

Christof Schalhorn

**Gedankenform und Gattungstheorie in Hölderlins "Grund zum Empedokles" (einschließlich seines Vergleichs mit den Dramenfassungen)**

1994, bei Hartmut Reinhardt, LMU München, Neuere Deutsche Literatur

# Inhalt

Einleitung .....	5
1 Einführung in den Text .....	5
2 Charakterisierung der Abschnitte .....	5
3 Erläuterung der Fragestellung .....	6
Teil I: Darstellung .....	9
A Gattungstheorie .....	9
1 Dichtung allgemein .....	9
2 Die Gattungen (Ode und Tragödie) .....	10
B Gedankenform .....	12
1 Die Absätze 1 und 2 .....	12
2 Die Absätze 3 mit 12 .....	20
3 Der "Gegner" .....	22
4 Das Tragische .....	23
Teil II: Die Philosophie des "Grundes" .....	25
A Grundzüge der Philosophie des "Grundes" .....	25
Teil III: Das Verhältnis des "Grundes" zu den drei Fassungen .....	28
1 Einleitung .....	28
2 Vergleich .....	29
a Das Schema des "Grundes" .....	29
b Die erste Fassung .....	30
c Die zweite Fassung .....	32
d Die dritte Fassung .....	32
3 Ergebnis .....	34
Anhang: (zu Teil II) .....	35
B Problematisierung .....	35
1 Vergleich mit der Jenaer Konzeption .....	35
2 Das Problem des Schicksals .....	37
3 Geschichtsphilosophie und Zeitbezug .....	38
Literatur .....	41

## Vorbemerkung

'Es fehlt eine exakte, Wort für Wort erläuternde Analyse der Fragmente, die zuvor ihre schwankende, synonymenreiche Terminologie klären, die Sprünge und Wiederholungen ihrer Gedankenführung aufweisen, ihre Denkschichten sondern und ihre geistesgeschichtlichen Wurzeln systematisch erforschen müßte.' Dieses von W. Binder im Hölderlin-Jahrbuch 1955/56 zu den von Hölderlin während seines Aufenthalts in Homburg vor der Höhe (1798-1800) verfaßten Aufsätzen gegebene Diktum<sup>1</sup> steht im Fall des "Grundes zum Empedokles"<sup>2</sup> nach wie vor in Geltung<sup>3</sup> Zwar gibt es mittlerweile eine umfangreiche und vieles erhellende Literatur zum "Grund", darunter aber keinen "Wort für Wort erläuternde(n)" Kommentar.<sup>4</sup> Diese Feststellung ist nicht als feierliche Einleitung zu verstehen, denn das Fehlende wird hier nicht geliefert, sondern als Rechtfertigung für die Vorgehensweise dieser Arbeit: Der Beantwortung der an den Text gestellten Fragen (nach Gattungstheorie und Gedankenform bzw. seiner Philosophie überhaupt) ist nämlich erst eine eigene Darstellung des "Grundes" voranzustellen (= Teil I), die das Material als Ganzes und vor allem im Hinblick auf "Terminologie" und "Gedankenführung" durchsichtig macht. Aus Gründen der Umfangsbeschränkung aber kann sie eben weder erschöpfend – im Sinne von "Wort für Wort" – noch "neutral" in dem Sinne sein, daß jede Fragestellung sich auf sie beziehen könnte. Die Darstellung orientiert sich schon an den hier interessierenden Fragen. Außerdem müssen Redundanzen und Details in Hölderlins Ausführungen weitgehend unberücksichtigt bleiben. Insgesamt ist Teil I sonach halb bloß Paraphrase, halb schon resümierende Interpretation. Dabei ist auf Grund der Komplexität des Textes ein Wechsel der Darstellungsweisen erforderlich, so daß sich das Zusammenspiel von Vorbemerkungen, Antizipationen, eigentlicher Darstellung im genannten Sinn und Querverweisen ergibt. Angesichts dessen bedarf die strikte Beschränkung auf den "Grund" (zuzüglich der drei Dramenfassungen in Teil III), d. h. das völlige Absehen von sonstigen literarischen oder philosophischen Werken (den

---

<sup>1</sup> Binder I, 252.

<sup>2</sup> Im folgenden wird statt "Grund zum Empedokles" vereinfacht "Grund" geschrieben.

<sup>3</sup> Vgl. dagegen die Anzahl von Kommentaren zu den Aufsätzen "Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes", aber auch "Über Religion" und "Das Werden im Vergehen".

<sup>4</sup> Die einzige Monographie, die sich als Kommentar versteht, ist die Dissertation von Pigenot. Doch geht auch sie mehr satz-, ja abschnittsweise vor; außerdem ist der Deutung nicht zuzustimmen. Die umfangreichste Auseinandersetzung mit dem "Grund" findet sich ansonsten bei Liebrucks; doch ist sie kein Kommentar.

