alle Einseitigkeiten umfassende und daher transzendierende Einheit auf dem Hintergrund des politischen Bestrebens um eine wahre Volks-Einheit, wobei beiden die republikanische griechische Staatsform zum Vorbild dient. Die Lebendigkeit griechischen öffentlichen Lebens ist für beide eine lebens-werte Alternative dem seine Untertanen knechtenden, weil "toten" Herrschaftssystem ihrer Gegenwart gegenüber. Beispiel für eine mögliche Veränderung bleibt der Kampf des französischen Volkes, über den man gut informiert ist: Hegel hat in Bern nachweislich französische Zeitungen gelesen, und Hölderlin steht in Gedankenaustausch u.a. mit dem noch in Paris weilenden

Ebel und mit dem Kreis der Demokraten um Sinclair, von dem noch zu sprechen sein wird. Dass Hölderlin sich von den Greueln des Terrors in Frankreich beeindruckt zeigt, ändert vorläufig nichts an seiner Bereitschaft zur Erneuerung der Verhältnisse.

In seinem Widmungsgedicht *Eleusis* an Hölderlin anlässlich ihres bevorstehenden Wiedersehens in Frankfurt fasst Hegel die ihnen gemeinsame Überzeugung in wenigen Zeilen treffend zusammen : *Der freien Wahrheit nur zu leben, Frieden mit der Satzung, / Die Meinung und Empfindung regelt, nie, nie einzugehn.*³²⁵

6. Bilanz des 1. Teils dieser Arbeit

In dem Rhythmus von Anziehung, Trennung und Anziehung der Freunde kann an dieser Stelle eine Zäsur gesetzt werden. Hölderlin und Hegel haben ihre "Ausbildung" abgeschlossen und können nunmehr daran gehen, in einer Art Wechselbeziehung die Ernte ihrer Bemühungen einzufahren. Was wir bisher gehört haben, legt den Schluss nahe, dass Hölderlin zunächst die treibende Kraft, der Gebende, sein wird. Schaut man auf das nächste Jahrzehnt, so wird Hölderlin an den Verhältnissen verzweifeln, während Hegel sich kontinuierlich weiterentwickeln wird, um schließlich in seiner *Phänomenologie des Geistes* die Propädeutik seines Systems zu entwerfen.

An der Entwicklung der dialektischen Methode arbeiten sie beide gemeinsam. Hölderlin wird einen nächsten Schritt tun, indem er einen Richtungswechsel des Blickes vornehmen wird : die intellektuale Anschauung wird nicht mehr zum Einheitgrund führen, sondern in ihn hineinverlegt werden. Damit gelingt eine Form der Ableitung, des Übergangs, aus der All-Einheit durch die Trennung in die Lebendigkeit der Vielfalt, die die Einheit fühlbar macht : *Die Fühlbarkeit des Ganzen schreitet also in eben dem Grade und Verhältnisse fort, in welchem die Trennung in den Theilen und in ihrem Centrum, worin die Theile und das Ganze am fühlbarsten sind, fortschreitet. Die in der intellektualen Anschauung vorhandene Einigkeit versinnlichtet sich in eben dem Maaße, in welchem sie aus sich herausgeheth, in welchem die Trennung ihrer Theile stattfindet, die denn auch nur darum sich trennen, weil sie sich zu einig fühlen, wenn sie im Ganzen dem Mittelpuncte näher sind, oder weil sie sich nicht einig genug fühlen der Vollständigkeit nach, wenn sie Nebentheile sind, vom Mittelpuncte entfernter liegen, oder, der Lebhaftigkeit nach, wenn sie weder Nebentheile, im genannten Sinne, noch wesentliche Theile im genannten Sinne sind, sondern weil sie noch nicht gewordene, weil sie erst theilbare Theile sind. Und hier, im Übermaaß des Geistes in der Eingkeit, und in seinem Streben nach Materialität (...) liegt eigentlich der ideale Anfang der wirklichen Trennung.*³²⁶

In diesen Worten wirft das spätere Hegelsche System deutlich seine Schatten voraus. Noch aber sind wir nicht soweit. Der eben zitierte Auszug stammt aus dem Text Hölderlins *Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes*, und der verweist auf die Jahre um den Jahrhundertwechsel. Die Arbeit an den dort entstandenen Texten verlangt dem Leser zunehmend mehr ab an Bereitschaft, sich in sie hineinzufinden, ab; die Texte werden spürbar hermetischer und bedürfen des hermeneutischen Bemühens um eine Entschlüsselung. Wir werden uns im 2. Teil dieser Arbeit dieser Aufgabe stellen. *Nächstens mehr.*

(Diese Aufgabe wird eine Neukonzeption des in der Examensarbeit bisher vorliegenden Textes bedeuten und wird geraume Zeit in Anspruch nehmen. Fort-Schritte können unter www.philosophersonly.de eingesehen werden.)

