

*Untersuchungen
zur deutschen
Literaturgeschichte
Band 65*

Uwe Beyer

Mythologie und Vernunft

Vier philosophische Studien zu Friedrich Hölderlin

Max Niemeyer Verlag
Tübingen 1993



Denen, die in der Liebe leben.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Beyer, Uwe: Mythologie und Vernunft : vier philosophische Studien zu Friedrich Hölderlin / Uwe Beyer. – Tübingen : Niemeyer, 1993

(Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte ; Bd. 65)

NE: GT

ISBN 3-484-32065-6 ISSN 0083-4564

© Max Niemeyer Verlag GmbH & Co. KG, Tübingen 1993

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Printed in Germany.

Druck und Einband: Weihert-Druck GmbH, Darmstadt

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	1
 <i>Erste Studie:</i> Das „Seyn schlechthin“. Hölderlins „neu-mythische“ Ontologie diesseits des deutschen Idealismus	
(1) „Hyperion“ (metrische Fassung); „Urtheil und Seyn“	7
Exkurs: Die „intellectuale Anschauung“	13
(2) „Über Religion“	27
(3) „Über den Unterschied der Dichtarten“ und „Das Werden im Vergehen“	30
(4) Der „mythische Zustand“ und die Mythe	34
 <i>Zweite Studie:</i> Hölderlins „Rehabilitierung des Mythos“	
Exposition: Zur Faszination des Mythos in der Moderne	55
(1) Die Konturen der ‚alten‘ ‚mythischen Ontologie‘	55
(2) Hölderlins ‚neu-mythische‘ Ontologie	63
(3) Die ‚alte‘ und die ‚neue‘ ‚mythische Ontologie‘ im Vergleich	74
 <i>Dritte Studie:</i> „An sich, kein Ich“. Zu Hölderlins philosophischem Gottesverständnis	
(1) Gott – „an sich, kein Ich“	104
(2) Die Themenschwerpunkte im ‚Bundesbrief‘	106
(3) Die ‚Leitmotive‘ in Hölderlins Briefen an seinen Halbbruder	109
(4) „A deo principium“: eine systematische Interpretation der ‚Bundesformel‘	114
 <i>Vierte Studie:</i> Traditionsgeschichte ‚nach vorwärts‘: Hölderlin im Verhältnis zu Heidegger, Bloch und Derrida	
(1) Hölderlin und Heidegger: das ‚weltliche‘ Dasein und das ‚Denken des Seins‘	147
	150

(2) Hölderlin und Bloch: Der ‚Wille zur Utopie‘ und sein ontologisches Korrelat	179
(3) Hölderlin, Derrida und das Denken der Zukunft	192
<i>Literaturverzeichnis</i>	207

Vorwort

„Ich halte es für grotesk,
daß er Mythen gebildet haben sollte.“

Martin Walser über Hölderlin (1970)

„Wir müssen die Mythe nemlich überall
beweisbarer darstellen.“

*Hölderlin (Wohl Herbst 1803)*¹

Die Aufforderung, Mythos und Logos nicht, wie es traditionsgeschichtlich weit über die Wende zum neunzehnten Jahrhundert hinaus die Regel war, gegeneinander auszuspielen, hier die Lügengeschichte und dort die wahre Rede zu hören, findet sich vorformuliert im sog. ‚Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus‘. Denn in diesem wohl 1796/97 entstandenen, uns nur in der Handschrift Hegels und in fragmentarischer Gestalt überlieferten Text, wird nach einer ‚Mythologie der Vernunft‘ verlangt. Jenseits (besser: diesseits) der heute wohl auch gar nicht mehr beweiskräftig zu beantwortenden Frage, wer denn der ‚eigentliche Autor‘ dieses Textes sei (insbesondere Hegel, Schelling und Hölderlin werden hier als Kandidaten genannt), soll im vorliegenden Buche der Versuch unternommen werden, systematisch zu zeigen, weshalb und in welcher Weise sich *Hölderlin* der Aufgabe angenommen hat, *Mythologie und Vernunft* philosophisch begründet zu vermitteln; und welche neuen Perspektiven sich aus dieser Leistung für die Wahrnehmung des Hölderlinischen Werkes wie überhaupt für gegenwärtige und zukünftige philosophische und theologische Diskurse ergeben können.

Die folgenden vier Studien kreisen mit einem jeweils neuen Schwerpunkt um die ontotheologische Frage, wie Hölderlin das Verhältnis von Unendlichem und Endlichem, wie er das Beziehungsgeflecht von Gott, Welt und Mensch sich denkt. Dabei ist jede Studie als eine in sich geschlossene Sinneinheit konzipiert, die aber, ihrer inneren Logik gemäß, zugleich auf die folgende(n) vorausweist.

¹ Martin Walser. Hölderlin zu entsprechen. In: ders.: *Wie und wovon handelt Literatur*. Frankfurt/Main 1973, S. 42-66. Zitat S. 61 – Hölderlin zitiere ich unter Angabe von Band-, Seiten- und Vers- bzw. Zeilenzahl nach der Großen Stuttgarter Ausgabe in acht Bänden, hrsg. von Friedrich Beißner, Stuttgart 1946-1985. Zitat hier: 5; S. 268 Z. 11f.

In diesem Sinne bietet die erste Studie die Grundlegung. Durch einen historisch-systematischen Bezug vor allem auf theoretische Texte Hölderlins aus den Jahren 1794-1800 zeigt sie in Form von Analysen und Vergleichen, wie Hölderlin eine eigene ‚Seinslehre‘ entwickelt, und weshalb sie als eine ‚neu-mythische Ontologie *diesseits* des deutschen Idealismus‘ charakterisiert werden kann.

Die zweite Studie präzisiert und vertieft die Einsicht, daß Hölderlins Abwendung vom (subjektiven) Idealismus zugleich eine philosophische Hinwendung zum Mythos bedeutet. Denn sie fragt danach, *inwiefern* Hölderlin den Mythos rehabilitiert und dabei mit dem Logos vermittelt; mithin danach, was ‚neu‘ ist an *seinem* mythischen Denken.

