
Dietmar Voss

Hölderlin und die Triebstruktur des Menschen

Hölderlins Modell konfligierender Triebstrebungen

»Von Ihnen dependier' ich unüberwindlich«, schrieb Hölderlin am 26. Juni 1797 an Schiller. Zwei, drei Jahre zuvor hatte er in Jena Schillers Nähe gesucht, sich an Hymnen mit abstraktem Ideen-Pathos nach Schiller'schem Vorbild versucht – deprimierende Erfahrungen. Nicht zuletzt, weil, wie er an Neuffer schrieb, »meine Hymnen mir doch selten in dem Geschlecht, wo doch die Herzen schöner sind, ein Herz gewinnen werden.«¹ Bei aller Begeisterung für den »griechischen Himmel, das antike Griechenland als Traumort göttlicher Schönheit, nimmt Hölderlin die Übermacht des Überliefert-Mustergültigen als »Sieg des [...] Toten über das Leben« wahr.² Anders als Herder, Hegel oder Friedrich Schlegel protestiert er gegen den Nachahmungsklassizismus à la Winckelmann, gegen »Knechtschaft« durch »das Altertum« nicht im Namen der Historie oder der Geschichtsphilosophie, sondern im Namen der »lebendigen Kraft«, des »ursprünglichen Trieb[s]« lebendiger Bildung.³ »Als bloße Nachahmung eines antiken Musters wäre das Kunstwerk ein Totes; gerade damit es, gleich den Werken der Antike, ein *lebendiges Verhältnis* habe, muß es darauf verzichten, zu sein wie sie.«⁴

Um ein solch »lebendiges« Produktionsverhältnis der Poesie in der Gegenwart zu erreichen, müsste allerdings die bürgerliche Prosa der Verhältnisse überwunden werden, worin der Dichter »vereinzelt«, »ausgeworfen listl aus dem Garten der Natur«,⁵ sowie abgeschnitten von jenem »gemeinschaftlichen ursprünglichen Grund«, das heißt vom mythischen Grund,⁶ der kollektiven Basis-Organisation der Phantasie, die einst die Blüte der griechischen Dichtung und Kunst ermöglichte. Doch der Jakobiner Hölderlin versteift sich nicht darauf, die Mängel der modernen, durch die Französische Revolution entfesselten Wirklichkeit zu beklagen. Er geht vielmehr den Verzweigungen nach, denen jener *lebendige Trieb* im modernen Weltzustand unterliegt. Als moderne Geschäfts- und Arbeitswesen sind die Menschen der mythischen Welt ebenso entfremdet wie der Natur; sind sie »ausgenommen vom schönen Kreislauf der Natur: Alles »schleppen die Menschen« aus der Natur »heraus«, »daß es, wie

sie, im Schweiß des Angesichts sich *abarbeite*« (H, 51, 44; Hvh. D.V). Zugleich werden sie jedoch von einer neuen Triebkraft erfasst: von der »Lust«, sich »in die Nacht des Unbekannten, in die kalte Fremde irgendeiner andern Welt zu stürzen«, vom titanischen »ungeheuren Streben, *alles* zu sein« (H, 50, 51). Genauer gesagt, entfaltet Hölderlin (in verschiedenen Stufen, Fassungen seines *Hyperion*-Romanprojekts) ein »anthropologisches« Struktur-Modell moderner Subjektivität als Konflikt einander entgegengesetzter Triebstrebungen: der »Trieb/Unendlich fortzuschreiten, uns [...] zu befreien«, steht gegen den »Trieb, beschränkt zu werden, zu empfangen«; eine »Kraft sträubt ungeduldig/Sich gegen ihre Fesseln«, doch gleichzeitig wirkt in uns ein Impuls, »etwas, das/Die Fesseln gern behält«. Daraus entsteht ein »*Widerstreit der Triebe*, deren keiner/entbehrlich ist.«⁷ Der – dionysische – Trieb zur Hingabe an Endliches (Hinfälliges) ringt unversöhnlich mit dem »Trieb, Unendliches gegen alle Schranken zu realisieren«.⁸

Als wollte die schulgelehrte Germanistik Hölderlins quälende Abhängigkeit von Schiller posthum wiederholen, behauptet sie unbeirrt, Hölderlin folge damit der »von Kant entwickelten, dann von Schiller aufgegriffenen Dichotomie von Natur und Vernunft«.⁹ Gemeint ist genauer: der Modell-Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit, moralischer Pflicht und Neigung, um dessen »Versöhnung« Schillers Denken ständig kreist. Dieser zum kanonischen Arsenal bildungsbürgerlicher Topoi aufgestiegene Gegensatz ist jedoch dem von Hölderlin entfalteten Grundkonflikt von »Lebentendenzen« (wie Henrich sagt) strikt inkompatibel. Komplexität und heuristischer Wert von Hölderlins Modell sind im Übrigen deutlich höher als affirmativ an Schiller anknüpfende philosophische Diskurse zum Thema Triebstruktur und Moderne, welche die moderne Zivilisation etwa einer »Unterjochung der sinnlichen Fähigkeiten unter die Vernunft« bezichtigen und aus Schillers Ästhetik »die Befreiung« oder wenigstens eine »Stärkung der Sinnlichkeit gegen die Tyrannei der Vernunft«, herauslesen wollen.¹⁰ Abgesehen davon, dass Schiller das Thema Eros/Sinnlichkeit gar nicht in seinem eigenen Sinn fasst, es auf ein auf das Ich-Prinzip zugeschnittenes Vermögen (sinnliche Kognition, Neigung zu Harmonien und so fort) reduziert:¹¹ Die Glieder von Hölderlins Gegensatz-Modell haben weder mit gnoseologischen Hierarchien noch mit moralischen Konflikten (etwa zwischen Sittengesetz und Begierde) zu tun. Sie wären hingegen – diese These sei hier entfaltet und untermauert – als das ernst zu nehmen, als was Hölderlin sie bezeichnet: entgegengesetzte Bahnungen, Strukturen der menschlichen Triebnatur. Im Lichte der Psychoanalyse unterscheidet sich der Trieb dadurch vom animalischen Instinkt, dass er an phantasmatische Repräsentanzen, an symbolische Systeme gebunden ist, welche die körperlichen Regungen von

vornherein organisieren, in bestimmte Bahnen lenken. Im menschlichen Trieb ist der tierische Drang sprachbildhaft verformt, »zur Sprache gedrängt«,¹² weshalb Freud resümierte: »Die Triblehre ist sozusagen unsere Mythologie.«¹³

Vermittels symbolischer Netzwerke gelangt die Triebenergie auch in sublimierte Bereiche wie Wissenschaft oder Dichtung, wo sie als belebende Naturkraft, spezifische Lust wirkt. Daher machen sich die von Hölderlin beschriebenen Triebstrebungen des Subjekts in verschiedenen Bereichen des modernen Lebens geltend: So wirkt zum Beispiel in neugieriger Forschungstätigkeit sowohl ein Trieb, sich an Bestimmtes, Endliches (kognitiv, experimentell) hinzugeben, als auch ein Trieb, alle Grenzen (etwa von Vorurteilen, Lehrmeinungen) zu überschreiten, der Arbeit eine Richtung ins Unendliche zu geben; so wirkt etwa im erotischen Erleben sowohl ein Trieb, sich einem endlichen, hinfalligen Körper hinzugeben, als auch ein Trieb, alle Grenzen (von Moral, Scham, Ekel) zu überschreiten, den Genuss unendlich (gegebenenfalls mit andern Körpern) auszudehnen. In der Perspektive einer entfesselten Marktgesellschaft und Kapitalwirtschaft wäre Hölderlins triebenergetisches Modell sogar auf die *menschliche Arbeit* als solche zu beziehen: Diese strebt dahin, die Grenzen technologischer Naturaneignung, die Grenzen der Bedürfnisse und Genüsse, ihre »Naturschranken« (wie Marx sagt) unaufhörlich zu übertreten; und die Arbeit enthält doch zugleich »das Mich-zum-Dinge-Machen«, also Hingabe und Demut als »notwendiges Moment«.¹⁴ Der Mensch muss sich – wenigstens vorübergehend – der Natur untertan machen, sich ihr im Ausspähen und Erforschen ihrer Zusammenhänge anverwandeln, hingeben, um sie in der für die Moderne charakteristischen maßlosen, grenzüberschreitenden Dynamik zu beherrschen.