"geistesgeschichtlichen Wurzeln" <sup>5)</sup> sowie der Biographie Hölderlins keiner Erklärung. Ebenso sind andere Probleme als die mit der Fragestellung verbundenen nur im Konfliktfall mit dieser oder andeutungsweise zu behandeln (vgl. den Anhang zu Teil II, B).

---

<sup>5)</sup> Als einziges Werk wird im Anhang der Aufsatz "Urtheil und Seyn" von Hölderlin miteinbezogen. Die Zahl der im Zusammenhang mit dem "Grund" betrachteten geistesgeschichtlichen Bezüge ist groß und reicht von Heraklit und Empedokles über Spinoza und Kant bis in den Dunstkreis von Weimarer Klassik (besonders Schiller) und Deutschem Idealismus (Fichte, besonders aber Hegel); vgl. hierzu im einzelnen die Werke der Literaturliste.

# Einleitung

## **1 Einführung in den Text**

Der Aufsatz Grund zum Empedokles bildet eine Station in Hölderlins Bemühen um eine Tragödie im Ausgang vom legendären Tod des antiken Philosophen Empedokles.<sup>6</sup> Im ganzen umfaßt das Hölderlin vom Herbst 1797 bis zum Jahreswechsel 1799/1800 beschäftigende Empedokles-Projekt<sup>7</sup> in chronologischer Reihenfolge: 1) den Frankfurter Plan, 2) die erste Fassung, 3) die zweite Fassung, 4) den Grund zum Empedokles und 5) die dritte Fassung.<sup>8</sup> Der von allen Hölderlin-Herausgebern dieses Jahrhunderts unter die Gesamtüberschrift "Grund zum Empedokles" gestellte und nur fragmentarisch überlieferte, von Hölderlin aber abgeschlossene Text<sup>9</sup> gliedert sich in drei Abschnitte, von denen die letzten beiden originale Überschriften tragen: "Allgemeiner Grund" bzw. "Grund zum Empedokles". Der Ausdruck "Grund" heißt soviel wie "allgemeine philosophische Bedeutung".<sup>10</sup> Mit "Empedokles" ist – inwiefern wird sich zeigen – in der fiktiven Person der dramatische Stoff generell gemeint. Der Aufsatz stellt also die theoretische Auseinandersetzung eines Dichters mit einem eigenen Werk dar.

## **2 Charakterisierung der Abschnitte**

Der erste Abschnitt ist absatzlos. Er gibt die gattungstheoretische Bestimmung der tragischen Ode. Doch wird sich zeigen, daß der in ihm für die Ode behauptete vierstufige Entwicklungsgang mit dem der Tragödie identisch ist und also in gewisser Weise zur Klärung für diese bemüht werden kann. In den zweiten Abschnitt (= "Allgemeiner Grund") – er ist der poetologische Kern des "Grundes" – fällt die Überlieferungslücke, vor wie nach der der Text ununterteilt durchläuft. Die im Titel indizierte Allgemeinheit dürfte darin liegen, daß hier die "Verfahrungsweise" des Tragikers aus der des Dichters überhaupt spezifiziert wird. Der dritte Abschnitt (= "Grund zum Empedokles") besteht aus zwölf Absätzen<sup>11</sup>, die sich in zunehmender

---

<sup>6</sup> Vgl. zum Verhältnis des Hölderlinschen Empedokles zum historischen das Buch von Hölscher.

<sup>7</sup> Zur Datierung vgl. den Aufsatz von Beißner sowie die Kommentare der (neueren) Hölderlin-Ausgaben.

<sup>8</sup> Vgl. Gaier II, 287ff. Das Aufsatzfragment "Das Werden im Ver-gehen" soll hier unberücksichtigt bleiben.

<sup>9</sup> So GStA 371,2ff., Hanser I,992f. und Gaier 11,288.

<sup>10</sup> Insel, (218); vgl. aber auch Böhm, 132, und Böckmann, 288.

<sup>11</sup> Es sind zwölf Absätze, wenn man den an sich allein stehenden Satz "Wie ist nun dieß bei

Konkretion von den sehr abstrakt gehaltenen ersten beiden bis zur Bestimmung der eigentlichen "Fabel" der Empedoklestragödie im letzten entwickeln. Dabei sind vielfache Wiederholungen der Fall<sup>12</sup>. Dieser Abschnitt bildet das philosophische Zentrum im Sinne der Frage nach der Gedankenform.