Schon in dieser Studie deutet sich an, daß Hölderlin ein ungewöhnliches Gottesverständnis entwickelt, welches sich den traditionellen mythischen *und* metaphysischen Vorstellungen von einem Subjekt als handelnder Ursprungskraft widersetzt. In der dritten Studie wird deshalb Hölderlins brieflich geäußerte Auffassung, daß Gott „*an sich, kein Ich*“ (6,1; S. 419 Z. 42) sei, zum Ausgangspunkt einer systematischen Erörterung seines philosophischen Gottesverständnisses genommen. Vor allem wird danach zu fragen sein, wie und in welchen Weisen ein ‚subjektloser Gott‘ zu wirken vermag, und in welchem Verhältnis ‚er‘ zu den ‚Göttern‘ steht, von denen in Hölderlins Dichtungen so oft die Rede ist.

In der vierten Studie geht es darum, die zuvor schrittweise gewonnene Wahrnehmung von Hölderlin als einem frühen, konstruktiven Kritiker der Moderne, der klar die theoretischen Schwächen des verabsolutierten Logos-Denkens analysiert, nun ihrerseits ‚nach vorwärts‘ zu verstehen. Daß Hölderlin hier nicht nur ‚Vorarbeit‘ geleistet hat, die seither von anderen fortgesetzt, variiert, differenziert, verbessert und aus dem jeweiligen Zeitgeist heraus erneuert worden ist; sondern daß er zum Teil auch stringenter als die Späteren gedacht hat, weshalb sein Denken noch immer zukunftsweisende Impulse für philosophische Diskurse geben kann: das sollen systematische Vergleiche mit Theoremen *Blochs* (das ontologische Korrelat der Utopie) und *Derridas* (das Denken der „différance“) zeigen.

Und freilich wird in diesem Zusammenhang auch auf *Heidegger* Bezug zu nehmen sein als auf jenen Denker, der – nach seinen eigenen Auskünften – Hölderlin wesentliche Impulse verdankt für seine Konturierung einer ‚Geschichte des Seins‘. Im Vergleich der Positionen Hölderlins und Heideggers *von Hölderlin her* wird besonders deutlich werden, daß es eine *systematische Bezugnahme* ‚nach vorwärts‘ ist – also

eine, die sich nicht von Heideggers expliziter Bezugnahme auf Hölderlin die Kriterien vorgeben läßt – , welche bislang verdeckte, auch von Heidegger selbst umschwiegene Aspekte der traditionsgehistorischen Beziehung zwischen ‚Dichter‘ und ‚Denker‘ sichtbar macht: d.h. neue Aspekte aufzuweisen vermag *und* zugleich andere, die Heidegger *selbst* für sich in Anspruch nimmt, fragwürdig werden läßt.

Forschungsgeschichtlich sollen die vier Studien zusammen eine Reihe von Desideraten auszugleichen helfen. Das Buch im Ganzen möchte – wie sein Titel programmatisch andeutet – Hölderlins Denken als einen *rationalen* Versuch vorstellen, wie eine in ihrer Art unkonventionelle, tief *religiöse* Wahrnehmung des Menschen im Zusammenhang mit seiner jeweiligen Lebenswelt begründet werden kann und in Gestalt einer ‚neu-mythischen‘ Geschichtsschau zur Anwendung kommt. Zu den Desideraten zählen nicht allein die Vergleiche mit Heidegger, Bloch und Derrida; sondern auch die Analysen zum ‚subjektlosen Gott‘ und zu Hölderlins spezifischer ‚Rehabilitierung des Mythos‘ wie zu der Frage, ob Hölderlins theoretischer Begriff des Mythischen mit seiner poetologischen Praxis, neue Mythen zu dichten, korrespondiert.

Dieser Befund ist auch für sich genommen schon bemerkenswert insofern, als (1) Hölderlins Denken doch bereits früh, nämlich in den ersten Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts, als ein ‚mythisches‘ charakterisiert worden ist, und (2) seit wenigstens zwei bis drei Jahrzehnten nun der Mythos generell in der Forschung wieder an Faszinationskraft und dementsprechend an Aktualität gewinnt, und man dabei verstärkt auf *rationale* Weise nach seiner „Wahrheit“ fragt; sei es, daß man diese „Wahrheit“ mit Claude Lévi-Strauss strukturalistisch versteht als eine logische, dergemäß der Mythos ein ‚Sprachspiel‘ ist, mit dem lebensweltliche Erfahrungen in eine epistemische Ordnung gebracht werden, sei es, daß man diese ‚Wahrheit‘ mit Kurt Hübner gar ontologisiert, also die Möglichkeit nicht ausschließt, daß tatsächlich der Mythos als Erzählung von den Göttern wesentlich durch die Erfahrung numinoser Kräfte motiviert worden ist. Aber die moderne Mythos-Forschung kommt bisher kaum auf Hölderlin zu sprechen.² Und die

2 Vgl. Die Ausführungen und Literaturangaben in der zweiten Studie und weiter: Renate Schlesier (Hrsg.): Faszination des Mythos. Studien zu antiken und modernen Interpretationen. Frankfurt/Main 1985; Hermann Schrödter (Hrsg.): Die neomythische Kehre. Aktuelle Zugänge zum Mythischen in Wissenschaft und Kunst. Würzburg 1991; Christoph Jamme: „Gott an hat ein Gewand“. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart. Frankfurt/Main 1991; Eberhard Jüngel: Die Wahrheit des Mythos und die Notwendigkeit der Entmythologisierung. In: Hölderlin-Jahrbuch 27, Stuttgart 1991, S. 32-50 (vgl. dort auch die Beiträge

Hölderlin-Forschung scheut sich offenbar noch immer weitgehend davor, das Mythische bei Hölderlin im Ganzen (wieder) anders als nur am Rande und im engeren traditionsgeschichtlichen Bezug auf die frühromantische Schwärmerei von einer ‚neuen Mythologie‘ in der Zeit um 1800 hervorzuheben.