Exkurs zum ideengeschichtlichen Kontext: Fichte, Schelling, Bruno, Spinoza

Nicht nur der Drang, sich von allen Fesseln zu befreien, auch die selbstvergesene Hingabe ans Endliche bedarf der – wenigstens latenten – Anwesenheit des Ich-Bewusstseins. Wenn mit der Genese des modernen Selbstbewusstseins »der Mensch der Teilung, der Entgegensetzung und Zerrissenheit ausgesetzt« ist,¹⁵ liegt der Grund dafür zunächst im Selbstbewusstsein selbst, das heißt in seinen inneren Aporien. Seiner Struktur nach ist ein selbstbewusster Mensch »immer in einer doppelten Relation [zu] verstehen: als einer unter vielen und als einer gegenüber allem«; er nimmt sich mit den Augen der Anderen als Person unter anderen wahr, aber, insofern er sich als Subjekt sieht, nimmt er sich als einen wahr, der verschieden ist von allem, wovon er weiß. Dieser innere Widerspruch von »Personsinn und Subjektsinn« des Selbstbewusstseins¹⁶

– oder in der Terminologie Husserls: zwischen noematischer und noetischer Perspektive des Subjekts – war zuerst Fichte aufgegangen, indem er erkannte, dass Selbstbewusstsein durch eine ›Reflexionstheorie des Ich‹ nicht wirklich erklärbar ist: Es bedarf vielmehr einer von ihm unabhängigen ›ursprünglichen Wechselwirkung zwischen dem Ich und irgend einem Etwas ausser demselben‹, das es, ihm selbst unverfügbar, ›in Bewegung‹ setzt.¹⁷ Zwischen dem, was das Ich sich selbst ist, und dem, woraus es verständlich zu machen wäre, klappt eine Leere, ein unvordenklicher Bereich, der ›völlig im Dunkeln‹ liegt.¹⁸ Eine für Hölderlin, der 1794 auf Fichte stieß und ihn ›als einen Titanen‹ bewunderte,¹⁹ besonders folgenreiche Wendung dieser inneren Widersprüchlichkeit: Selbstbewusstsein ›strebt unendlich zu seyn‹, schließt aber, damit unvereinbar, die Vorstellung seiner ›Endlichkeit‹ ein.²⁰ Fichtes ›unendliches Streben‹ des Ich ist deutlich eine der Wurzeln von Hölderlins Modell: Das entfesselte Ich weiß zwar – in der Perspektive seines *personalen* Sinns – um sein endliches ›Daseyn‹, ist aber in seiner Tätigkeit auf Unendlichkeit programmiert.

Hölderlin gibt allerdings dem Fichte'schen Aporiebewusstsein eine kulturphilosophische Dimension: Das ›ungeheure Streben, alles zu sein‹, ist ihm ein anthropologisch verwurzelter Triebimpuls, der ›wie der Titan des Ätna, heraufzürnt aus den Tiefen unsers Wesens‹ (H, 51; Hvh. D.V.). Der titanische Drang nach unendlicher Grenzüberschreitung spielt kulturgeschichtlich auf den imperialen Kolonialismus der westlichen Großmächte des 18. Jahrhunderts an, antizipiert die industrielle Fortschrittsdynamik der Moderne des 19. und 20. Jahrhunderts: ›Wir haben unsere Lust daran, uns in die Nacht des Unbekannten [...] zu stürzen, und wäre es möglich, wir verließen der Sonne Gebiet und stürmten über des Irrsterns Grenzen hinaus‹ (H, 50). Das Streben nach Freiheit und Unendlichem gewinnt, verbunden mit Abenteuer- und Eroberungslust, das Pathos eines ›überwallenden heroischen Lebens‹, ›wo uns ist, als kehre der entfesselte Geist, vergessen der Leiden, der Knechtsgestalt, im Triumphe zurück in die Hallen der Sonne‹ (H, 134, 89). Die heroischen Unendlichkeits-Ekstasen im *Hyperion* hat Hölderlin freilich nicht erfunden. Sie sind bereits in Giordano Brunos kosmischem *furor eroico* (heroische Begeisterung/Feuer) vorgeprägt. Brunos ›ekstatischer Unendlichkeitsbegriff‹²¹ zeigt sich emphatisch in der Rede von der ›Macht‹ des ›Geistes‹, ›den Flug ins Unendliche zu wagen, da er zuvor im engsten Kerker eingesperrt war‹: Er schwingt ›sich dem Äther zu, [...] besucht die Gestirne und überfliegt die eingebildeten Grenzen des Alls‹.²² Hölderlin, durch Schelling auf Bruno aufmerksam geworden,²³ stellt jedoch – knapp zweihundert Jahre später – Brunos kosmisches heroisches Pathos zugleich modernitätskritisch infrage: ›Was soll denn die Unendlichkeit in seiner [des Menschen] Brust? Unendlichkeit? Wo ist sie denn?‹ (H, 76)

Als »Söhne der Sonne« sind Hölderlins titanische Heroen (Hyperion, Alabanda) weniger patriarchalische Halbgötter wie Perseus oder Herakles, die mit Hilfe der Olympier die chthonischen Mächte listig bekämpfen, als vielmehr – gleich den ebenso maßlosen Titanen – trotzig, widerspenstige Erdsöhne, die das »Glück der Erde« verachten und »in kolossalischen Entwürfen« ins Unendliche hinausdrängen (*H*, 64, 62). Im »heldenmütigen Sonnenlicht« (*H*, 91) strahlt bei Hölderlin nicht mehr der sich mit gleißendem Licht verhüllende Zeus, sondern die »göttliche Natur«, der pantheistische Naturgott Giordano Brunos: »In sich gleichbleibend, erfüllt er das All, erleuchtet das Universum und leitet die Natur an, ihre Arten hervorzubringen.«²⁴ Die »Weltseele« hat dabei kein transzendentes Sein, sondern ist ganz in die Materie eingelassen, ihr immanent, sodass (wie er gegen Platon und Aristoteles präzisiert) »alle Formen der Natur aus der Materie entspringen und auch wieder in sie zurückkehren; [...] kein Sein ohne die Materie haben.«²⁵ Dabei rezipierte Hölderlin Bruno offenbar durchs Prisma der Naturphilosophie des jungen Schelling, der »organische Natur« als dialektisches »Ganzes« begriff, worin »Form und Materie unzertrennlich« sind, worin das »Ich« eine strukturelle und genetische Heimat findet, sodass sich in ihr die »Vereinigung von Natur und Freyheit« vollzieht.²⁶

Aus Brunos metaphorischer Rede von »dieser Mutter-Natur, die uns in ihrem Schoße hervorbringt, erhält und wieder aufnimmt«, die man nicht der Lüge aussetzen dürfe, dass sie »nicht anderes sei als eine Jauchegrube chemischer Stoffe«,²⁷ geht hervor, dass Brunos pantheistische Philosophie das – christlich untergetauchte – Erbe tellurischer Mythologie aufhebt. Dabei macht Bruno in seiner Kritik an Aristoteles, der, um zu zeigen, »was die *prima materia* sei [...] zum Vergleich das weibliche Geschlecht nimmt«,²⁸ deutlich, dass sein Materiebegriff keineswegs mit dem mythischen Bild der Erdgöttin zu verwechseln ist, worin die Erde und der sie personifizierende weibliche Körper einander überblenden. Wenn die Aristoteliker behaupten, die Materie habe ein »natürliches Verlangen« nach der Form, die sich »in der Rolle des Mannes« mit ihr »vermischt«,²⁹ unterstellen sie *via negationis*, in patriarchalisch dämonisierter, misogyner Form das Bild einer mythischen Erd-, Fruchtbarkeitsgöttin, von dem sich Brunos Materiebegriff gerade emanzipierte. Ähnliches gilt für Hölderlin, wenn er durch den Mund von Diotima Hyperions Berufung zum »Priester [...] der göttlichen Natur« erklärt (*H*, 193).