### **3 Erläuterung der Fragestellung**

#### **a "Gedankenform"**

"Gedankenform" meint die logische Form philosophischer Gedanken, d. h. solcher Gedanken, die als die wahren Verhältnisse der Realität behauptet werden.<sup>13</sup> Im "Grund" aber, der keine formale Logik ist, zeigt sich die Form in direkter Verschwisterung mit dem Inhalt der Gedanken. Es geht – um hiermit beispielhaft vorzugreifen – um die Verhältnisformen der Inhalte "Natur" und "Kunst", von denen nicht abstrahiert werden kann.

#### **b "Gattungstheorie"**

"Gattungstheorie" meint die Theorie davon, was die – hier – poetischen Gattungen ihrem Inhalt und ihrer Form nach sind. Auszugehen ist dazu von einer Bestimmung des Begriffs der Dichtung als solcher.

#### **c Das Verhältnis von "Gedankenform" und "Gattungstheorie"**

Dieses Verhältnis muß ganz allgemein schon problematisch sein, weil notwendig auch die poetischen Gattungen über Gedankenformen verfügen. Denn sie diktieren die logische Darstellungsweise ihres spezifischen Inhalts (Beispiele hierzu im folgenden). Das Problem liegt nun darin, den Unterschied zwischen philosophischen und poetischen Gedankenformen anzugeben. Virulent wird damit die poetologische Kernfrage: Was besagt die "Logik der Dichtung"<sup>14</sup> für die Realität? Oder anders gesagt: Hat eine Gattungstheorie philosophische Relevanz? Die abschlägige Antwort hierauf bringt den an der philosophischen Gedankenform Interessierten im Fall des "Grundes" in ernste Verlegenheit: Denn der "Allgemeine Grund" ist ausgewiesenermaßen Poetologie, er sagt, was die Dichtkunst ist. So erscheint die gedankliche

---

Empedokles der Fall?" (157,27) als Überschrift zum folgenden diesem zurechnet.

<sup>12</sup> Vgl. hierzu Böhm, 151, und seinen - ärgerlichen? - Ausruf S. 1149: "Hölderlin hat sich von neuem im Kreise gedreht!"

<sup>13</sup> Vgl. hierzu Hoffmeister III, 157: "Denkform" meint "das Formale an den Gedanken und Gedankenverbindungen im Unterschied zu ihrem Inhalt."

<sup>14</sup> So der Titel des in die jüngere Problematik wohl nach wie vor gut einführenden, prominenten

Entwicklungsfigur im ersten Abschnitt eindeutig als die der tragischen Ode, nicht der Realität.<sup>15</sup> Und sollte es noch so sein, daß auch der dritte Abschnitt über die Tragödie nur Gattungsbestimmung ist (wofür die Entsprechung seiner Struktur mit der der Ode spricht), so fände sich im gesamten "Grund" kein einziges Philosophem. Andernfalls aber, d. h. wenn der dritte Abschnitt überwiegend als echt philosophischer Text zu lesen ist – wofür schon allein die Diktion seiner ersten zwei Absätze spricht –, bestünde der Fall, daß im selben Text dieselbe Gedankenform einmal als poetisch (Ode), einmal als philosophisch (Tragödie) ausgegeben wird.

Eine Lösung dieser Situation kann mit den folgenden Überlegungen aus dem Text selbst gewonnen werden: Sie lautet, daß die Grundformen der Dichtung mit denen der Realität prinzipiell identisch sind. Dies folgt erstens aus dem mimetischen Grundaspekt, den die Poesie nach Hölderlin aufweist.<sup>16</sup> Ihm zufolge müssen die Formen der Realität selbst in die ihrer Darstellung zumindest mit eingehen. Zweitens und ausschlaggebend folgt die Identität aus der Gegenstandszuweisung der poetischen Mimesis: Der Dichter hat nämlich "das Göttliche" darzustellen. Das Göttliche<sup>17</sup> ist als das Eine bzw. die Einheit – wie sich zeigen wird – das Absolute.<sup>18</sup> Damit aber müssen – da nur das Absolute ist und so alles im Absoluten – die Formen seiner Darstellung selbst aus ihm stammen. Und weiter: Wenn das Absolute selbst, d. h. in seiner Eigentlichkeit dargestellt sein soll, können die Formen nicht irgendwelche an dem Absoluten sein – d. h. zufällige oder schlechte (sofern dieses Absolute nämlich Zufall und Schlechtigkeit "hat") – , sondern nur dessen Wahrheit selbst. Die Darstellung darf hinter dem Dargestellten nicht zurückbleiben. Methode (= die Formen poetischer Darstellung) und Gegenstand (= das Göttliche) sind in dem das Absolute behauptenden "Grund" also notwendig eins.<sup>19</sup> Damit darf als begründet gelten, daß im folgenden die im "Grund" vornehmlich zu findenden poetologischen Ausführungen in bestimmter Weise zugleich als Explikation der philosophischen

---

Werkes von Käthe Hamburger (: Die Logik der Dichtung. Stuttgart 1957.)