Doch es hat freilich seinen Grund, weshalb es auch heute nicht leicht fällt, Hölderlin ausgerechnet als *mythischen* Denker wieder: zu *empfehlen*. Denn rezeptionsgeschichtlich ist die erste große Phase der Wirkung Hölderlins, wenn nicht geprägt, so wenigstens überschattet durch die Stilisierung des Dichters zum heroischen Kämpfer und mythischen Seher zukünftigen deutschen Heiles. Hölderlin wurde im Kontext des Ersten Weltkrieges von den Deutschnationalen, im Kontext des Zweiten Weltkrieges von den Nationalsozialisten und ihren jeweiligen ‚wissenschaftlichen Assistenten‘, zur Lichtgestalt erhoben, welche den Krieg verherrlichte und den Sieg versprach. Er sollte es sein, der ‚die Geheimkunde von deutscher Zukunft‘ bringt, die Botschaft, welche lautet: „Vergöttlichung eines ganzen Volkes im Krieg.“³ Von ihm glaubte man, er habe seine Dichtung „als Mythos im höchsten Sinne (,) verstanden“, denn er habe sie empfangen „aus der göttlichen Natur; das macht ihn, über die Jahrtausende hinweg, zum Angehörigen einer erleuchteten Urzeit.“⁴

von Manfred Frank und Maria Behre); Raimon Panikhar: Rückkehr zum Mythos. Frankfurt/Main und Leipzig 1992. – Hübner bemerkt zur ontologischen ‚Wahrheit des Mythos‘: „Heute haben wir einige Schwierigkeiten, dies einzusehen, weil die Götter aus unserem Leben entschwunden sind und nur verstreute und dunkle Vorstellungen von ihnen zurückblieben.“ (Kurt Hübner: Die moderne Mythos-Forschung – eine noch nicht erkannte Revolution. In: Dieter Borchmeyer (Hrsg.): Wege des Mythos in der Moderne. München 1987, S. 238-259, Zitat S. 253).

3 Max Kommerell: Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik. Berlin 1928, S. 474.

4 Walter F. Otto: Die Berufung des Dichters. In: Paul Kluckhohn (Hrsg.): Hölderlin. Gedenkschrift zu seinem 100. Todestag. Tübingen 1943, S. 203-223. Zitat: S. 217. Vgl. des weiteren zu dieser Rezeptionsstufe z.B.: Wilhelm Michel: Der Mensch versagt. Berlin 1920. Ders.: Hölderlins Wiederkunft. Wien 1943. Paul Kluckhohn und Friedrich Beißner (Hrsg.): Iduna. Jahrbuch der Hölderlin-Gesellschaft. 1. Jahrgang. Tübingen 1944 (besonders die Beiträge vom Präsidenten Gerhard Schuhmann und von Paul Kluckhohn selbst); vgl. auch die frühe kritische Stimme von Emil Staiger: Hölderlin-Forschung während des Krieges. In: Trivium 4, 1946, S. 202-219. Zur Hölderlin-Rezeption in Deutschland während des Zweiten Weltkrieges vgl. den grundlegenden Beitrag von Norbert Rath: Kriegskamerad Hölderlin. Zitate zur Sinngebungsgeschichte. In: Uwe Beyer (Hrsg.): Neue Wege zu Hölderlin. Würzburg 1993 – Zur grundlegenden Information über Literatur zu Hölderlin empfiehlt sich die Internationale Hölderlin-Bibliographie (IHB), hrsg. vom Hölderlin-Archiv der Württembergischen Landesbibliothek in Stuttgart. Der erste Band (bearbeitet von Marianne Kohler) ist 1985 erschienen und erfaßt die Zeit von 1804 bis 1983; ihm ist 1991 der zweite Band (bearbeitet von Werner Paul Sohnle und Marianne Schütz)

Durch die verzehrende Gewalt der Feuerzeichen, welche das herrische Verlangen nach imperialer Macht in das Buch der Weltgeschichte setzte, verglühte der schlichte Sinn jener Signifikanten, in denen Hölderlin seine eigentliche Botschaft für „Germanien“ verkörpert hat: daß nämlich „Bei deinen Feiertagen/Germania, wo du Priesterin bist/(Du) [...] *wehrlos* Rath giebst rings/Den Königen und den Völkern.“ (2,1; S. 152 vs. 109-112; Hervorhebung von mir, UB) Und wo man „Urzeit“ assoziiert, wenn man *Hölderlin* mit dem Mythos in Verbindung bringt, übersieht man archaisierend die *neue*, die philosophische Rechenschaft garantierende Qualität des mythischen Denkens bei Hölderlin, die Vermittlung von ‚Mythos und Logos‘, das leitende Ansinnen, „die Mythe nemlich überall *beweisbarer* dar(zu)stellen“ (5; S. 268 Z. 11f).

Diese ‚barbarische‘ Art, Hölderlins Denken als ‚mythisches‘ zu feiern, dürfte auch nicht schuldlos daran sein, daß alsbald das Pendel ins andere Extrem ausschlug. Nun sollten Hölderlins Denken und der Mythos unvereinbar miteinander sein. So konstatierte 1963 Th. W. Adorno, daß Hölderlin „in objektivem Einverständnis mit Aufklärung“ sei und „gegen Mythik und Romantik“ die „Reflexion“⁵ setze. Martin Walsers 1970 gegebene Einschätzung findet sich eingangs schon zitiert. 1973 schließlich erscheint ein Sammelband, der schon im Titel die Tendenz solcher Deutungsmuster auf den Punkt bringt: „Hölderlin ohne Mythos“.⁶

Jedoch: der Gedanke eines ‚Hölderlin ohne Mythos‘ ist wie – ja, wie ein Philosophieren ohne Liebe zur Weisheit. Man mag es für ‚grotesk‘ halten, wen und was Hölderlin zur Mythe verdichtet: den realgeschichtlich recht unbedeutenden Frieden zu Lunéville vom 9. Februar 1801 beispielsweise; oder Jesus Christus, der bei Hölderlin zum Halbgott wird, Zeus zum Vater, Herakles und Dionysos zu Brüdern bekommt. Aber Hölderlin dichtet so gewiß Mythen, wie er ‚Mythik‘ und ‚Reflexion‘, Aufklärung und Wiederverzauberung der Welt vermittelt. Wie und weshalb das vor sich geht, und was daran vielleicht nicht nur bemerkenswert, sondern für das Denken von heute und morgen auch

gefolgt, der den Zeitraum von 1984-1988 dokumentiert. Aktualisierungen durch Folgebände sind geplant.

5 Th. W. Adorno: Parataxis. In: *Noten zur Literatur* III. Frankfurt/Main 1965, S. 156-209. Zitate: S. 204, 206. Bei Adorno wird leider auch allzuoft deutlich, daß er seinen Aufsatz weniger aus Interesse für Hölderlin denn aus Ressentiment gegen den (besseren) Hölderlin-Kenner Heidegger schreibt. So meint er: „Aus Komplizität mit dem Mythos preßt Heidegger Hölderlin zum Zeugen für jenen und präjudiziert durch die Methode das Ergebnis.“ (S. 173).

6 Hg. von Ingrid Riedel. Göttingen 1973.

empfehlenswert sein mag, *ohne* daß gleich die Erwartung eines ‚Heils‘ sich mit solchen Hinweisen verbindet: davon handelt dieses Buch.