Anmerkungen

- (1) vgl. hierzu Kurz, 2 : „Diese Arbeit ist in einem gänzlich uneitlen Sinn ein Versuch“; Henrich 1971, 7 : „Wer Hegel verstehen will, ist immer noch mit sich allein.“
- (2) Kurz, 1
- (3) siehe Pöggeler, 212
- (4) Henrich 1971
- (5) Bertaux 1966, 67
- (6) Kurz, 255
- (7) vgl. hierzu Gundolf, 26 und Guardini, 185
- (8) Scherer / Walzel : Geschichte der deutschen Literatur, 3. Auflage Berlin 1921
- (9) Beckermann / Canaris : Vorwort, in : Der andere Hölderlin, 7
- (10) Gundolf, 26
- (11) Guardini, 14
- (12) vgl. hierzu Ryan, L. : Nachwort zu : Friedrich Hölderlin, Sämtliche Briefe und Werke, Darmstadt 1970, Band 2, 1217
- (13) Guardini, 185
- (14) Gundolf, 36
- (15) Minder, 22
- (16) Köpp, 172
- (17) Ryan 1968, 146
- (18) siehe Anmerkung 5
- (19) ebd., 73 u. 75
- (20) Ausspruch Kants zu Abegg, zitiert bei K. Weyand : Kants Geschichtphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung, Köln 1964, S. 189
- (21) Ryan 1968, 146
- (22) Böckmann 1970, 103
- (23) Bertaux 1966, 91
- (24) Bertaux 1973, 7-17
- (25) ebd., 7
- (26) Henrich, 1965
- (27) Hegel, Hannelore 1969
- (28) Haering, 1929
- (29) Lukács, 1948
- (30) Dinkel, 1974
- (31) Hegel (1970), Werke 7, 26
- (32) ebd., Werke 12, 529
- (33) vgl. hierzu Walser, Martin (a.a.O.) und Stierlin, Helm (a.a.O.)
- (34) vgl. hierzu meine Überlegungen unter ‚Das philosophische Licht um mein Fenster 2‘ unter www.philosophersonly.de
- (35) vgl. Hans-Jost Frey, Der unendliche Text, Frankfurt / Main 1990
- (36) Über das Schubladen-Denken und unseren Drang zu einer ‚interpungierten Welt‘ erfährt man Bewusstseinsweiterndes bei Egon Friedell, Kulturgeschichte der Neuzeit (1927), München 1965, 59-60
- (37) Griewank, 189
- (38) ebd., 187
- (39) ebd., 144
- (40) ebd., 190
- (41) Eines der geistigen Zentren ist Jena, und insofern ist der verdienstvollen Arbeit von Dieter Henrich zu danken, dass Licht in diese Entwicklungsgeschichte gebracht worden ist. Aus der vielseitigen Literatur seien als Empfehlung herausgegriffen Henrich 1991 und Strack 1994.

- (42) Kurz, 7
- (43) Heinrich Heine, Werke und Briefe, Berlin und Weimar 1972, Bd. 1, 452; zum Marx-Zitat vgl. Griewank, 180
- (44) Kant hat die Vorgänge in Frankreich mit *warmer Teilnahme* verfolgt, wie sein Biograph Jachmann berichtet (in : Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen, Darmstadt 1968, 175), in welchen Vorgängen er ein *Geschichtszeichen* sah des *Fortschreiten(s) zum Besseren*, so in Kant, „Der Streit der Fakultäten“. An dieser Formulierung ist noch nichts Außergewöhnliches zu erkennen, was die jungen Wilden der Zeit hätte reizen können.
- (45) vgl. hierzu Marx, Werner, 39; vgl. ebenfalls Hegels Ausführungen zum *Bedürfnis der Philosophie* in den Jenaer Schriften, Werke 2, 20 ff.
- (46) Hölderlin Werke 2, 717
- (47) ebd., 1, 738
- (48) Schiller Werke V, 584
- (49) Hegel Werke 3, 68 ff. (Einleitung in die PhdG); vgl. hierzu auch meine Hegel-Arbeit zur Einleitung in die PhdG
- (50) ebd., 3, 14
- (51) vgl. Anmerkung 41, vor allem Henrich 1991
- (52) Zitiert nach Fetscher, Iring, Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs, Frankfurt / Main 1975, 189
- (53) Zitiert nach Bertaux 1969, 80
- (54) ebd., 74-83
- (55) Lukács (1948), 1, 50-52
- (56) Wilhelm Michel führt in seiner Hölderlin-Biographie als weitere Gründe an : die Theologenlaufbahn war Familienüberlieferung, sie war derzeit der „führende Typ des akademischen Berufs überhaupt“ und sie war (was der Witwe wesentlich gewesen sein dürfte) unentgeltlich (ebd. S.14).
- (57) Daneben ist der grundlegende Einfluss des Pietisten Friedrich Cristoph Oetinger (1702-1782) zu erwähnen; vgl. hierzu die Studie von Walter Dierauer, Hölderlin und der spekulative Pietismus Württembergs. Gemeinsame Anschauungshorizonte im Werk Oetingers und Hölderlins, Diss. Zürich 1986.
- (58) vgl. Minder, 25
- (59) vgl. hierzu die Hölderlin-Chronik (Beck), 12
- (60) Hölderlin, Werke 2, 481
- (61) Hölderlin, Werke 2, 473
- (62) Hölderlin, Werke 2, 485
- (63) Hölderlin, Werke 2, 482 : *Liebste Mama ! Sie können mir's jetzt (!) glauben - dass mir, außer in einem ganz außerordentlichen Fall, wo mein Glück augenscheinlich besser gemacht wäre - dass mir nie mehr (!) der Gedanke kommen wird, aus meinem Stand zu treten. - Ich sehe jetzt ! (!) man kann als Dorfpfarrer der Welt so nützlich sein, man kann noch glücklicher sein, als wenn man, weiß nicht was ? wäre.*
- (64) Hölderlin, Werke 2, 471
- (65) Hölderlin, Werke 1, 48
- (66) Hölderlin, Werke 1, 31
- (67) ebd.
- (68) vgl. hierzu das Gedicht *Die Ehrsucht*, Werke 1, 44
- (69) Lüders Band 2, 78
- (70) Hölderlin, Werke 1, 46
- (71) Hölderlin Werke 2, 493, auch 476
- (72) Kaiser, Gerhard : Das innere Vaterland. in : Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland, Wiesbaden 1961