Dennoch bleibt das Erbe chthonischer Mythen für Hölderlin in vielerlei Hinsicht bedeutsam. So schließen die Triebstrebungen moderner Subjektivität – nach unendlicher Grenzüberschreitung, nach begrenzender Hingabe ans Endliche – einander aus. Sie sind nicht à la Hegel als versöhnbare Einheit der Gegensätze zu denken. Hölderlin denkt ihre mögliche Vereinigung nach dem

tellurischen Modell eines rhythmischen Wechsels: »Wir stellen im Wechsel das Vollendete dar«, »im Wechsel des Entfaltens und Verschließens, in Ausflug und Rückkehr zu sich selbst« (H, 192, 73). Der tellurische Natur-Kreislauf ist das Vorbild, weshalb Diotima die Jahreszeiten heilig sind.³⁰ So entsteht – mit Blick auf Keplers Astronomie³¹ – das Bild der »exzentrischen Bahn«, deren zwei Brennpunkte die triebhaften Extreme des menschlichen Daseins bilden. Dabei muss die exzentrische »Bahn des individuellen Lebens durch die Gegensätze seiner Tendenzen« hindurchgehen, und zwar in einem »Wechsel von Akten, in denen jede dieser Lebenstendenzen für einen Augenblick freigesetzt wird.«³² Im Übrigen korrespondiert das Feuer der Jakobiner mit dem »freundlichen Feuergeist« im Innern der Erde, den Hölderlin in seiner Ode *Der Vulkan* besingt: Er »reinigt, er beseitigt, er tötet und verzehrt das Erstarrete, das Gesetzte, daß es lebendig werde.«³³

Um – hundert Jahre vor Freud – ein Konflikt-Modell der menschlichen Triebnatur zu entwickeln, bedurfte Hölderlin eines weiteren »materialistischen« Impulses: Spinoza, den er nahezu gleichzeitig mit Fichte rezipierte.³⁴ Auch hier fungierte Schelling als vermittelnde Inspirationskraft – nicht zuletzt, wenn er bei aller Hochschätzung moniert, Spinoza habe es versäumt, »aus unserer Natur zu erklären, wie Endliches und Unendliches ursprünglich in uns vereinigt« sind.³⁵ Genau das machte sich Hölderlin zur Aufgabe, wobei er im Anschluss an Spinoza bzw. Schelling den »Begriff Trieb« verwandte.³⁶

Spinoza hatte von Bruno den Begriff einer *natura naturans* übernommen und ihm philosophische Kontur verliehen: Außer umfassende Totalität alles Seienden (*natura naturata*) ist die Natur wesentlich auch Quelle, ungeheure, hervorbringende Kraft ihres eigenen Seins (*natura naturans*). Die Teilhabe des Menschen an der *natura naturans* zeigt sich in ihm wesentlich als Triebwesen. Der Trieb ist das Wesen des Menschen: »Appetitus [...] est [...] hominis essentia.«³⁷ Eine besonders ausgezeichnete Art der Affekte nennt Spinoza »Libido«: »Libido est etiam Cupiditas, & Amor in commiscendis corporibus« [Begierde und Liebe zur Vereinigung der Körper].³⁸ Libido bedeutet in Spinozas Denken eine ontologische Erscheinungsweise der dynamischen Natur-Kraft, ein Modus, wie sich die *natura naturans* in uns Menschen manifestiert. Man sieht hier – so von Uslar – »wie Freuds Triblehre in der Philosophie Spinozas ihre ontologische Begründung finden kann.«³⁹ Freuds Begriff der »Libido«, womit »die gesamte verfügbare Energie des Eros« gemeint ist,⁴⁰ hat bei Spinoza seinen Ursprung.

Umgekehrt erfährt Spinozas Begriff der »unbegrenzten Potentia« der menschlichen Natur bei Freud eine wesentliche Ausdifferenzierung: Die erotische Triebenergie ist nämlich stets mit der »Energie des Destruktionstriebes«

verbunden, die Triebe sind aus »Eros« und »Destruktionstrieb« zusammengesetzt. Während die erotische Triebenergie darauf ausgeht, verbindende Zusammenhänge, »immer grössere Einheiten herzustellen und so zu erhalten«, zielt die andere darauf ab, »Zusammenhänge aufzulösen und so die Dinge zu zerstören«. ⁴¹ Sie führt nicht in ein obskures Reich dämonischen Todesstrebens, sondern wirkt, da sie eine ständige Komponente des menschlichen Trieblebens ist und mit der Libido variantenreich verschmilzt, im gewöhnlichen Alltag des menschlichen Lebens. In dessen triebgesteuerten Praktiken – des Essens, Ausscheidens, der Sexualität, der Arbeit, des Sammelns oder Verschwendens von Gütern und so weiter – macht sich ein bestimmtes »Mischungsverhältnis der Triebe« geltend, ein »Mit- und Gegeneinanderwirken« der beiden Grundformen der Triebenergie. ⁴² Der von Freud herausgestellte Kompositionscharakter der menschlichen Triebenergien ist keineswegs mit dem Hölderlin'schen Modell von konfligierenden Triebstrebungen zur Deckung zu bringen: erotische und zerstörerische Kräfte wirken, wie wir später sehen, sowohl im Trieb, vom Endlichen gefesselt zu werden, als auch in seinem Gegenspieler: dem Trieb zur unendlichen Grenzüberschreitung.

Menschliche Trieb-Muster im Lichte ästhetischer Symbolsprache

Hölderlins Dichtung entfaltet besagten Triebkonflikt in symbolischen Oppositionen einer ästhetischen Bildersprache, die vor allem auf imaginatives Material der griechischen Mythologie (und dem durch sie gefilterten ekstatischen Naturerleben) zurückgreift. Das *Fragment von Hyperion* endet mit der Parabel von einem Jungen, der seiner besorgten Mutter zum Trotz nicht aufhören kann, immer wieder in die blendende »Sonne« zu schauen, »bis ihm das Auge schmerzte und er weinend sein Gesicht zur Erde kehrte.« ⁴³ Wie die Mutter, deren Sorge es ist, »daß er sanft schlummre im Schatten«, glaubt auch Hyperion, bekannt mit dem »magischen Dämmerlichte der Grotte« Homers, ⁴⁴ dass die »Dämmerung [...] unser Element« sei, worin er Augenblicke selbstvergessener Hingabe genießt: »Verloren ins weite Blau« der »unergründlichen Natur«, weint er »selige Tränen« und ihm ist, als »verginge licht mit allem, was um mich ist«. Und doch geht es ihm schließlich wie dem kleinen Jungen: Er nimmt sich vor, »abzulassen von dieser verwegnen Neugier. Aber ich kann nicht! ich soll nicht!« ⁴⁵ Die Parabel führt die beiden symbolischen Bilderreihen aufs engste zusammen, in denen Hölderlins Dichtung jene entgegengesetzten Grundtriebe entfaltet: ein titanischer Symbolkomplex von *Sonne, Feuer, Adler* ringt mit einem widerstreitenden dionysischen von *Dämmerung, Erde, sanft Strömendem*.

Die Sonne symbolisiert zunächst noch in platonistischer Traditionslinie die revolutionäre Vernunft, was Hegel späterhin die Französische Revolution als »herrliche[n] Sonnenaufgang« feiern ließ.⁴⁶ Die Sonne ist der erklärte Totem der jakobinistischen Revolutionsfreunde, die die Sonne als ihre Erzieherin preisen (vgl. *H*, 148), die das totemistische Ritual einer »Abkunftprobe«, eines »Ordale« wiederbeleben, indem sie das »wahnhaft[e] Vorrecht« für sich reklamieren, (wie ein Adler) »ungeblendet in die Sonne schauen zu können«.⁴⁷ Denn als »Söhne der Sonne« identifizieren sich Hyperion und Alabanda (ein »junger Titan«) mit dem Sonnenvogel: »ein Chor von Adlern um die Bergwipfel« lässt das Bild Alabandas lebendig werden; »wie ein Adler«, so Hyperion, »regte mein Geist sich im Freien«; und als Hyperion seinem Freund später wiederbegegnet, heißt es: »Wie die Mittagssonne vom bleichen Himmel, funkelte sein großes ewiglebendes Auge« (*H*, 61, 102, 147). Die platonistische Symbolik erhält bei Hölderlin von vornherein eine »revolutionäre« Konnotation: »Es war, als träte die Sonne hervor im freundlichen Äther [...], wenn das *Selbständige* [...] sichtbar ward.«⁴⁸ Dabei verschränkt sich »die Sonne« zugleich mit dem Fluidum des Feuers: »Das gibt dem Golde die Farbe der Sonne, daß man es ins Feuer wirft! Das gibt dem Menschen seine ganze Jugend, daß er Fesseln zerreißt« (*H*, 137). Der signifikante Sog Richtung »Feuer« gibt der Sonnensymbolik eine Konnotation von – zunächst noch: revolutionärer – Gewalt. Er sei, gesteht Hyperion, »gehärtet und geläutert in seinem [Alabandas] Feuer, wie Stahl« (*H*, 71). Wobei die Semantik des Gewaltsamen schon in den Bildern von Sonne und Adler verborgen war: »wie der Adler seinen Ganymed« will Hyperion seine Diotima mit sich reißen (*H*, 91 f.).