Meinen herzlichen Dank möchte ich an dieser Stelle aussprechen: Frau *Angelika Schmitz*, die meine Arbeit durch viele konstruktive Gespräche begleitet und durch kritische Lektüre gefördert hat; Frau *Birgitta Zeller*, die sich als Lektorin für die Veröffentlichung der folgenden Studien im Tübinger Niemeyer Verlag eingesetzt hat; Frau *Dagmar Herms*, Herrn *Jürgen Brandes* und Herrn *Klaus Dreyer*, die so freundlich waren, hilfreich und zuverlässig die Druckvorlage für dieses Buch zu erstellen.

Das „Seyn schlechthin“. Hölderlins ‚neu-mythische‘ Ontologie diesseits des deutschen Idealismus

In den Jahren 1794/95 – 1800 hat Hölderlin schrittweise eine eigene Ontologie diesseits des deutschen Idealismus entwickelt. Diesseits: denn diese Ontologie ist entstanden in (gewisser) Kenntnis und (zunehmender) Distanz zu Kant und vor allem Fichte, doch auch zu Schelling und Hegel, den Studienfreunden Hölderlins.

In Anlehnung an Hölderlins eigene Wortwahl wie an die Terminologie im sog. „Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus“ kann diese Ontologie nun als eine ‚neu-mythische‘ bezeichnet werden.

Im Fragment „Über Religion“ (das wahrscheinlich im Winter 1796/97¹ entstanden ist) entwickelt Hölderlin den primär hermeneutischen Begriff der *Mythe*; im gleichfalls fragmentarischen Text über „Das Werden im Vergehen“ (der wohl 1799/1800² geschrieben wurde) konturiert Hölderlin den vorrangig ontologischen Begriff vom „*mythischen Zustand*“.

Der Autor des wohl 1796/97³ entstandenen ‚Systemprogramms‘ spricht die Forderung nach einer „*neuen Mythologie*“ aus.

Freilich: bei den drei genannten Texten und den ihnen entlehnten ‚Schlagworten‘ kann nicht selbstverständlich davon ausgegangen werden, daß sie sich fügenlos verbinden lassen. Es bedarf historischer und systematischer Differenzierungen und Erläuterungen, damit die folgenden, anhand der genannten Texte zu erläuternden Thesen einsichtig werden können:

– gemäß Hölderlins Ontologie vermag das Sein (welches sich me-

1 Vgl. zur Datierung des Aufsatz-Fragments: Friedrich Hölderlin. Sämtliche Werke (Frankfurter Ausgabe; FHA), Bd. 14: Entwürfe zur Poetik, hrsg. von Wolfram Groddeck und D. E. Sattler, Frankfurt/Main 1979, S. 11f.

2 „Das Werden im Vergehen“ ist laut Sattler wohl um „die Jahrhundertwende“ entstanden (FHA Bd. 14 S. 135).

3 Vgl. zur Datierung des ‚Systemprogramms‘: Christoph Jamme und Helmut Schneider (Hrsg.): *Mythologie der Vernunft. Hegels ‚ältestes Systemprogramm‘ des deutschen Idealismus*. Frankfurt/Main 1984, S. 36-44.

dial in der Vielfalt der Seienden und deren Beziehungen zueinander manifestiert) nicht begrifflich erfaßt und fest-gestellt, sondern nur durch das ‚neu-mythische‘ Erzählen seiner eigenen Geschichte beschrieben zu werden. Denn dieses Sein ist transzendental ein zeitliches, d.h. es manifestiert sich in einer Folge von unterschiedlichen, je geschichtlich-konkreten ‚Welten‘. Der Übergang von ‚Welt‘ zu ‚Welt‘ vollzieht sich jeweils in einem „mythischen Zustand.“

– Jede dieser ‚Welten‘ ist eine Sphäre konkreter Lebenszusammenhänge. Als adäquate Diskursform, um Aussagen über den ‚Seinssinn‘ (die Weise, wie Sein konkret sich zeigt) einer solchen Sphäre machen zu können, nennt Hölderlin die „Mythe“; sie gilt ihm als Erzählung, in der empirische Ereignisse transzendental gedeutet werden.

– Die „neue Mythologie“ Hölderlins ist in wesentlicher Hinsicht das Resultat, die Anwendung der philosophischen Reflexionen über den zeitgenössischen ‚subjektiven Idealismus‘. Sie manifestiert sich in den poetischen Bildern der Dichtungen, in den mythographischen Darstellungen von Natur und Kultur, wie sie vor allem in den späten Elegien und Hymnen nach 1800 begegnen.

„Mythe“ und „mythischer Zustand“ sind Begriffe, die in Hölderlins Texten selbst begegnen, und denen Hölderlin dort einen eigenen, hölderlinischen, Sinn verleiht. Die Forderung nach einer „neuen Mythologie“ ist indessen in Hölderlins Handschrift nicht überliefert. Das ‚Systemprogramm‘ in der heute einzig noch vorliegenden, fragmentarischen Textgestalt ist von Hegel notiert worden, und beim gegenwärtigen, auf hohem Niveau angesiedelten Stand der Forschung erscheint es am plausibelsten, nicht Hölderlin, Schelling oder einen unbekannten Vierten, sondern eben Hegel auch als den *Autor* dieses Textes anzusehen.⁴ Doch in der Forschung wird allgemein nicht in Abrede gestellt, daß im ‚Systemprogramm‘ insbesondere die zur Ästhetik vertretenen Thesen mit parallel (nämlich im ersten Band des „Hyperion“ formulierten) Gedankengängen Hölderlins korrespondieren.⁵ Solche Zu-

4 Vgl. dazu: Jamme/Schneider (1984), S. 21-75 und S. 263-266, wo die Hrgg. die Diskussion um das ‚Systemprogramm‘ von 1917-1984 umfassend bibliographisch dokumentieren.

5 Vgl. z.B. Jamme/Schneider (1984), S. 45-53 und S. 57 f. Die Herausgeber halten Hegel für den Autor. Vgl. ferner: dies.: Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel. Frankfurt/Main 1990, S. 29-32; Franz Rosenzweig: Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus, in: Jamme/Schneider (1984), S. 79-125, bes. S. 119 f (Rosenzweig plädiert für Schelling als Autor); Otto Pöggeler: Hegel, der

sammenhänge erlauben es, die Forderung nach einer „neuen Mythologie“ als (auch) im Sinne Hölderlins, nämlich vor dem Hintergrund auch seiner eigenen Überlegungen als sinnvoll gestellt zu verstehen.