- (73) Hölderlin, Werke 1, 58
(74) Hölderlin, Werke 1, 63
(75) Hölderlin, Werke 1, 44
(76) Hölderlin, Werke 1, 32
(77) Hölderlin, Werke 1, 60
(78) ebd., 61
(79) Klaiber, 67
(80) Wiedmann, 9
(81) Hoffmeister, 276
(82) Müller. G.E., 16
(83) Klaiber, 63
(84) zu den Zitaten vgl. Nicolin 1970
(85) ebd., 75
(86) Hölderlin-Chronik, 40
(87) Haering, 48
(88) Brecht, 23
(89) zitiert nach Michel 1940, 43
(90) Aspelin, 17
(91) Hölderlin Werke 2, 518
(92) Brecht, 23
(93) ebd., 29
(94) Hölderlin Werke 1, 946
(95) Im Hegel-Handbuch wird darauf hingewiesen, dass neben Hölderlin und Hegel zumindest noch acht weitere Studenten sich das Zimmer teilten; Jaeschke 2010, 6
(96) vgl. Klaiber, 112 f.
(97) Hölderlin Werke 2, 554
(98) Gray, 20
(99) zit. nach Michel 1940, 68
(100) zit. nach Kurz, 4
(101) Lukács 1,37
(102) Hegel Werke 1, 27
(103) Kurz , 14
(104) Hölderlin Werke 2, 571
(105) Hegel, Erwin, 35
(106) vgl. hierzu : Hegel, Hannelore, 74; Henrich 1971,5 u. 60; Aspelin, 18
(107) Henrich / Döderlein., 279
(108) Stoelzel, 48
(109) zitiert nach Wiedmann, 17
(110) Hölderlin Werke 2, 547
(111) ebd., 567
(112) ebd., 551
(113) Michel 1940, 45
(114) ebd. 52
(115) Hölderlin Werke 2, 519
(116) ebd., 524
(117) ebd., 531
(118) ebd., 526
(119) Hölderlin Werke 1, 73
(120) ebd., 83
(121) ebd., 87 f.; die am schärfsten formulierte Strophe ist von Hölderlin selbst getilgt worden : *Wie da der große Geist um den Thron sich krümmt,
Mit heulendem Gewinsel Erbarmung fleht !*

*Hinweg ! Tyrannen keine Gnade,
Ewige Rache den Völkerschändern ! (Werke 1, 943/44)*

- (122) vgl. hierzu Binder 1973, 10
- (123) Hölderlin Werke 1, 112
- (124) ebd., 113
- (125) ebd., 808
- (126) ebd., 166
- (127) ebd., 117 - 121
- (128) in dessen "Poetischer Blumenlese fürs Jahr 1793"
- (129) Hölderlin Werke 1, 137
- (130) Hölderlin Werke 2, 547
- (131) ebd., 560
- (132) Hölderlin Werke 1, 133
- (133) Ryan nennt Hölderlin im Nachwort zur Werkausgabe einen mittelbaren Fortsetzer der Französischen Revolution; Werke 2, 1218/19
- (134) Hölderlin Werke 1, 145
- (135) ebd., 133
- (136) Hölderlin Werke 2, 571
- (137) vgl. Vietor, 65/66
- (138) Diese Frage wird von Lukács, 117 bejaht, von Michel 1943, 70 verneint.
- (139) Schubart rezensiert in seiner "Chronik" vom 20.9.1791 den Stäudlinschen Almanach und bemerkt zu Hölderlin : "Hölderlins Muse ist eine ernste Muse; sie wählt edle Gegenstände; nur fast immer in gereimten Jamben, wodurch seine Gedichte sehr eintönig werden." (zit. nach Hölderlin Werke 1, 952)
- (140) Hölderlin Werke 2, 564
- (141) vgl. hierzu meine grundlegenden erkenntnistheoretischen Überlegungen in meinem Essay "Vagabundierendes Denken in einer schraubenförmigen Welt", München 2013
- (142) vgl. hierzu meinen Text "Der fiktionale Text und sein Auslegungsspielraum" unter www.philosophersonly.de .
- (143) Prignitz, 12 - 15
- (144) vgl. hierzu meinen Essay über Wahr-Nehmungen, Mollowitz 2011
- (145) vgl. www.gute-schulen.de / psychischeentwicklung / triadischestrukturdesgeistes
- (146) detaillierte Überlegungen hierzu finden sich bei Hayden-Roy, a.a.O.
- (147) zur inhaltlichen Entsprechung vgl. die Arbeit von Jürgen Scharfschwerdt, 1970
- (148) Zitat Rousseau : "Wie aber ? Wird man die Gesellschaften zerstören, das Mein und Dein aufheben und wieder in die Wälder zurückkehren müssen ? Dies ist eine Folge-
rung, die vielleicht meine Gegner werden ziehen wollen (Unterstreichung von mir, B.M.). (...) Was aber die Menschen meinesgleichen betrifft, deren Leidenschaften schon auf ewig ihre ursprüngliche Einfalt unterdrückt haben, (...) jene, welche überzeugt sind, daß die göttliche Stimme das ganze menschliche Geschlecht zu den Einsichten und zu der Glückseligkeit der himmlischen Geister gerufen hat, sie alle, sage ich, werden sich durch die Ausübung solcher Tugenden, zu welchen sie sich verpflichten, indem sie sie lehren, um den ewigen Preis bemühen, den sie dafür zu erwarten haben." (Rousseau, a.a.O., 281-282) Unter der "göttlichen Stimme ist m.E. die Vernunft qua Intellectus zu verstehen und unter dem "ewigen Preis" die Utopie eines gesamtgesellschaftlichen Konsenses (nicht Kompromisses !).
- (149) Hölderlin Werke 1, 125 - 128
- (150) Hölderlin Werke 1, 98 - 99
- (151) Hölderlin Werke 1, 142 - 145
- (152) Rosenkranz, 30
- (153) Aspelin, 26
- (154) Schwab-Zitat nach Stierlin, 535