Mit dem Erscheinen Diotimas, deren Name Platon entlehnt ist,⁴⁹ eine Epiphanie des pantheistischen Naturgottes, entsteht der *schöne Schein*, als wären die entgegengesetzten Triebstrebungen des Menschen versöhnbar, als vereinige sich, was »wir hinauschieben bis ans Ende der Zeit«: der Widerstreit zwischen dem »ungeheure[n] Streben, *alles* zu sein« (*H*, 89, 51), und dem Trieb, sich einem Wesen liebend hinzugeben, von ihm gefesselt zu sein. Doch bei aller Emphase, allem Pathos (»die Vollendung«, »das Höchste [...] ich frage nicht mehr, wo es sei«), hat »die Schönheit« bei Hölderlin keineswegs – wie dann bei Goethe – die Kraft, jenes »ungeheure Streben«, jene »titanische« Dynamik der Moderne zu kompensieren. Was der schöne Schein verspricht, gehört in Hölderlins Dichtung vielmehr ins Reich einer geschichtsphilosophischen Utopie: Die Vision einer »neuen Kirche« (die Hölderlin mit seinen Stiftsfreunden Schelling und Hegel verband), wo »wir uns versammeln und vereinen in den Armen unserer Gottheit, der Natur« (*H*, 67, 50),⁵⁰ eine Vision, die sich während der Französischen Revolution in den jakobinistisch organi-

sierten Massenkulten der Vernunft, des Vaterlands, der Natur kurzzeitig realisierte,⁵¹ findet in Diotima vorübergehend ihre Priesterin.

Am Rand eines Berggipfels wenden sich die Liebenden dem »unendlichen Osten« (*H*, 91) zu – eine mythische Orientierung, die auf die legendäre Herkunft des Dionysos aus den Tiefen Asiens anspielt. Entsprechend versammeln sich um Diotima die imaginativen Werte des Dionysischen: von der »Lust daran, die schreckende Tiefe zu messen, und sich hinab zu verlieren in die Nacht der Wälder«, über »Taumel und Toben [...] in allen Sinnen«, Berührungen in »zitterndelr| Wonne«, Hingabe an »alle Lust und Trauer des Lebens«, das Streifen durch Wiesen und Wälder in »seliger« Zerstreutheit und »Demut«, über die »Schwalbe«, die den Adler verdrängt wie »die Dämmerung« das grelle Sonnenlicht, bis hin zur Geliebten als »heiliger Lethe, woraus ich die Vergessenheit des Daseins trank«, sowie zum »Gestade seliger Inseln«, ein Bild, womit Diotima gleich Aphrodite mit dem Element des Wassers, des Strömenden, Schäumenden verbunden wird (*H*, 92–96) – all das wiederbelebt die Atmosphäre des dionysischen Schwarms (Thiasos), der im befreienden Taumel mit Satyrn, Nymphen, Selenen und Mänaden durch die griechische Bergwelt streifte. Dabei dienen die imaginativen und atmosphärischen Elemente statt klassizistischer Nostalgie vielmehr dazu, dem Trieb zur Hingabe an Endliches, zur intimen Teilnahme am Lebendigen eine bildhaft-plastische Sprache zu geben.

Gebannt von der dionysischen Symbolwelt Diotimas, verändert sich die Triebstruktur Hyperions: vor ihrem »Bilde [...] hat sich das übermütige Leben und der strebende Geist besänftigt« (*H*, 96). Wie nachhaltig diese »dionysische Infektion« durch Diotima ist, zeigt Hyperions Brief nach dem katastrophalen Scheitern des titanischen Revolutionsprojekts im russisch-türkischen Krieg: Er beschwört »das Glück der Erde«, des Dämmrig-Schattigen: »o komm, o bleib in dieser Dämmerung! Dies Schattenland ist ja das Element der Liebe!« (*H*, 177) Und er bereut seinen »Übermut«, er habe »sehr undankbar an der mütterlichen Erde gehandelt«, »mein Blut und alle Liebesgaben [...] weggeworfen« (*H*, 175). Die symbolischen Oppositionen, mit denen die Dichtung das menschliche Trieb-Muster ästhetisch zur Sprache bringt, sind den Hauptakteuren des Romans also keineswegs fest zugeordnet. Sie entfalten ihre triebdynamische Bedeutung vielmehr in einer intersubjektiven Dialektik: Während die Triebkomponente dionysischer Hingabe und Verschmelzung sich von Diotima auf Hyperion übertrug, griff dessen titanischer Impuls, den Alabanda in ihm geweckt hatte, auf Diotima über: »Dein Feuer lebt' in mir, dein Geist war in mich übergegangen; [...] Du entzogst mein Leben der Erde, du hättest auch Macht gehabt, mich an die Erde zu fesseln«, doch so hat »das Feuer in mir [...] mählich mich verzehrt« (*H*, 190, 188). Dies »unterirdische Feuer«, das tief in uns schlafte, hatte Diotima

in Hyperion wieder entfacht, als es schon beinahe verloschen war: »mit Feuer« ergreift sie seine Hand und beschwört ihn, »Erzieher unsers Volks«, »ein großer Mann« zu werden, auf den sie »stolz« sein könne (H, 128 f.). Das Feuer der Grenzüberschreitung, dem Diotima letztlich zum Opfer fällt, hatte auch sie selbst geschürt und übertragen.

Hölderlins Bilder von Sonne und Feuer wandeln sich unmerklich von Symbolen des »Gottlesl in uns, dem die Unendlichkeit zur Bahn sich öffnet« (H, 63), zu Allegorien eines *Tribschicksals* – ein Freud'scher Begriff, der schon bei Spinoza vorgezeichnet ist.⁵² Die »Sonne« zu »mittäglicher Stunde« ist bei Hölderlin gerade nicht mehr als »Symbol der Freiheit, des ›Lichts‹ im aufklärerischen Sinne des Wortes« zu verstehen.⁵³ Denn Hölderlins Platonismus wird durch seine Affinität zum griechischen Mythos der Mittagsgeisterstunde, der Stunde Pans und anderer *demoni meridiani* erheblich eingeschränkt: Es ist das Licht der *aufgehenden* Sonne, die »goldne Flut« der »Morgenwonne« (H, 176), worin »das Licht [...] des göttlichen Prinzips in der Natur« durchbricht,⁵⁴ worin sich die zusammenhangstiftende Kraft der Natur (Spinoza) verdichtet und das entfesselte Ich, der moderne Freiheitsgeist spiegelt. Dagegen wird das gleißende *Mittagslicht*, das – die Atmosphäre der griechischen Mittagsdämonen aufnehmend⁵⁵ – verführerisch, wahnhaft und gefährlich zugleich ist, zum imaginativen Medium des Schicksals des modernen Lebens: »Vernünftig geworden«, schreibt Hyperion, bin ich »vereinzelt«, »ausgeworfen aus dem Garten der Natur [...] und vertrockne an der Mittagssonne« (H, 42 f.). Die mythologisch höchst ambivalente Mittagssonne mit ihrer wollüstigen Verführungs- und Vernichtungskraft macht Hölderlin zur Allegorie einer zerstörerischen Dynamik der Moderne: »Ach! für des Menschen wilde Brust ist keine Heimat möglich; und wie der Sonne Strahl die Pflanzen der Erde, die er entfaltet, wieder versengt, so tötet der Mensch die süßen Blumen, die an seiner Brust gedeihen« (H, 50). Das auflösende, ekstatische Mittagslicht des Pan wird in der Moderne seines lebendigen Sinns entleert und zur Allegorie einer ekstatischen, zerstörerischen Dynamik der Moderne. Wie die lebensspendende Kraft der Sonne ins zerstörerische Gegenteil umschlagen kann, so der lustvolle Freiheitsdrang nach Unendlichem in ein zwanghaftes Tun ohne Maß und Ziel – in Größen- und Produktionswahn der Moderne.