Im ‚Systemprogramm‘ besitzt diese Forderung vor allem eine *pädagogische* Konnotation. Hegel notiert: „Die Poësie bekommt dadurch (ein)e höhere Würde, sie wird am Ende wieder, was sie am Anfang war *Lehrerin der (Geschichte) Menschheit*; [...] wir müssen eine neue Mythologie haben, [...] sie mus (ein)e Mythologie der *Vernunft* werden.“⁶ In diesem Kontext (darauf deuten auch die dem Zitat folgenden Sätze im ‚Systemprogramm‘ hin) scheint die „neue Mythologie“ nur Mittel zum Zweck der (Volks-)Erziehung zu sein und unter der Vormundschaft der Philosophie zu stehen: was den Gebildeten aus Vernunftgründen, durch abstrakte Gedankengänge einsichtig gemacht werden kann, hätte sie dem Volk anschaulich zu vermitteln.⁷ Ob mehr als ein solches Kalkül die Forderung motiviert, läßt sich textimmanent wohl nicht erschließen: die de facto ungeklärte Autorschaft, die fragmentarische Gestalt und die thesenartige, apodiktische Diktion des Textes stellen auch sehr ungünstige hermeneutische Bedingungen für eine sichere Klärung dieser Frage dar.

Anders verhält es sich in Bezug auf Hölderlins eigene Texte. Aus ihnen wird deutlich, daß die Forderung nach einer „neuen Mythologie“ (soll sie im Sinne Hölderlins verstanden werden) *ontologisch* motiviert ist und sich gegen das Axiom jener philosophischen Strömung richtet, die Hölderlin als so faszinierend wie bedrohlich empfand und die in seinem geistigen Umfeld des ausgehenden achtzehnten Jahrhunderts in ihrer Art die dominierende war. Diese philosophische Richtung ist der *subjektive Idealismus*. Ihr Axiom lautet: das transzendente *Ego* des Menschen ist der Ursprung des Wissens um sich selbst (Selbstbewußtsein, Ich) und die ‚Welt‘ (Bewußtsein von dem, was Nicht-Ich ist).

Hölderlin dagegen gelten die menschliche Subjektivität und das begriffliche Denken der Philosophie als Sekundärphänomene. Was Hölderlin im ersten Band des „Hyperion“ über den epistemischen Rang der Philosophie sagt, läßt sich in diesem Sinne analog auf seine (ontologische) Einschätzung der *conditio humana* beziehen: die Philo-

Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus, in: Jamme/Schneider (1984), S. 126-143, bes. S. 127-129, 135 f, 138-142.

6 Das „älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“, verso, Z. 8 f, 17-19. Zit. nach Jamme/Schneider (1984), S. 13.

7 Gedacht ist hier z.B. an die Axiome von der Freiheit und Gleichheit aller Menschen. Vgl. verso, Z. 29 f

sophie entspringe „aus der Dichtung eines unendlichen göttlichen Seyns. Und so läuft am End' auch wieder in ihr das Unvereinbare in der geheimnißvollen Quelle der Dichtung zusammen.“ (Hyp. I, Original-Paginierung S. 144 Z. 13-15) Das „Seyn“ ist jene (ihrerseits voraussetzungslose) transzendente Instanz, in der die (Einzel-) Existenz und Erkenntnisfähigkeit des Menschen gründen und auf die sie stets bezogen sind. In diesem Sinne ist das „Seyn“ als Dichtung aktivisch zu verstehen, ist ‚*Dichtendes*‘ (genitivus subjectivus). Das „Seyn“ ist aber auch die „geheimnißvolle Quelle der Dichtung“ (diese nun poetologisch als eine Diskursform verstanden). Insofern ist das „Seyn“ ‚*Gedichtetes*‘ (genitivus objectivus). Auch wenn sie sich formalsprachlich der gleichen Kategorien bedient (z.B. der grammatikalischen Einheiten: Subjekt, Prädikat, Objekt), sagt die Dichtung qualitativ anderes aus als jene Wissenschaft. Mit der Philosophie – so Hölderlin – könne „man bestimmen, [...] zergliedern.“ (ebd.; S. 145 Z. 16f): d.h. durch den begrifflichen Bezug auf Seiendes Abgrenzungen vornehmen, im Urteil ‚Einzelheiten‘ analysieren. Das Dichten versteht Hölderlin demgegenüber als ein ‚synthetisierendes‘ Verfahren, als sprachliche ‚Wiederholung‘ dessen, was als Un-Bestimmtes der Zergliederung vorausliegt und sie bedingt. Die Dichtung gründet in einem intuitiven, vorreflexiven Bezug zum „Seyn“. Sie nimmt Subjekt und Objekt nicht als „das Unvereinbare“ wahr wie die ‚zergliedernde‘ Philosophie, sondern als *ursprüngliche Einheit*. Diese Einheit nennt Hölderlin „Seyn“.

Mit der doppelwertigen Genitiv-Formulierung („Seyns“) spricht Hölderlin der Dichtung einen *ontosemantischen* Charakter zu. Dies gilt in zwei Haupthinsichten.

(1) Das „Seyn“ dichtet. Diese Hinsicht läßt sich ihrerseits in zwei Aspekte differenzieren. (a) Das „Seyn“ konstituiert die menschliche Existenz. (b) Es verfügt die konkreten Bedeutungszusammenhänge, in die jeder Mensch als in seine Lebenswelt eingebunden ist.

(2) Das „Seyn“ zeigt sich in der Dichtung als in einer Diskursform, d.h.: poetisch kann seine Intentionalität in die semantischen Bezüge der menschlichen Sprachstrukturen ‚übertragen‘ werden. Das poetische Erfassen solcher Bedeutungen mündet dabei nicht in ein positives ‚Wissen‘ ein. Einer solchen Verendlichung des Unendlichen widerspricht die Unverfügbarkeit des „Seyns“ und entsprechend der relationale Charakter der menschlichen ‚Subjektivität‘. Im gegebenen Kontext verdeutlicht Hölderlin dies durch die ‚Seinsprädikationen‘ „unendlich“, „göttlich“, „geheimnisvoll“.