- (155) Rosenkranz, 29/30
- (156) Wiedmann, 107
- (157) Beck, 39
- (158) An dieser Stelle sei auf die Darstellung des Fragmentes bei Aspelin verwiesen.
- (159) Hegel, Werke I, 9
- (160) ebd., 13
- (161) Hegel, Werke I, 16
- (162) ebd., 11
- (163) ebd., 27
- (164) ebd., 11/12
- (165) ebd., 21
- (166) ebd., 13
- (167) ebd., 42
- (168) ebd., 28
- (169) ebd., 29
- (170) Busche, 48 : "Hegels Verlegenheit besteht nicht zuletzt darin, daß er einerseits in Kants Autonomie-Prinzip die vernünftige Einheit von Moralität und Freiheit findet, andererseits durch seine organische Anthropologie am Ideal eines unmittelbaren Handelns aus der Fülle des Herzens festhält."
- (171) Hegel, Werke, I, 30
- (172) Hegel, Werke, III, 145
- (173) Hegel, Werke I, 33/34
- (174) Nohl, 357
- (175) Hegel, Werke I, 31
- (176) ebd., 28
- (177) ebd., 41
- (178) Hölderlin, Werke, 2, 608
- (179) vgl. hierzu Pellegrini, 31
- (180) siehe "Jacobis Spinoza-Büchlein", hrg. von F. Mauthner, München 1912, 65/66;
- (181) Kurz, 36. Ohne das Thema zu vertiefen, sollte an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass Spinoza in der Nachfolge von Descartes steht, dessen Dualismus aber monistisch aufgehoben hat. Kannte Descartes zwei Substanzen (den Geist als res cogitans und die Materie als res extensa, die einander unaufhebbar gegenüberstehen, wobei der Geist über der Materie steht), ging Spinoza von einer aus : Gott (als Vertreter des geistigen Prinzips) = Natur (als Vertreter der Materie), also 'deus sive natura'.
- Mit dieser Gleichsetzung geht eine qualitative Änderung des Gottesbildes einher; Gott steht nicht mehr über der Welt, sondern Gott ist sie. Mit der Streichung der Präposition "über" sind auch alle Herrschaftsverhältnisse getilgt.
- (Kuno Fischer stört sich in seinem Spinoza-Buch daran, dass in Hinsicht auf Spinozas Denkhaltung von einem 'Monismus' gesprochen wird : "Spinoza war ein Pantheist, aber nicht als Monist, sondern als Individualist." S. 387. Meine Zuordnung "monistisch" meint rein begrifflich die prinzipielle Unterscheidung zu dualistischen Strukturen.)
- (182) ebd. : "Die revolutionäre, demokratische Brisanz des spinozistischen Pantheismus war für Hölderlin und Hegel Verheißung für die Zukunft und beherrschte noch das Selbstverständnis der Revolutionäre von 1848."
- (183) vgl. hierzu Staiger, Emil : Einleitung zu : Gedichte. Friedrich Hölderlin, Zürich 1944, 7
- (184) Kant, Werke, VIII, 777
- (185) vgl. hierzu auch Haering, 38
- (186) Hölderlin, Werke II, 575