Der Mensch als Platzhalter des Nichts - Ausblick auf Heidegger

In Hölderlins Modell unterhalten die einander widerstreitenden Triebstreben des Menschen Beziehungen zum Nichts. Die beiden Grundtriebe führen jeweils, *für sich* festgehalten, isoliert gegeneinander, ins Nichts.⁵⁶

Herrscht der Trieb vor, an Endliches sich hinzugeben, entsteht die Angst, »mich selbst an das Geliebte zu verlieren«, sich wegzwerfen »für einen Schatten von Liebe«, was ein »Gefühl der Zernichtung«, das niederdrückende Gefühl hervorruft, »daß das Herrliche, was ich liebte, so herrlich war, daß es mein nicht bedurfte.«⁵⁷ Herrscht umgekehrt der Trieb vor, Grenzen zu überschreiten, ins Unendliche zu streben, kann sich herausstellen, dass das innere Telos solch grenzüberschreitenden Lebens eine Leere ist. »Kühn frohlockend drangen auch unsere Geister aufwärts und durchbrachen die Schranke, und wie sie sich umsah, wehe, da war es eine unendliche Leere« (H, 81). Der Trieb nach begrenzender Hingabe birgt Angst und Gefahr des Selbstverlustes, was oft destruktive Gegenreaktionen auslöst wie den »unseligel[n] Stolz«, der »jeden Laut der Liebe« erstickt; der Trieb nach Entgrenzung, Unendlichem birgt die Angst vor dem »Nichts, das über uns waltet«, und die Gefahr des Größenwahns, der oft mit latenter, destruktiver Todessehnsucht verbunden ist, wie sie auch Hyperion ergreift (im Krieg »gewaltsam meinen Tod gesucht«) (H, 72, 81, 170).⁵⁸

Die Erfahrung der Leere in der modernen Prosa der Welt, wo »der Himmel [...] ausgestorben, entvölkert« ist, wo »Haine« und »Tempel« zu »Stein und Holz« wurden, wo jeder »ans eigene Treiben [...] geschmiedet« ist (H, 126 f., 49, 47),⁵⁹ spiegelt zum einen den Prozess der »Entmythologisierung« (Bultmann); zum andern die moderne Erfindung eines sachlichen und abstrakten Todes – ein Prozess, den Hölderlin erahnen, aber in seinem ganzen Umfang noch nicht absehen konnte. Allerdings registrierte schon Hegel, dass im prosaischen Weltzustand Eintritt und »Gefahr des Todes« zwangsläufig eine »abstrakte Form« annimmt, »der Tod kalt empfangen und gegeben« wird, »leer« und »unpersönlich«.⁶⁰ Mit seiner Versachlichung beginnt die im 19. Jahrhundert einsetzende »Ausbürgerung des Todes« (Philipp Ariès) aus dem sozialen und affektiven Leben, aus den kulturellen Ordnungen des Sinns und der Subjektivität.

Die kulturelle Sinn-Entleerung des Himmels und des Todes (»nichtig und leer, wie Gefängniswände, der / Himmel«⁶¹) korrespondiert in der modernen Welt mit einer mythologischen Entleerung und realen Ausbeutung der Erde. Was »göttliche Natur« war, »schleppen die Menschen« (so Hölderlin) aus der Erde »heraus, [...] daß es, wie sie, im Schweiß des Angesichts sich abarbeite« (H, 44). Solch anthropologische und kulturphilosophische Erfahrung, mit denen Hölderlins Poesie gesättigt ist, inspirierte wesentlich das Denken Heideggers. Es entdeckte den Menschen »als das Wesen, [...] das dem Nichts benachbart ist. Es gibt das Nichts nirgends im Seienden. Es bedarf, um sich zu zeigen, des Menschen.«⁶² Von Hölderlin (und im Übrigen von Rilke) angeregt, spricht Heidegger von der »hellen Nacht des Nichts der Angst«.⁶³ In der Grundstimmung der Angst, wo es einem, unbestimmt weswegen, unheimlich

ist, wird der Mensch in das Nichts »hineingehalten«. Dabei *öffnet* sich dem Menschen virtuell der Ring des »Seienden«, die einschließende Welt der vor- und hergestellten Gegenstände und Identitäten, lichtet sich das Seiende in die »Weiträumigkeit« und »Offenheit des Seins«. ⁶⁴

Diesen anthropologischen Lernprozess vollzieht bei Hölderlin exemplarisch der Dichter der Moderne, den Hölderlin – ebenso paradox wie prophetisch für die Avantgarde-Poetik à la Baudelaire, Rimbaud, Bataille – als eine Art dionysischen Heroen entwirft: Wie Dionysos im Gewitterfeuer gezeugt wurde, habe diesem sich der Dichter »mit entblößtem Haupte« auszusetzen (*Feiertagshymne*). Damit unterzieht er sich gleichsam einer heroischen Prüfung, worin sich entscheidet, »ob der Dichter, ob er selbst überhaupt imstande ist, das himmlische Feuer zu ertragen«, oder nicht vielmehr, wie Semele, unter dem göttlichen Blitzstrahl verglüht. ⁶⁵ Der Dichter avanciert zum dionysischen Helden dann und insofern, als er selbst – ungeachtet der prosaischen Zustände einer bürgerlichen Arbeits- und Reflexionskultur – ein existentielles Wagnis eingeht und, obwohl vereinzelt, mythisch entwurzelt, dionysische Qualitäten entwickelt, *außer sich* gerät. ⁶⁶ Damit steht er quasi von vornherein auf der Schwelle zum Antihelden. Denn wenn er sich rauschhaft, in intimer Partizipation dem Universum – der »hellen Nacht des Nichts« – öffnet (»Göttliches Feuer auch treibet, bei Tag und bei Nacht, / Aufzubrechen. So komm! daß wir das Offene schauen« ⁶⁷), setzt er sich der existentiellen Gefahr aus, sich selbst und seine lebendige, poetische Energie unwiderruflich zu verlieren. Wie es in *Brot und Wein* heißt: »Nur zurzeiten erträgt göttliche Fülle der Mensch, / Traum von ihnen Iden Himmlischen! ist drauf das Leben«. ⁶⁸

Wer sich solchen Augenblicken, ihrem Aufblitzen öffnet, hat – in der Terminologie Heideggers – das Hineingehaltensein ins Nichts, das den Menschen zum »Platzhalter des Nichts« macht, durchschritten und »auf dem Grunde der verborgenen Angst« für flüchtige Momente »das *Sein* im Nichts erfahren«, eine »geheimnisvolle Möglichkeit der Erfahrung des Seins« gewonnen. ⁶⁹ Solch lichtende, mythisierende Transzendenz und mithin das »ekstatische Wesen« des Menschen ⁷⁰ erschließt sich in der Welt der Moderne, wo es »mit dem Sein eigentlich nichts ist«, ⁷¹ paradigmatisch in Dichtung, Kunst. Diese paktiert dabei unwillkürlich mit der sinn- und ziellosen Dynamik der Entgrenzung des modernen Lebens: Entfesselte Kapitalwirtschaft, exakte Wissenschaften und Technik oder wie Heidegger sagen würde: das *Ge-Stell*, ⁷² machen zu gesellschaftlicher Wirklichkeit, was zuvor vornehmlich in ekstatischen Köpfen von Schamanen, Yogis und Philosophen geschah: die fortwährende Transzendenz des Seienden zu einem Unbegrenzten, Offenen hin, auch wenn die Lichtung zunächst als Sog der Vernichtung erscheint. ⁷³

Poetische Aufklärung des Mythischen

Im Übrigen sperrt sich Hölderlins textuelle Strategie unverkennbar gegen Heideggers vereinnahmende Deutung, die in seiner Lyrik das Orakel eines sich selbst verstellenden Seins-Geschicks vernimmt:⁷⁴ Statt das Mythische zu mystifizieren, versucht Hölderlin – im Bewusstsein des unwiederbringlichen Verlusts der mythischen Welt als gesellschaftlich gelebter Wirklichkeit – Grundelemente des mythischen Welterlebens, anthropologisch aufklärend, in Strukturen der menschlichen Triebnatur zu übersetzen. Dabei spaltet er auf, was in der mythischen Weltstruktur als paradoxe Einheit zusammengehalten wurde: das Unendliche und das Bergende, das Offene und das Begrenzende,⁷⁵ um ein der Moderne angemessenes Modell von Triebstrebnungen zu entfalten, das vom besagten Gegensatz zwischen dem Trieb zur unendlichen Grenzüberschreitung und demjenigen zur Hingabe ans Endliche geprägt ist. Jeder dieser komplexen Triebbahnungen ist aus erotischen und destruktiven, aus sadistischen und masochistischen Triebenergien zusammengesetzt.

Im Rausch ihres Verliebtseins steigern Hyperion und Diotima den Trieb zur Hingabe zu einer ›Explosion‹ erotischer, konstruktiver Triebenergien, die auf die ganze Welt ausstrahlen wollen – auf »die Erde« als »ein herrlich lebend Wesen«, stets »gleich göttlich«, als ein »Vollendetes!«, das »keinen Verlust in sich« und »keinen Zusatz leidet« (H, 91, 95). Dies Element der mythischen Weltstruktur – Natur als sympathetische *Society of Life*⁷⁶ – dient den Akteuren jedoch hier dazu, einen transitorischen Trieb-Zustand, die ihm entsprechenden Triebphantasien, zu organisieren. Später dient dasselbe Dispositiv Diotima dazu, destruktive, masochistische Triebenergien, das heißt ihren Todeswunsch zu rechtfertigen: »Wie sollt ich mich verlieren aus der Sphäre des Lebens, worin die ewige Liebe [...] die Naturen zusammenhält? [...] Wir trennen uns nur, um inniger einig zu sein [...]. Wir sterben, um zu leben« (H, 192).