Liest man nun die zuvor zitierten Sentenzen aus dem ‚Systempro-

gramm' als einen historisch-systematischen Kontext von Hölderlins Darlegungen im „Hyperion“, wird man diesen Sentenzen wohl eine ontologische Konnotation zusprechen können. Was die Poesie der Menschheit demgemäß vor allem zu lehren hätte, was sie *allen* (auch den Gebildeten) vermitteln müßte: das wäre „die höhere Aufklärung, die uns größtentheils abgeht.“ (4,1; S. 277 Z. 28f)⁸ Sie würde darüber unterrichten, daß der Mensch kein autonomes Subjekt ist, welches sich und seine ‚Welt‘ (Nicht-Ich als bewußtseinsmäßig wahrgenommene äußere Realität) aus eigenem Vermögen konstituiert, sondern daß ‚Mensch und Welt‘ in Wechselbeziehung zueinander stehen und genuin das Eine sind: „Seyn, im einzigen Sinne des Worts“ (3; S. 237 Z. 4)

Diese Aufklärungsarbeit zu leisten und in Form von neuen Mythen den modernen, ‚aufgeklärten‘ Menschen einsichtig werden zu lassen, daß ihr Denken und Handeln die Manifestation eines genuin subjektlosen, alldurchwirkenden Seins an sich selbst ist⁹: dies kann hier als die wesentliche pädagogische Aufgabe der Poesie verstanden werden; es ist die Aufgabe, welche in der Gestalt einer „neuen Mythologie“ zu erfüllen wäre.

Soll diese Mythologie kulturgeschichtlich nicht eine schlichte Regression, soll Hölderlins Ontologie nicht de facto eine *jenseits* des deutschen Idealismus sein: dann steht zu erwarten, daß die ‚neumythische‘ Erzählung vom „Seyn“ sich aus philosophischen Argumenten *gegen* den Idealismus zu legitimieren vermag und (vielleicht) ihrerseits die Philosophie methodisch als integrativen Bestandteil enthält. Die ‚Systemprogramm‘-Formulierung „Mythologie der *Vernunft*“, ‚hölderlinisch‘ gelesen, deutet in diese Richtung; ebenfalls Hölderlins oben

8 Sofern nicht anders angegeben, zitiere ich Hölderlin nach ders.: Sämtliche Werke, Große Stuttgarter Ausgabe in acht Bänden (StA), hrsg. von Friedrich Beißner, Stuttgart 1946-1985.

9 Hölderlin entwickelt eine monistische Ontologie, dergemäß alles Seiende funktional als Modus des Seins zu verstehen ist. Deutlich spricht sich dieses Verhältnis in einem Brief an Karl Gock vom 4. Juni 1799 aus. Dort erklärt Hölderlin, daß die Natur (in diesem Kontext: ein Synonym für das Sein) den Menschen „als ein mächtig Triebrad, in ihrer unendlichen Organisation enthält, daß er sich nicht als Meister und Herr derselben dünke und sich in aller seiner Kunst und Thätigkeit bescheiden und fromm vor dem Geiste der Natur beuge, den er in sich trägt, den er um sich hat, und der ihm Stoff und Kräfte giebt“ (6,1; S. 329 Z. 126-130). — Vgl. zum Begriff ‚Monismus‘ die Erläuterungen bei Dieter Henrich: Selbstverhältnisse. Gedanken und Anregungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 1982, S. 144. Ders.: Jacob Zwillings Nachlaß. In: Christoph Jamme und Otto Pöggeler (Hrsg.): Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin, Stuttgart 1981, S. 245-266, bes. S. 248ff.

zitierte Auffassung, wonach die Philosophie aus der Dichtung hervorgehe und auch wieder in sie einmünde.¹⁰

Diese letztgenannte Auffassung über das Verhältnis von Dichtung und Philosophie kann ihrerseits als eine *systematische* Aussage verstanden werden und *zugleich* als eine, die sich auf eine kulturgeschichtliche *Entwicklung* bezieht. Aus dem zweiten Aspekt wiederum würde folgen, daß bei Hölderlin die ‚neu-mythische‘ Erzählung vom „Seyn“ im Sinne einer Geschichtsphilosophie wirkt. Sie hätte zu beschreiben, in welchen konkreten Weisen das „Seyn“ sich epochal den Menschen zeigt, und zureichende Gründe für den materialen Wandel der intentionalen Bezüge des „Seyns“ auf den Menschen anzugeben.

Der Autor des ‚Systemprogramms‘ deutet das Vorhaben einer solchen poetischen Geschichtsschau an, wenn er postuliert: „Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philos(ophie) (,) (M) Man kann in nichts geistreich seyn (,) selbst über Geschichte kann man nicht geistreich raisoñiren — ohne ästhetischen Siñ.“¹¹ Dieser „Sinn“ läßt sich verstehen als das Vermögen, intuitiv die intentionalen Bezüge des „Seyns“ auf den Menschen erfassen und entsprechend als ‚Seinsgeschichte‘ erzählen zu können.



In den folgenden Abschnitten geht es nun darum, in einem historisch-systematischen Zugang auf Texte, die hierfür besonders aussagekräftig sind, Hölderlins Ontologie als eine diesseits des deutschen Idealismus und als eine ‚neu-mythische‘ auszuweisen. Die ersten beiden Texte: der „Hyperion“ in seiner metrischen Fassung von 1794/95 sowie die philosophische Skizze „Urtheil und Seyn“ vom Frühling 1795, zeigen deutlich Hölderlins fruchtbare Versuche, in Jena als Student Fichtes sein eigenes Denken zu schärfen und seine Kritik an Fichte konstruktiv zu einer eigenen philosophischen Position um- bzw. auszugestalten. In den Jahren 1796/97-1800 gelingt es Hölderlin dann, seine Position durch Modifikationen und Erweiterungen von Begründungsschwächen und Aporien seiner frühen Konzeption zu befreien und zu einer die Dichtungen theoretisch begründenden Ontologie auszubauen. Dies wird exemplarisch an den Aufsatzfragmenten „Über Religion“, „Über den

¹⁰ Deutlicher noch formuliert Hölderlin dies an anderer Stelle im „Hyperion“: „Die Dichtung ist der Anfang und das Ende dieser Wissenschaft.“ (Hyp. I; Original-Paginierung S. 144 Z. 11f).

¹¹ „Systemprogramm“, verso Z. 2-4.

Unterschied der Dichtarten“ (wohl im Sommer 1800 geschrieben¹²) und „Das Werden im Vergehen“ gezeigt.¹³

Daß der neue, eigene Begriff des ‚Mythischen‘, den Hölderlin in ‚ÜR‘ und in ‚WV‘ entwickelt, kein theoretisches Konstrukt bleibt, sondern im poetischen Entwurf einer „neuen Mythologie“ Anwendung findet, werde ich durch den Aufweis der ontosemantischen Struktur einer Mythe zeigen, die Hölderlin originär gestiftet hat: dies ist die Mythe von *Jesus Christus*.