- (187) textgleich Hegel-Werke I, 47 - 101
- (188) Hegel, Werke I, 70
- (189) ebd., 88
- (190) ebd., 57
- (191) ebd., 55
- (192) ebd., 57
- (193) ebd.
- (194) ebd., 67
- (195) ebd., 48
- (196) ebd., 53
- (197) ebd., 54
- (198) ebd., 46
- (199) ebd., 63
- (200) ebd., 62 / 63
- (201) ebd., 64
- (202) ebd., 28
- (203) ebd., 64
- (204) ebd., 76
- (205) ebd., 68
- (206) ebd., 69
- (207) Hesse, Hermann : Eigen-Sinn. Frankfurt am Main
Mollowitz, Bernd : Eigen-Sinn.Mut zu Wahr-Nehmungen. 2011
- (208) zitiert bei Dinkel, 126
- (209) Hegel, Werke I, 83
- (210) ebd.
- (211) mit dieser Begründung nimmt die von Moldenhauer und Michel redigierte Theorie
Werkausgabe diesen Text nicht auf; vgl. hierzu Band 1, 622
- (212) Kant , Werke, VIII, 771
- (213) Nohl, 103
- (214) vgl. Wolf, 95
- (215) vgl. Haering, 19
- (216) Hegel, Briefe 1, 12
- (217) ebd., 14
- (218) ebd.
- (219) ebd., 15
- (220) Fichtes Philosophie sperrt sich einem schnellen Zugriff und - wenn ich mir die
Sekundärliteratur anschau - offensichtlich auch einer verständlichen Darstellung;
ich selbst habe versucht, knapp die wesentlichen Gedanken zusammenzufassen
(unter www.philosophersonly.de : "Fichte - die Seele von Jena").
- (221) ebd., 16
- (222) ebd., 17
- (223) zitiert bei Hegel, Hannelore 76
- (224) Hegel, Briefe 1, 18
- (225) ebd. 1, 21
- (226) ebd. 1, 22
- (227) ebd.
- (228) ebd., 23 / 24
- (229) so Titel und Thema des Buches Schindler 1994 : "Hegels Weg vom kantischen 'Mysterium der Religion', von dem innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft philosophisch verantwortbar nichts Verbindliches gesagt werden könne, zu seiner philosophisch begründeten Überzeugung von der prinzipiellen Sagbarkeit des Unsagbaren in der spekulativen 'Sprache des konkreten Begriffs' zu rekonstruieren, versucht die

vorliegende Studie." Wir werden innerhalb unserer Arbeit diesen Weg mit Interesse verfolgen.

- (230) Unterstreichung von mir, B.M.
- (231) Hegel, Briefe 1, 24
- (232) ebd. 1, 18
- (233) textgleich Hegel Werke 1, 104 - 190 und 190- 196
- (234) Hegel, Werke 1, 190
- (235) ebd.,192
- (236) ebd.,, 105
- (237) ebd.
- (238) ebd., 108
- (239) ebd. ,119
- (240) ebd. ,123
- (241) vgl. hierzu ebd. 137/38
- (242) ebd., 204
- (243) ebd., 210
- (244) ebd. ,207
- (245) Nohl 366
- (246) Hegel, Werke 1, 209
- (247) Hegel, Briefe 1,17
- (248) Schindler 1994, 59 /60
- (249) vgl. hierzu den sehr informativen Aufsatzband "Evolution des Geistes : Jena um 1800"; Strack 1994
- (250) Hölderlin, Werke 2, 579
- (251) ebd., 584
- (252) ebd., 630
- (253) ebd., 631
- (254) ebd., 630
- (255) ebd., 634
- (256) nach der Sattler-Ausgabe der Werke, 4, 104
- (257) Hölderlin, Werke 2, 604
- (258) ebd.
- (259) *Liebe Mutter ! es ist Pflicht, seinen eigentümlichen Charakter zu kennen, sei er nun gut oder schlimm, und soviel möglich sich in Umständen zu erhalten, oder sich in solche zu versetzen zu suchen, welche gerade diesem Charakter günstig sind. Überdies ist es ganz gegen meine Grundsätze, auf solchem Wege in eine Stelle der bürgerlichen Gesellschaft einzutreten. Wäre es in meinem Falle auch nur ein böser Schein, so wil und soll ich vorzüglich in einer solchen Angelegenheit, auch diesen meiden. Ich bin, aus den angeführten Gründen, gewis, daß sie meinen nach wiederholter unbefangener Ueberlegung gefaßten Entschlus billigen, umso mer, da ich Sie bei dieser Gelegenheit versichere, daß ich niemals einen Weg zu meiner künftigen Wirksamkeit wählen werde, wo ich Ihnen auf irgend eine Art zur Last fallen, oder gar Unehre machen könnte.* (ebd.; hier zitiert nach der Sattler-Ausgabe, 4, 35/36)
- (260) ebd., 613/15
- (261) ebd., 622
- (262) ebd.
- (263) Sattlers Werk-Ausgabe 4, 20
- (264) Mieth 2007, 105
- (265) Hölderlin, Werke, 2, 564
- (266) Hölderlin, Werke 2, 729
- (267) Diese These wird unter anderem vertreten von Alexander Abusch (14) und von Pierre Bertaux (1969, 169); gegen derlei Ansichten wendet sich Martin Walser