In der ›feurigen‹ Begierde der Grenzüberschreitung, im Trieb zum ›übermütigen Leben‹ tritt die im Mythischen vielfältig aufgehobene, besänftigte gewaltsame Trieb lust auf moderner Stufe schonungslos hervor. Hyperions revolutionärer Freiheitskampf erstickt in »Raubgier«, barbarischer Mordlust, »an deren Spitze ich war«, ohne dergleichen jedoch sadistisch genießen zu können, sodass in Hyperions Triebhaushalt masochistische Energien, die auf Selbstbestrafung, Trennung, Abschied vom »Glück der Erde« und Tod ausgehen, die Oberhand gewinnen (H, 159, 161, 177).⁷⁷ Darunter verblasst, dass der Trieb zur unendlichen Grenzüberschreitung auch konstruktive, libidinöse Funktionen hat, ohne die die Entwicklung von Individualität, Selbstbewusstsein, ›Freiheit‹ nicht

möglich wäre: des Verrats von familialen und traditionellen Autoritäten, von naturwüchsigen und überlieferten Sozial-Bindungen.⁷⁸

Ausblick auf eine kritische Anthropologie

Die sich von Spinoza über Hölderlin zu Freud abzeichnende Trieblehre hat vor allem anthropologische Bedeutung. Das menschliche Gattungsprojekt, sich durch instrumentelle Arbeit und Zeichenpraxis zu erhalten, ist von erotischen und zerstörerischen Triebenergien getragen, in Bewegung gehalten. Die libidinösen Energien sind dabei stets darauf aus, Zusammenhänge von Zeichen zu erschließen, wie dies zum Beispiel in der Semiotik des Jägerwissens geschieht. Der Jäger steht, vermittelt über tellurische Mythen und die induktive Praxis des Spurenlesens, am Ursprung des Erzählens.⁷⁹ Er aktiviert erotische Triebenergie, um semiotische Zusammenhänge herzustellen.

Gleichursprünglich wirken in Arbeit und Zeichenpraxis destruktive Triebenergien, die darauf ausgehen, »naturwüchsige Zusammenhänge zu zerstören. In instrumenteller Arbeit wird »die List zwischen mich und die äußere Dingheit hineingestellt«, was sich daran zeigt, »daß die eigne Tätigkeit der Natur, Elastizität der Uhrfeder, Wasser, Wind angewendet wird, um in ihrem sinnlichen Dasein etwas ganz Anderes zu tun, als sie tun wollten.«⁸⁰ Der »Trieb [...] läßt die Natur sich abreiben [...] regiert nur mit leichter Mühe das Ganze: List. Die breite Seite der Gewalt wird von der Spitze der List angegriffen. [...] Der Mensch ist so das Schicksal des Einzelnen«, »Meister« der Natur, indem er bewirkt, »daß das Andre in seinem Tun sich selbst verkehrt.«⁸¹ Wenngleich Hegel dazu tendiert, menschliche Natur-Ausbeutung idealistisch zu verharmlosen, bringt er deren Grausamkeit und List zur Sprache. Was man von Marx, obgleich direkt an Hegel anknüpfend, schon nicht mehr sagen kann: »Wie die Erde seine Ides Menschenl ursprüngliche Proviantkammer, ist sie sein ursprüngliches Arsenal von Arbeitsmitteln.«⁸² »Zerstörende Gewalt« scheint die Natur nur zu ergreifen, wenn sie sich selbst überlassen ist, wenn Eisen rostet, Holz fault. Die Natur verlangt nach »Kontakt« mit dem »Feuer der Arbeit«. Aristotelisch heißt es: »Die lebendige Arbeit muß diese Dinge ergreifen, sie von den Toten erwecken, sie aus nur möglichen in wirkliche [...] Gebrauchswerte verwandeln.«⁸³

Das menschliche Gattungsprojekt von instrumenteller Arbeit und Zeichenpraxis negiert die Natur, indem es die rhythmisch strömende Materie in Zeichen, Gegenstände, Instrumente, Klassen, taxonomische Systeme verwandelt, sie – nicht erst durch Schriftsprache, auch schon durch totemistische Mythen, Rituale, Praktiken – semiotisiert, zu Bedeutungsträgern macht.⁸⁴ Dies

lustvoll Gewaltsame ihres naturaneignenden Tuns nahmen die Kulturen der Jäger- und Hirtennomaden noch wahr und wichtig: Sie erspürten es im Erlegen und Schlachten von Tieren, im Überlisten der Beutetiere durch Köder und Fallen, im Pflügen der Erde. Und sie erlebten es noch als unheimlich, als schuldhaftes Tun gegenüber einer mütterlichen Natur, deren selbstregulativer Organisation. Das dieser Negativität entspringende Schuldgefühl ist *die* Quelle naturreligiöser Mythen und Rituale, die ein »Bewußtsein des Verschuldetseins gegenüber dem Sein« (Kolakowski) beschwichtigen (und schüren), die – etwa in der Erfindung dämonischer Natur- und Arbeitsgeister – die Menschen projektiv, durch »Naturalisierung menschlichen Tuns« (Lévi-Strauss) entschulden. Rituale wie Opfer, Beschwörung sind Elemente einer anderen, kompensatorischen Zeichenpraxis, welche die herausgeforderten, überlisteten Naturkräfte – bzw. rachelustige Naturdämonen, Ahnengeister – dazu verführt, in einen versöhnenden Dialog zu treten, der die Herausforderung besänftigt, von Schuld entlastet. Diese ausbalancierende Kulturleistung der mythischen Welt zeigt, dass der »Grundtrieb des Mythos« erotischer Natur ist, »ein Trieb zur Belebung der Welt«. ⁸⁵ Er arbeitet daran, dass im Wechselspiel von Eros und Thanatos ersterer die Oberhand gewinnt. Oder, um es mit einem philosophierenden Dichter zu sagen: »Sein ist Erotik.« ⁸⁶ Heideggers Diagnose der modernen Seinsvergessenheit ⁸⁷ ist in diesem Kontext begreifbar. Was die alte Mythenwelt kulturell behandelte und wieder gutmachen wollte: das ursprünglich Schuldhafte, die destruktive Triebtäterschaft der Menschen, gerät in der Welt der Moderne, die, »in das Rasende des Bestellens« verfallend, die ganze Natur herausfordernd *stellt*, objektiv aus dem Blick. ⁸⁸

Aber um auf Hölderlins Modell eines notwendigen Widerstreits menschlicher Triebkräfte zurückzukommen: Die gewaltsame, mitunter katastrophale Erfolgsgeschichte des menschlichen Gattungsprojekts beruht auf einem Zusammenspiel von Extremen. Die Unruhe, Maßlosigkeit des Triebs zur Grenzüberschreitung, das titanische Feuer, ⁸⁹ ist hier durch seinen unversöhnlichen Gegenspieler vermittelt: den dionysischen Trieb, sich Anderem hinzugeben, die Grenzen zwischen dem Eigenen und Fremden zu verflüssigen. Der dionysische Trieb zeigt sich auf phylogenetischer Stufe als Trieb zur Metamorphose, wie denn Dionysos »im Unterschied zu den olympischen Göttern [...] ein Gott [...] der beständigen Veränderung und Verwandlung ist«. ⁹⁰ Der Mensch ist das einzige Tier, dessen Wesen nicht in seiner Gattung oder Art und deren ökologischer Nische liegt, sondern dessen »Wesen immer brennendes Verlangen ist, ein »anderer« zu sein«, das sein eigenes Wesen nicht vorfindet, sondern von der aktiven »Fähigkeit zur Metamorphose« in Andere und Anderes abhängt. ⁹¹ Der Mensch ist also ein exzentrisches Tier, das – wie

archetypisch Perseus der Medusa – anderen den Spiegel vorhält, um sich in sie zu verwandeln. Der Mensch ist nur, indem er nicht er selbst ist, sondern etwa Adler *und* Maulwurf, Zugvogel *und* Dachs. Er ist Vogelwesen, indem er zum Beispiel beim Segel- oder Drachenflug oder in der Drohnentechnologie wie die großen Greifvögel die Thermik der Aufwinde nutzen lernt, mit geringem Energieaufwand aufzusteigen und weite Strecken zu fliegen versteht. Er ist ein Maulwurfswesen, das – wie im Bergbau – die Erde mit einem System von Stollen und Schächten durchwühlt, um Kohle und edle Mineralien aus der Erde herauszuschlagen. »Das Tier ist nur und will sein, was es ist. Der Mensch will aus sich heraus – er ist immer ›außer sich‹. Der Mensch will Löwe, Adler, Krake, Ameise, Spottdrossel sein. [...] Der Mensch will Löwe sein, ohne aufzuhören, Mensch zu sein.«² Das gilt nicht nur für Zeichenpraxen der Magie oder der Erotik, welche die Vielfalt animalischer Sexualität nachahmt. Es gilt auch und grundlegend für die menschliche Arbeit an und in der Natur.