(1) „*Hyperion*“ (metrische Fassung); „*Urtheil und Seyn*“

In ‚mF‘ finden sich Formulierungen, die Hölderlin scheinbar als überzeugten Fichteaner zeigen. So ist hier z.B. die Rede vom „Trieb in uns, das Ungebildete/Zu bilden nach dem Göttlichen in uns, Die mächtig widerstrebende Natur/Dem Geist, der in uns herrscht, zu unterwerfen“ (vs. 61-64); ein Unternehmen, das freilich für den endlichen Menschen den Charakter einer unendlichen Annäherung besitzen muß: „Das volle Maas“, an dem er sich hier ausrichtet, „ist gränzenlos, und soll es seyn und bleiben.“ (vs. 56-58)

Hölderlin paraphrasiert hier Sätze, die er in Fichtes Jenaer Vorlesung „Von den Pflichten der Gelehrten“ hören konnte.¹⁴ Aber er verwendet in dem zuerst gegebenen Zitat eine syntaktische Struktur, die sogleich Zweifel daran aufkommen lassen kann, ob hier von freien, ‚selbst-bestimmten‘, sein-setzenden ‚Tatmenschen‘ im Sinne Fichtes gesprochen wird. Das grammatikalische und semantische Subjekt des Satzes, dessen ‚Tat‘ hier beschrieben wird, ist durchaus kein Seiendes der idealistischen Gattung ‚selbstreferentieller Mensch‘; sondern es ist etwas „in uns“ (Hervorhebung von mir, UB), das Hölderlin dreifach bzw. umschreibt: als „Trieb“, als „Göttliches“, als „Geist“. Und offenbar steht der Mensch transzendental in funktionalem Verhältnis zu dieser Instanz, die ihn also mediumsartig als Handelnden *gebraucht*.

Dieses Verhältnis ist als Kontext mitzudenken, wenn Hölderlin (wieder in scheinbarer Übernahme fichteanischer Gedanken) dann schreibt, „die Welt“ sei „Mit unserem Geiste nur“ beseelt, und rheto-

12 „Über den Unterschied der Dichtarten“ ist laut D. E. Sattler „frühestens auf Sommer 1800 datierbar“ (FHA Bd. 14 S. 343).

13 Im folgenden werde ich diese Texte durch Siglen nachweisen. Dabei bedeutet: ‚mF‘: die ‚metrische Fassung‘ des „Hyperion“; ‚US‘: „Urtheil und Seyn“; ‚ÜR‘: „Über Religion“; ‚UD‘: „Über den Unterschied der Dichtarten“; ‚WV‘: „Das Werden im Vergehen“.

14 Vgl. dazu die Belege bei Gregor Thurmair. *Einfalt und einfaches Leben. Der Motivbereich des Idyllischen im Werk Friedrich Hölderlins*, München 1980, S. 49-51.

risch fragt: „was ist,/Das nicht durch uns so wäre, wie es ist?“ (vs. 110-112) Den rezeptionsgeschichtlichen Hintergrund für diese Verse (und für die vorangehenden vs. 102ff, auf die ich noch Bezug nehmen werde) dürfte der §10 aus Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794 bilden.¹⁵ Fichte geht in diesem Paragraphen (unter anderem!) auf das Verhältnis von Ich und Nicht-Ich ein unter dem Aspekt, daß auch das Nicht-Ich eine gewisse Wirkung – und zwar: auf das Ich – ausübe. Dieses Ich werde „durch die wirkliche Beschaffenheit des Dinges begrenzt“¹⁶, und zwar insofern, als es bei der Bestimmung des Gegenstandes diesen nur subjektiv, d.h. im Modus der eigenen Ichlichkeit, wahrnehmen könne. Daß *wir* es sind, die das Dasein der Dinge für uns bestimmen, ist eine Feststellung, die mithin schon bei Fichte nicht mit der Vorstellung des Menschen als eines absoluten Souveräns verbunden ist (was Fichte in Begründungsschwierigkeiten seiner Rede vom „absoluten Ich“ bringt).

Hölderlin nun stellt den problematischen Anspruch Fichtes gar nicht. Er spricht von einem „Bedürfnis, was uns dringt,/Der ewig wechselnden Natur Verwandtschaft/Mit dem Unsterblichen in uns zu geben,/Doch dies Bedürfnis gibt das Recht uns auch.“ (Vs. 102-106) Wieder begegnet als syntaktisches Charakteristikum das Passiv. Semantisch deutet es darauf hin, daß das genannte „Bedürfnis“ funktional zu verstehen ist und einem den Menschen in seiner Endlichkeit transzendierenden Zweck dient. Darauf weisen auch der Terminus „Recht“ und eine generelle Konnotation von „Bedürfnis“ selbst: nicht freiwillig von sich aus, sondern aus dem „Bedürfnis“ kommt der Mensch hier zu ‚seinem‘ Handeln, ist er zum Handeln *legitimiert*. Ein Bedürftiger handelt *ex negativo* aus ‚eigenem‘ Antrieb – insofern nämlich, als er ein in sich verspürtes *Defizit* durch das Agieren auszugleichen versucht. Das „Bedürfnis“ seinerseits bedarf offenbar keiner Rechtfertigung und näheren Erläuterung seiner Herkunft. Dies deutet darauf hin, daß es von jener Instanz als eine *conditio humana* ‚gesetzt‘ wurde, die nicht selbst mehr irgendwelchen Maßstäben unterliegt, sondern ihrerseits maßgeblich und alles(be-)wirkend ist.

Eine solche, das Ego schlechthin transzendierende Instanz ist im

15 Vgl. dazu Ulrich Gaier. Hölderlin und der Mythos, in: Manfred Fuhrmann (Hg.): Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, München 1971, S. 295-340; bes. S. 321-325.

16 J. G. Fichte. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. In: Immanuel Hermann Fichte (Hg.): Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke, Berlin 1845/46, Bd. 1, S. 309.