- (107), wenn er sagt, dass Hölderlin nicht Hölderlin wäre, hätte er seine Mitwirkungsmöglichkeiten nicht deutlich zur Sprache gebracht.
- (268) Hölderlin, Werke 2, 619
- (269) Kant, Werke 1956, XI, 92
- (270) vgl. zu Rousseau : Fetscher 1975, 112 / 113
- (271) Schiller Werke IV, 769
- (272) vgl. Mollowitz 2013
- (273) vgl. Schadewaldt, 2 und Bertaux 1969, 157
- (274) Alle verwendeten Zitate des Fragments : Hölderlin, Werke, 1970, I, 483 / 484, 506
- (275) zu Fichte vgl. "Fichte - die Seele von Jena" unter www.philosophersonly.de
- (276) zur Zuordnung dieser Kennzeichnung zu Fichte vgl. Abusch, 11 und Lukács 1973,88
- (277) Hölderlin, Werke 2, 622
- (278) ebd. 2, 623
- (279) ebd. 2, 633
- (280) ebd. 2, 653/54
- (281) ebd. 2, 710
- (282) ebd. 2, 585
- (283) ebd. 2, 637
- (284) vgl. hierzu das Grundlagenwerk über Hölderlins "Hyperion" von L. Ryan, 1965, 47
- (285) vgl. hierzu Hölderlins Brief an seinen Bruder vom 13.4.1795; Hölderlin Werke 2, 647 - 49
- (286) ebd., 2, 619
- (287) Cassirer 1971, 125
- (288) vgl. Boyle, Nicholas, Goethe II, 1999, 96
- (289) vgl. Mollowitz 2008/2 (über Schillers Auseinandersetzung mit Kant)
- (290) Hölderlin an Neuffer über Fichte in einem Brief vom November 1794 : *Ich hör ihn alle Tage. Sprech ihn zuweilen.* (Werke 2, 623)
Janke 1994, 119 : "Am 28. Mai 1795 fand in Jena im Hause des vielseitigen Vermittlers Friedrich Immanuel Niethammer - seit 1793 außerordentlicher Professor der philosophischen Fakultät in Jena - eine einmalige und für die Geistesgeschichte äußerst merkwürdige Begegnung statt. Zusammentrafen der 23jährige Student Georg Friedrich Philipp von Hardenberg (Novalis), der 25jährige Magister der Theologie Hölderlin (mit Niethammer entfernt verwandt und seit 1789 nahe vertraut) und der Lehrer der Wissenschaftslehre Johann Gottlieb Fichte. Niethammer notierte in sein Tagebuch, es wurde 'viel über Religion gesprochen und über Offenbarung und daß für die Philosophie noch viele Fragen offen bleiben.'"
- (291) In seiner Untersuchung "Vom Bilde des Absoluten" (Janke 1993) betont der Autor den Doppel-Aspekt der Beurteilung Fichtes durch Hölderlin : Zum einen weist dieser Fichtes Orientierung am absoluten Ich als höchstem Einheitspunkt zurück, zum anderen greift er Gedanken Fichtes auf, indem er "gegen Fichte mit Fichte über die Grenzlinie des ersten Grundsatzes hinaus"geht. (79)
- (292) zu den geistesgeschichtlichen Vorgaben vgl. Kurz, 16 - 31 und Henrich, 1971, 12 - 17
- (293) Hölderlin Werke, 2, 639 - 40
- (294) Aus den Anmerkungen der Hölderlin-Ausgabe von Günter Mieth : "Die Überschrift stammt von Friedrich Beißner, den den Entwurf, dessen weitreichende philosophiegeschichtliche Bedeutung in einem Aufsatz von Dieter Henrich im Hölderlin-Jahrbuch 1965/66 nachgewiesen wird, erstmals 1961 veröffentlichte." Die Frankfurter Ausgabe wählt den alternativen Titel "Seyn Urtheil Möglichkeit". Ihrer Diktion wird in den hier wiedergegebenen Zitaten gefolgt.
- (295) Edgar Wind, Art and anarchy. Kunst und Anarchie. Die Reith-Lectures von 1960

- (296) Heinrich von Kleist, Brandenburger Ausgabe, II/7, 331
- (297) Janke 1994, 127 sieht das Problem darin, "den Gedanken einer unvordenklichen Seinseinheit anzunehmen, der sich weder objektivieren noch urteilsmäßig aussagen läßt". Sie sei "unsäglich". (1993, 83) Die "intellektuale Anschauung" nennt er "dieses Rätsel- und Lösewort des Idealismus" (ebd, 85)
- (298) Rudolf Eisler, Kant-Lexikon, Hildesheim New York 1977, 18
- (299) Fichte 1962, III, 47
- (300) Hölderlin Werke, 2, 648 - 49
- (301) von Bassermann-Jordan, 123
- (302) Hölderlin zögert an dieser Stelle mit dessen Benennung und spricht von einem *absoluten - Ich oder wie man es nennen will* -; wahrscheinlich ist die Übernahme dieses Fichteschen Terminus in diesen Brief darauf zurückzuführen, dass Hölderlin davon ausgeht, durch den Gebrauch dieses zur Zeit geläufigen Begriffs sich Schiller besser verständlich machen zu können.
- (303) Hölderlin Werke, 2 , 667
- (304) ebd. ,690
- (305) ebd. , 1, 557-59
- (306) ebd. 2, 667
- (307) ebd., 673
- (308) ebd., 674
- (309) ebd., 669
- (310) ebd., 664 /65
- (311) ebd., 684
- (312) ebd., 682
- (313) ebd., 689
- (314) ebd. 1, 194
- (315) ebd. 2, 688
- (316) ebd. 1, 179
- (317) ebd. 1, 180
- (318) ebd. 2, 693
- (319) ebd. 2, 691
- (320) ebd. 1, 190
- (321) ebd. 2, 700
- (322) ebd. 2, 639
- (323) ebd. 2, 609
- (324) ebd. 2, 640
- (325) Hegel Werke 1, 230
- (326) zitiert nach der großen Stuttgarter Ausgabe 4,1, 269