Anmerkungen

- 1 Friedrich Hölderlin, *Briefe 1788-1793*, in: ders., *Sämtliche Werke* (= Grosse Stuttgarter Ausgabe), Stuttgart 1954, Bd. 6, 86.
- 2 Peter Szondi, *Poetik und Geschichtsphilosophie I. Antike und Moderne in der Ästhetik der Goethezeit*, Frankfurt/Main 1974, 192.
- 3 Friedrich Hölderlin, *Der Gesichtspunkt aus dem wir das Altertum anzusehen haben*, in: ders., *Sämtliche Werke* (= Grosse Stuttgarter Ausgabe), Stuttgart 1961, Bd. 4, 221.
- 4 Szondi, *Poetik und Geschichtsphilosophie I*, 211.
- 5 Friedrich Hölderlin, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, in: ders., *Werke*, Berlin-Weimar 1989, Bd. 2, 42 f.; im Folgenden zitiert mit der Sigle *H* und Seitenzahl.
- 6 Hölderlin, *Der Gesichtspunkt*, 222.
- 7 Friedrich Hölderlin, *Metrische Fassung* [des *Hyperion*], in: Michael Knaupp (Hg.), *Erläuterungen und Dokumente. Friedrich Hölderlin. Hyperion*, Stuttgart 1997, 114.
- 8 Dieter Henrich, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart 1992, 257.
- 9 Alexander Honold, *Hyperions Raum. Zur Topographie des Exzentrischen*, in: Hansjörg Bay (Hg.), *»Hyperion« - Terra incognita. Expeditionen in Hölderlins Roman*, Opladen-Wiesbaden 1998, 46. Gerechterweise muss man hinzufügen, dass Honold damit nur (in gewisser Distanz) die herrschende Lehrmeinung referiert, für die etwa Gerhard Kurz, *Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin*, Stuttgart 1975, oder Lawrence Ryan, *Hölderlins »Hyperion«. Exzentrische Bahn und Dichterberuf*, Stuttgart 1965, stehen.
- 10 Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Frankfurt/Main 1973, 178.
- 11 Siehe dazu Dietmar Voss, *Schönheit, Liebe und Verlangen. Versuch mit Rücksicht auf Kant, Schiller, Freud*, in: *ANNALI* [dell'Università degli Studi di Napoli L'Orientale], Sez. Germ. N.S. XII.2, Napoli 2002, 141-164, bes. 146-155. Vgl. zu

- Hölderlins vielschichtiger Schillerrezeption Henrich, *Der Grund im Bewußtsein*, 308–329.
- 12 Paul Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/Main 1974, 464.
 - 13 Sigmund Freud, *Neue Folgen der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in: ders., *Gesammelte Werke*, hg. von Anna Freud u.a., Frankfurt/Main 1966, Bd. 15, 101.
 - 14 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, Hamburg 1969, 198.
 - 15 Pierre Bertaux, *Friedrich Hölderlin. Eine Biographie*, Frankfurt/Main–Leipzig 2000, 293.
 - 16 Siehe hierzu Dieter Henrich, *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Frankfurt/Main 1982, 20 f. »Daß er gerade diese Person ist, muß von ihm aus der Perspektive seiner Subjektivität als zufällig erscheinen« (ebd., 21).
 - 17 Johann Gottlieb Fichte, *Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre* [1794], in: *Fichtes Werke*, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1971, Bd. 1, 279.
 - 18 Ebd., 143. Das Ich ist »Licht und Finsternis zugleich« (ebd., 145). Der dunkle und unverfügbare Grund zum Ich ist insofern »mythischer« Art, als er ein Urvertrauen in die letztendliche Einheit von Selbst und Welt, Wunsch und Erfüllung einschließt.
 - 19 So schrieb Hegel Ende Januar 1795 an Schelling über den gemeinsamen Stiftsfreund: »Hölderlin [...] hört Fichte'n und spricht mit Begeisterung von ihm als einem Titanen, der für die Menschheit kämpfe« (*Briefe von und an Hegel*, hg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg 1969, Bd. 1, 18).
 - 20 Fichte, *Grundlagen*, 270; Hvh. D.V.
 - 21 Ernst Bloch, *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance*, Frankfurt/Main 1972, 33.
 - 22 *Der Erwecker oder Eine Verteidigung von Thesen des Nolaners*, zit. nach Bloch, *Vorlesungen*, 38.
 - 23 Schelling spielt zuerst 1797 auf Bruno an, wenn er konstruktiv dessen »alte« Idee in Erinnerung bringt, dass »die ganze Welt von einem belebenden Princip, Weltseele genannt, durchdrungen« wird (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* [1797], in: ders., *Werke*, Historisch-kritische Ausgabe, hg. von Manfred Durner, Stuttgart 1994, Bd. 5, 99). Schellings Schrift gehörte nachweislich zu Hölderlins Buchbestand (vgl. Manfred Durner, *Editorischer Bericht*, in: ebd., 58).
 - 24 Giordano Bruno, *Über die Ursache, das Prinzip und das Eine* [*De la causa, principio, et Uno*, Venetia 1583], Stuttgart 1986, 56.
 - 25 Ebd., 137, 91.
 - 26 Schelling, *Philosophie der Natur*, 93, 94, 105, 101. Die »organisierte Natur« ist dabei insofern eine dialektische Totalität, als in ihr »das Einzelne [...] weder ohne das Ganze, noch das Ganze ohne das Einzelne wirklich werden« kann (ebd., 106). Solcherart avanciert »Natur« zum Inbegriff der das Ich ermöglichenden Bedingungen. Vgl. auch Wolfgang Wieland, *Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur*, in: Manfred Frank, Gerhard Kurz (Hg.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt/Main 1975, bes. 254–261.
 - 27 Bruno, *Der Erwecker*, zit. nach Bloch, *Vorlesungen*, 39.
 - 28 Bruno, *Über die Ursache*, 107. Dabei läuft der »Vergleich zwischen Weib und Materie« darauf hinaus, dass »das Weib so wenig genug an Männern habe wie die Materie an Formen« (ebd., 127); oder wie es in Anspielung auf die biblischen Sprüche Salomos (Kap. 30, 16) heißt: »Et os vulvae nunquam dicit, sufficit« (ebd., 105).