Gefüge des subjektiven Idealismus nicht denkbar. Fichte z.B. diagnostiziert und akzeptiert eine Bedürftigkeit nur im Hinblick auf das empirische Ich: dieses bedürfe zu seiner Konstituierung der Begrenzung und sei insofern angewiesen auf ein Nicht-Ich. Prinzipiell jedoch wird gemäß der Ego-logie Fichtes das Nicht-Ich durch das transzendente Ego gesetzt. Es ist daher keine positiv in sich selbst gründende und von sich her einwirkende, sondern nur eine funktionale, vom transzendentalen Ego ‚fremdbestimmte‘ Kraft.¹⁷

Hölderlin dagegen deutet an, daß es für ihn weder im empirischen noch im transzendentalen Sinne ein ‚weltloses Ich‘ gibt. ‚Ich‘ und ‚Welt‘ sind in beiden Hinsichten untrennbar, in der Empirie freilich unterscheidbar verbunden. Diese Verbundenheit spricht Hölderlin im zuletzt gegebenen Zitat aus ‚mF‘ mit dem Wort „Verwandtschaft“ (v. 104) an. Scheinbar formuliert Hölderlin in diesem Kontext zwei Paradoxa. (1) „Verwandtschaft“ soll ‚gegeben‘ werden: das klingt unplausibel insofern, als verwandtschaftliche Beziehungen doch gerade solche sind, die nicht empirisch-frei eingegangen werden können, sondern genealogisch verfügt sind. „Verwandtschaft“ ist vor-gegeben, ist transzendental gegründet.

(2) Die Relation soll zwischen unterschiedlichen ontologischen Qualitäten gestiftet werden: nämlich zwischen „der ewig wechselnden Natur“ und „dem Unsterblichen in uns“. Hier könnte eine ihrerseits nicht zureichend begründete Vermittlung von Endlichem und Unendlichem von Hölderlin beschrieben worden sein und mithin ein Kategorienfehler vorliegen.

Doch worauf Hölderlin hier wohl tatsächlich hinweist, ist die in der Struktur identische Konstitution von ‚Ich‘ und ‚Welt‘ („Natur“), ist deren *beider* ‚existenzialer‘ Habitus: ‚endlich-unendlich‘. Empirisch ist das ‚Ich‘ ebenso endlich, dem Wechsel, der Zeitlichkeit unterworfen, wie die „Natur“, d.h. das je und je als ‚Nicht-Ich‘ Begegnende. ‚Unsterblich‘ sind nicht ‚wir‘, sondern ist etwas „in uns“. Diesem ‚etwas‘ kommt keine Subjekthaftigkeit zu. Denn Subjektivität gilt Hölderlin (wie in diesem Abschnitt noch zu erläutern sein wird) als Manifestation der Verendlichkeit. ‚Unsterblich‘ ist ‚etwas‘, das sich *zugleich* in ‚uns‘ *und* in der „Natur“ befindet: denn auch der phänotypisch endlichen („wechselnden“) „Natur“ kommt genotypisch die ontologische Qualität „unendlich“ zu. Zum einen ist ihr Changieren in der Weise ihres Sich-

17 Fichte notiert: „jene Wechselwirkung zwischen dem Ich und Nicht-Ich ist zugleich eine Wechselwirkung des Ich mit sich selbst.“ (Fichte, 1845/46, S. 280f).

Zeigens ein Wechsel ad infinitum („ewig“), zum anderen manifestiert sich ihre ‚Unsterblichkeit‘ in der transzendentalen „Verwandtschaft“ mit ‚uns‘. Subjekt („Ich“) und Objekt („Natur“) bilden genealogisch eine qualitative ontologische Einheit. Aufgrund dieser vor-gegebenen Einheit verspürt der endliche Mensch in sich das „Bedürfnis“, nun, im Modus der Subjekt-Objekt-Spaltung, die ihn umgebende ‚Außenwelt‘ als ‚verwandt‘ mit ihm zu *erfahren*. Er sucht in der „Natur“ sein Komplement, das ihm *zugehörig* Fremde.

Dieses Gesuchte findet er weder im Nur-Endlichen, noch in einer abstrakt-allgemein, ‚für sich seiend‘ gedachten Unendlichkeit; weder diesseits noch jenseits, sondern nur *im* Habitus; ‚endlich-unendlich‘. „Im Kleinsten offenbart das Größte sich.“ (v. 94) Umweltlich Begegnendes kann auf sein ‚Eidos‘ hin ‚durchschaut‘ werden. Der intuitiven Wahrnehmung zeigt sich dann „das hohe Urbild aller Einigkeit“ (v. 95). Die transzendente Verbundenheit aller Seienden untereinander, ihre Existenz als Modi *eines* Seins, und in diesem Sinne: ihre Unsterblichkeit, wird hier erfahrbar. In Allem (Endlichen) zeigt sich das Eine (Unendliche).¹⁸ Davon spricht Hölderlin hier gleichnishaft in einem Bild: „Und birgt sich lächelnd nicht,/Indeß er gegen uns die Waffe kehrt,/Ein guter Meister hinter seinem Schilde?-/Benenn’ ihn, wie du willst! Er ist derselbe.“ (Vs. 87-90) Die angedeutete ‚Aggression‘ des „Meisters“ besteht darin, daß er die Subjekt-Objekt-Spaltung etabliert und aufrecht erhält. Die Existenz in dieser Sphäre ist immer eine endliche. Sie bringt Leiden und das Bedürfnis nach dessen Aufhebung durch Sprengung der Grenzen mit sich. Doch wäre es nicht im Sinne des „Meisters“, wenn die Menschen unvermittelt ‚ihn selbst‘ zu schauen verlangten, d.h. wenn sie sich bei ihrem Bedürfnis nach Aufhebung des Leidens an der Vereinzelung um die Endlichkeit als einen der beiden wesentlichen hiatischen Aspekte ihres existenzialen Habitus‘ bringen würden. Der „Schild“, hinter dem sich der „Meister“ „birgt“, ist ein Schutzschild ebenso für ihn wie für die in unrechter Weise ekstatischen Menschen. Er bewahrt den „Meister“ vor inadäquaten Annäherungen, die Menschen vor einem Sturz ins ‚Nichts‘, der hier statt der ersehnten ‚Allerfahrung‘ droht.¹⁹ Diese Allerfahrung ist aber durchaus machbar;

18 Hölderlin wird für diesen vereinigungsphilosophischen Topos im Fortschreiten seiner Arbeit am Hyperion zwei an Heraklit orientierte ontologische Formeln verwenden: *hen kai pan* (Eins und Alles), *hen diapheron heauto* („das Eine in sich selber unterschiedne“) 3; S. 236 Z. 17; ebd. S. 81 = Hyp. I, Originalpaginierung S. 145 Z. 12f.

19 Das Attribut „gut“ (v. 89) läßt sich in diesem Kontext als Hinweis auf die Fürsorge,