Quellennachweise

- Abusch, Alexander : Hölderlins poetischer Traum einer neuen Menschengemeinschaft, in : Weimarer Beiträge 16, 1970, 10-26
- Aspelin, Gunnar : Hegels Tübinger Fragment, in : Acta Universitatis Lundensis, 28/1932
- Bassermann-Jordan, Gabriele von : "Schönes Leben ! du lebst wie die zarten Blüten im Winter ..." Die Figur der Diotima, Würzburg 2004
- Beck, Adolf : Hölderlin als Republikaner, in : Hölderlin-Jahrbuch 1967/68, 33-52
- Beck, Adolf und Raabe, Paul (Hrg) : Hölderlin. Eine Chronik in Text und Bild. Frankfurt am Main 1970
- Beckermann, Thomas / Canaris, Volker : Der andere Hölderlin, Frankfurt / Main 1972
- Bertaux, Pierre (1966) : Hölderlin und die Französische Revolution. in : Beckermann / Canaris (Hrg), Der andere Hölderlin, Frankfurt / Main 1972, 65-100
- Bertaux, Pierre : Hölderlin und die Französische Revolution, Frankfurt / Main 1969
- Bertaux, Pierre : War Hölderlin Jakobiner ? in : Riedel, Ingrid (Hrg), Hölderlin ohne Mythos, Göttingen 1973
- Binder, Wolfgang : Einführung in Hölderlins Tübinger Hymnen, in : Hölderlin-Jahrbuch 1973/74, 1 - 19
- Böckmann, Paul : Die Französische Revolution und die Idee der Erziehung in Hölderlins Denken. in : Paulsen, Wolfgang (Hrg), Der Dichter und seine Zeit, Heidelberg 1970, 83-112
- Boyle, Nicholas : Goethe II, München 1999, 91 - 100
- Brecht, Martin : Hölderlin und das Tübinger Stift 1789-1793, in HJb 1973/74, 20-48
- Busche, Hubertus : Das Leben der Lebendigen. Hegels politisch-religiöse Begründung der Philosophie freier Verbundenheit in seinen frühen Manuskripten. Hegel-Studien Beiheft 31, Bonn 1987
- Cassirer, Ernst : Hölderlin und der deutsche Idealismus. in : E.C., Idee und Gestalt, Darmstadt 1971, 113 - 155
- Dinkel, Bernhard : Der junge Hegel und die Aufhebung des subjektiven Idealismus, Bonn 1974 (Phil. Diss. München)
- Fetscher, Iring : Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriff (1968), Frankfurt am Main 1975

- Fichte, Johann Gottlieb : Ausgewählte Werke in sechs Bänden (Hrg. Fritz Medicus), Darmstadt 1962
- Fischer, Kuno : Spinozas Leben, Werke und Lehre, Heidelberg 1946⁶
- Franz, Michael : Tübinger Platonismus. Die gemeinsamen philosophischen Anfangsgründe von Hölderlin, Schelling und Hegel. Tübingen 2012
- Gray, J. Glenn : Hegel's hellenic ideal, New York 1941
- Griewank, Karl : Der neuzeitliche Revolutionsbegriff (1955 aus dem Nachlass herausgegeben), Frankfurt / Main 1973
- Guardini, Romano : Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit, München 1955
- Gundolf, Friedrich : Hölderlins Archipelagus. in : Dem lebendigen Geist, Heidelberg Darmstadt 1962, 25-40
- Haering, Theodor : Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels, Band 1, Leipzig und Berlin 1929
- Hayden-Roy, P. : Zwischen Himmel und Erde : der junge Friedrich Hölderlin und der württembergische Pietismus; in : Hölderlin-Jahrbuch 35, 2006-2007, 30 - 66
- Hegel, Erwin : Hölderlin und der christliche Erlösungsgedanke, Theologische Dissertation, Heidelberg 1938
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich : Werke in 20 Bänden, Frankfurt / Main 1970
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich : Briefe von und an Hegel, hrg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg 1952
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich : Hegels theologische Jugendschriften, herausgegeben von Herman Nohl, Tübingen 1907 (zitiert als "Nohl")
- Hegel, Hannelore : Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel. Phil. Diss. Heidelberg 1969
- Henrich, Dieter : Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus. in : Hölderlin-Jahrbuch 14/ 1965-66, 73-96
- Henrich, Dieter : Hegel im Kontext, Frankfurt / Main 1971
- Henrich, Dieter : Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789 - 1795), Stuttgart 1991
- Henrich / Döderlein : Carl Immanuel Diez, in : Hegel-Studien 3, Bonn 1965, 276 - 287

Hölderlin, Friedrich : Sämtliche Werke und Briefe (in zwei Bänden), herausgegeben von Günter Mieth, Darmstadt 1970 (zitiert als "Werke")

Große Stuttgarter Ausgabe, herausgegeben von Friedrich Beißner (1943 f.)

Frankfurter Ausgabe, herausgegeben von D.E. Sattler (1975 f.)