- 29 Ebd., 107.
- 30 »Es sind heilige Namen, Winter und Frühling und Sommer und Herbst! wir aber kennen sie nicht« (*H*, 151).
- 31 Siehe hierzu Pierre Bertaux, *Hölderlin und die Französische Revolution*, Frankfurt/Main 1969, 156 ff.
- 32 Dieter Henrich, *Hegel und Hölderlin*, in: ders., *Hegel im Kontext*, Frankfurt/Main 1971, 30 f. Damit löst sich im Übrigen die von Honold benannte Aporie, wie »exzentrische Bahnfiguren« und »zyklische Wiederholungsfiguren« zusammenzudenken wären (Honold, *Hyperions Raum*, 46 f.).
- 33 Bertaux, *Friedrich Hölderlin*, 293.
- 34 So schrieb Hölderlin am 26.1.1795 an Hegel, er habe »Fichtens spekulative Blätter [...] unmittelbar nach der Lektüre des Spinoza« gelesen (*Briefe von und an Hegel*, 19, 20).
- 35 Schelling, *Philosophie der Natur*, 90.
- 36 Der »Begriff Trieb«, auch »Bildungstrieb« der Natur soll nach Schelling die »Vereinigung von Freiheit und Gesetzmäßigkeit« bezeichnen, welche die Natur be-seelt, soweit sie »zu einem allgemeinen Organismus verknüpft« werden kann (F.W.J. Schelling, *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus* [1798], in: ders., *Werke*, hg. von Otto Weiß, Leipzig 1907, Bd. 1, 623, 665).
- 37 Benedictus de Spinoza, *Die Ethik*, Lateinisch/Deutsch, Stuttgart 2007, 276.
- 38 Ebd., 426.
- 39 Detlev von UsLAR, *Die Welt als Ort des Menschen (Spinoza, Leibniz, Schelling, Heidegger)*, in: Hans-Georg Gadamer, Paul Vogler (Hg.), *Neue Anthropologie*, Stuttgart-München 1974, Bd.7: *Philosophische Anthropologie*, 2. Teil, 308.
- 40 Sigmund Freud, *Abriss der Psychoanalyse*, in: ders., *Gesammelte Werke*, hg. von Anna Freud u.a., Frankfurt/Main 1966, Bd. 17, 72.
- 41 Ebd., 71 f.
- 42 Ebd., 71.
- 43 Friedrich Hölderlin, *Fragment von Hyperion*, in: ders., *Werke*, Bd. 2, Berlin-Weimar 1989, 30.
- 44 Ebd., 23.
- 45 Ebd., 30.
- 46 Vgl. G. W. F. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, in: ders., *Werke*, Frankfurt/Main 1970, Bd. 12, 529.
- 47 Sigmund Freud, *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia*, in: ders., *Gesammelte Werke*, hg. von Anna Freud u.a., Frankfurt/Main 1969, Bd. 8, 318 f.
- 48 Hölderlin, *Fragment von Hyperion*, 16 (Hvh. D.V.).
- 49 Siehe Platon, *Das Gastmahl oder Von der Liebe*, Stuttgart 1979, 72–77. Diotima wird die »Rede über den Eros« in den Mund gelegt, über einen »Dämon«, der der Sohn sei von Poros (Überfluss) und Penia (Armut).
- 50 So schreibt Hegel 1795 an Schelling: »Das Reich Gottes komme [...] Vernunft und Freiheit bleiben unsre Lösung und unser Vereinigungspunkt die unsichtbare Kirche« (*Briefe von und an Hegel*, 18).
- 51 Siehe dazu Bertaux, *Hölderlin und die Französische Revolution*, 75 f.
- 52 »Der den Affekten unterworfen Mensch steht nicht unter seinen eigenen Gesetzen, sondern unter denen des Schicksals, dessen Macht er dermaßen unterworfen ist *l'homme enim affectibus obnoxius sui iuris non est, sed fortunae, in cuius potestate ita est!*« (Spinoza, *Ethik*, 435, 434).

- 53 Bertaux, *Hölderlin und die Französische Revolution*, 136.
- 54 F.W.J. Schelling, *Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* [1802], in: F.W.J. Schelling, G.W.F. Hegel, *Kritisches Journal der Philosophie*, hg. von Steffen Dietzsch, Leipzig 1981, 170.
- 55 Diese Atmosphäre ist Hölderlin stets gegenwärtig: »Meer und Erde schläft in der Schwüle des Mittags, und selbst die Quelle, die sonst hinter mir rieselte, ist vertrocknet. Kein Lüftchen säuselt durch die Zweige. Ein leises Ächzen der Erde, wenn der brennende Strahl den Boden spaltet« (*Fragment von Hyperion*, 16). Der »brennende Strahl der Mittagssonne (oder des Blitzes) ist die Erscheinungsform des Zeus: die gleißende Helligkeit dient keinesfalls der Aufklärung, sondern im Gegenteil der *Verhüllung* ekstatischer Lust; »mit dem Licht zu verbergen: eine griechische Eigentümlichkeit« (Roberto Calasso, *Die Hochzeit von Kadmos und Harmonia*, Frankfurt/Main 1990, 305). Zu den Mittagsdämonen der Antike siehe Roger Caillois, *I demoni meridiani*, Torino 1988, 9 ff., 28 ff., 45 ff. Zur Rezeption der antiken Mittagsdämonen in der Moderne siehe Dietmar Voss, *Das Licht und die Worte. Aspekte des Kosmischen in der ästhetischen Moderne*, in: *Akzente*, 1 (2013), 82 ff.
- 56 »Wenn ich hinsche ins Leben, was ist das letzte von allem? Nichts. Wenn ich aufsteige im Geiste, was ist das Höchste von allem? Nichts« (*H*, 82).
- 57 Hölderlin, *Fragment von Hyperion*, 8, 15.
- 58 Zum latenten Größenwahn: »wie ein Adler [...] regte mein Geist sich im Freien, und dehnt', als wäre sie sein, über die sichtbare Welt sich aus« (*H*, 102).
- 59 Sowie Hölderlin, *Der Archipegalus*, in: ders., *Werke*, Bd. 1, 180.
- 60 Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, 261 f.
- 61 Hölderlin, *Menons Klage um Diotima*, in: ders., *Werke*, Bd. 1, 185.
- 62 Von Uslar, *Die Welt als Ort des Menschen*, 324.
- 63 Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?* [1929/1943], Frankfurt/Main 2007, 37.
- 64 Ebd., 37, 34f., 49f.
- 65 Peter Szondi, *Hölderlin-Studien*, in: ders., *Schriften I*, Frankfurt/Main 1978, 296. Der oft wandernd dichtende Hölderlin hat sich nicht nur metaphorisch dieser Prüfung unterzogen; so schrieb er nach einem seiner Gewaltmärsche durch Frankreich: »Das gewaltige Element, das Feuer des Himmels [...] hat mich beständig ergriffen, und wie man Helden nachspricht, kann ich wohl sagen, daß mich Apollon geschlagen« (Brief an Böhlendorff, November 1802, in: Hölderlin, *Sämtliche Werke* [= Grosse Stuttgarter Ausgabe], Stuttgart 1954, Bd. 6, 432).
- 66 Das heißt, wenn er eine »Empfänglichkeit lentwickelt, die vom Ich absieht«, wenn er die Erstarrung des Ich überwindet, welche den Menschen »aus dem kosmisch-göttlichen Zusammenhang ausgeschlossen hat« (Szondi, *Hölderlin-Studien*, 300).
- 67 Hölderlin, *Brot und Wein*, in: ders., *Werke*, Bd. 1, 202.
- 68 Ebd., 204.
- 69 Heidegger, *Metaphysik*, 41, 50.
- 70 Ebd., 16.
- 71 Ebd., 24.
- 72 Siehe Martin Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962, 17 ff., 25 ff.
- 73 Zur »nihilistischen« Dimension von Heideggers Philosophie siehe Gianni Vattimo, *Das Ende der Moderne*, Stuttgart 1990, 23–35.
- 74 Siehe Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* [1951], Frankfurt/Main 1971, 152–181.
- 75 Siehe hierzu Dietmar Voss, *Das Offene, das Einschließende und die Negativität des Menschlichen*, in: *Akzente*, 2 (2010), 147 ff.

- 76 Siehe Ernst Cassirer, *Versuch über den Menschen* [*Essay on Man*], Frankfurt/Main 1990, 131 ff.
- 77 Historischer Hintergrund ist die Verwandlung der revolutionären Jakobinerarmee unter der Direktoriumsherrschaft zu einer systematisch plündernden, raubmorden- den Truppe, die 1796 in Süddeutschland einfiel, während Hölderlin am Roman arbeitete. Vgl. Bertaux, *Hölderlin und die französische Revolution*, 92–96.
- 78 Vgl. dazu Aldo Carotenuto, *Amare Tradire*, Milano 1991, bes. 33–45.
- 79 Siehe dazu Carlo Ginsburg, *Spurensicherungen. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis*, Berlin (West) 1983, 70 f.
- 80 Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, 198.
- 81 Ebd., 199.
- 82 Karl Marx, *Das Kapital*, 1. Bd., in: Marx, Engels, *Werke*, Bd. 23, 1974, 194.
- 83 Ebd., 198.
- 84 Siehe dazu Claude Lévi-Strauss, *Das wilde Denken* [1962], Frankfurt/Main 1997, 97, 122 ff., 257 f.
- 85 Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Zweiter Teil: *Das mythische Denken* [1923], Darmstadt 1953, 31.
- 86 Octavio Paz, *Essays 2*, München 1984, 42.
- 87 Siehe Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, 42.
- 88 Siehe ebd., 33, 14 f.
- 89 »Jenes Feuer, das ihn Iden Titanen durchdringt, ist auch in den Menschen. In ihnen ist alle Unruhe des Werdens, alle Schaffenslust, die der Titan in seiner eignen Brust empfindet.« (Friedrich Georg Jünger, *Die Titanen*, Frankfurt/Main 1944, 85).
- 90 Ebd., 60.
- 91 Paz, *Essays 2*, 283.
- 92 Octavio Paz, *Essays 1*, München 1984, 153.