Hölderlin. Eine Chronik in Text und Bild. (Hrg. Adolf Beck und Paul Raabe, Frankfurt/Main 1970)

Hoffmeister, Johannes : Die Heimkehr des Geistes. Studien zur Dichtung und Philosophie der Goethezeit, Hameln 1946

Jaeschke, Walter : Hegel Handbuch, Stuttgart Weimar 2010

Janke, Wolfgang : Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes. Berlin New York 1993

Janke, Wolfgang : Entgegensetzungen. Amsterdam 1994

Kant, Immanuel : Werke in 12 Bänden (hrsg. von Weischedel), Wiesbaden 1956

Klaiber, Julius : Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren, Stuttgart 1877

Köpp, Claus Friedrich : Der Begriff des Schönen in Hölderlins Dichtung und Theorie der Dichtung, Phil. Diss. Greifswald 1968

Kurz, Gerhard : Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin, Stuttgart 1975

Lüders, Detlev : Friedrich Hölderlin. Sämtliche Gedichte, 2 Bände (Band 2 : Kommentar), Bad Homburg 1970

Lukács, Georg (1948): Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie, Frankfurt / Main 1973

Marx, Werner : Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in "Vorrede" und "Einleitung, Frankfurt am Main 1971

Michel, Wilhelm : Das Leben Friedrich Hölderlins, Bremen 1940

Michel, Wilhelm : Hölderlins abendländische Wendung, in : Michel, Hölderlins Wiederkunft, Wien 1943

Mieth, Günter : Friedrich Hölderlin. Zeit und Schicksal. (Vorträge) Würzburg 2007

Minder, Robert : Hölderlin unter den Deutschen. in : ‚Hölderlin unter den Deutschen‘ und andere Aufsätze zur deutschen Literatur, Frankfurt / Main 1968

Mollowitz, Bernd : Eigen-Sinn : Mut zu Wahr-Nehmungen. Mit dem Einbezug von C.G. Jungs Libidotheorie und Christa Wolfs Bewusstseinsarbeit, München 2011

Mollowitz, Bernd : Hegels Einleitung in die ‚Phänomenologie des Geistes‘ - unter besonderer Berücksichtigung des Fürs / Füruns, München 2008

Mollowitz, Bernd : Schiller als Philosoph in der Auseinandersetzung mit Kant - Analyse der ästhetischen Schriften, München 2008/2

Mollowitz, Bernd : Vagabundierendes Denken in einer schraubenförmigen Welt, München 2013

Müller, Gustav Emil : Hegel. Denkgeschichte eines Lebendigen, Bern und München 1959

Nicolin, Friedhelm : Der junge Hegel in Stuttgart. Aufsätze und Tagebuchaufzeichnungen 1785-88, Marbach / Neckar 1970

Nohl, Hermann : Hegels theologische Jugendschriften (Hrg), Tübingen 1907

Pellegrini, Alessandro : Friedrich Hölderlin. Sein Bild in der Forschung, Berlin 1965

Pöggeler, Otto : Hölderlin, Hegel und das älteste Systemprogramm. in : Das älteste Systemprogramm, Hegel-Studien Beiheft 9, Bonn 1973, 211-25

Prignitz, Christoph : Friedrich Hölderlin - Ideal und Wirklichkeit in seiner Lyrik, Oldenburg 1990

Rosenkranz, Karl : G.W.F. Hegels Leben, 1844, hier : Darmstadt 1963

Rousseau, J.J. : Abhandlung über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen (1755); in : J.J. Rousseau, Schriften (Hrg. Henning Ritter) in zwei Bänden, München Wien 1978, Band I, 165 - 302

Ryan, Lawrence : Hölderlins "Hyperion". Exzentrische Bahn und Dichterberuf. Stuttgart 1965

Ryan, Lawrence (1968) : Hölderlin und die Französische Revolution. in : Brinkmann, Richard (u.a.), Deutsche Literatur und Französische Revolution. Sieben Studien, Göttingen 1974, 129-148

Schadewaldt, Wolfgang : Das Bild der Exzentrischen Bahn bei Hölderlin; in : HJb 6/1952, 1 - 17

Scharfschwerdt, J. : Hölderlins Interpretation des "Contrat Social" in der "Hymne an die Menschheit"; in : Schiller-Jahrbuch 14, 1970

Schiller, Friedrich : Sämtliche Werke in 5 Bänden, Hanser-Ausgabe, München 1975

Schindler, Bruno : Die Sagbarkeit des Unsagbaren. Hegels Weg zur Sprache des konkreten Begriffs. Würzburg 1994

Stierlin, Helm : Hölderlins dichterisches Schaffen im Lichte seiner Psychose. in : Psyche
26/1972, 530-548

Stoelzel, Elisabeth : Hölderlin in Tübingen und die Anfänge seines Hyperion, Dissertation
Kiel 1938

Strack Friedrich : Evolution des Geistes. Jena um 1800, Stuttgart 1994

Vietor, Karl : Die Lyrik Hölderlins. Eine analytische Untersuchung, Frankfurt / Main 1921

Walser, Martin : Hölderlin zu entsprechen. in : Beckermann / Canaris, Der andere Hölder-
lin (a.a.O.), 101-102

Wiedmann, Franz : G.W.F. Hegel, Hamburg 1965

Wolf, Kurt : Die Religionsphilosophie des jungen Hegel. Diss. München 1960

Bernd Mollowitz

www.philosophersonly.de