<sup>15</sup> Siehe nur die ersten drei Worte des Abschnitts.

<sup>16</sup> 'Die Poesie nach Hölderlin' meint seine Auffassung zufolge dem "Grund"; im einzelnen siehe hierzu unten.

<sup>17</sup> Als Hölderlinisch eingeführte Begriffe werden in der Folge ohne Anführungszeichen geschrieben.

<sup>18</sup> Zum Begriff "Absolutes" vgl.: HWdP Bd.I, 12ff., 15, 20ff.; und hinsichtlich Hölderlins die prägnante Zusammenfassung von Lüders, 130.

<sup>19</sup> Die Identifizierung von poetischer und philosophischer Gedankenform unternimmt schon unter Spezifizierung auf das Tragische auch Böhm, 133: "Das Tragische ist also ein Ablauf in der Kunst, der dem Ablauf in der Geschichte entspricht (...)".

Gedankenform verstanden werden können.



## **Teil I: Darstellung**

### **A Gattungstheorie**

Gattungstheoretische und allgemeinpoetologische Äußerungen finden sich in Ausschließlichkeit in den Abschnitten eins und zwei. Entgegen deren Anlage, die recht eigentlich den Gattungen gilt, sollen hier die allgemeinen Bestimmungen systematisiert den Anfang bilden.

#### **1 Dichtung allgemein**

##### **a Das Göttliche – die Welt**

Den Ausgangspunkt der Genese eines Dichtwerks bildet "das Göttliche, das der Dichter in seiner Welt empfindet und erfährt".<sup>20</sup> Das Göttliche nennt Hölderlin auch das "Lebendige(n)" (150,19), den "Geist" (151,6) und "das Innige" (151,8), dessen Erleben dem Dichter das Gefühl (!) der "Innigkeit" (150,7) bedeutet. Die "Welt" ist die "Wirklichkeit", die der Dichter äußerlich und in seiner "Seele" bzw. seinem "Gemüt" als "eigene Erfahrung" hat (150,12ff.). Das Göttliche existiert also wirklich und als "Empfindung" (150,9) unmittelbar im Dichter.

##### **b Imitationsprinzip**

Das Tun des Dichters besteht in der poetischen Darstellung des Göttlichen. Das fertige Gedicht ist dann Ausdruck dessen bzw. sein "Bild" (150,20). Die Vorgehensweise des Poeten ist also wesentlich mimetischer Art.

##### **c Verfremdungsprinzip**

Die abbildende Darstellung hat aber nicht "unmittelbar" (150,27), d. h. nicht als naturalistische Kopie, das real gegenwärtige Innigkeitsgefühl zu geben. Vielmehr bildet dieses als "Totalempfindung" (151,14) des Dichters nur den "Grundstoff" (150,31). Und der ist in Verhüllung (150,6) und Verleugnung (150,28) seiner nach Stoff und Form (ebd.), d. h. als "Symbol" (",22) bzw. in "Analogie" (151,16) darzustellen. Das bedeutet: Der Stoff "muß ein kühneres und fremderes Gleichnis und Beispiel" sein, "eine andere Welt, fremde Begebenheiten, fremde Charaktere" –

---

<sup>20</sup> a) Die Zitierung aus dem Text erfolgt unter Angabe von Seite und Zeile(n), bezogen auf die GStA. Hier ist es 150,17f. b) Daß es Hölderlin ganz wesentlich um das Göttliche geht, betont Böckmann, 290.

der gegenwärtige Grundstoff also im "Kostüm".<sup>21</sup> Die Form aber "muß mehr den Charakter der Entgegensetzung und Trennung tragen" (150,28ff.). Die Einheit des Grundgefühls ist also aufzubrechen, d. h. ausdrücklich in ihr Gegenteil zu überführen. Bei aller Verfremdung aber hat das gegenwärtige Göttliche immer erkennbar, d. h. der Analogieschluß auf es möglich zu sein ("33ff.).

Dieses "lyrische(s) Gesetz" (151,20) behauptet Hölderlin eigentlich für das "tragische(n) dramatische(n) Gedicht(e)" (150,2). Doch gilt es für die Dichtung allgemein, wie dem Duktus der gesamten Passage zu entnehmen ist: Denn der Unterschied der Gattungen ist als gradueller in dem doppelten Sinne bezeichnet, daß von ihnen ein unterschiedlich intensives Innigkeitsgefühl entsprechend unterschiedlich stark zu verfremden ist (s.u.). Es gilt das paradoxe Verhältnis: Je inniger, desto fremder, d. h. je einheitlicher, desto getrennter, bzw. je identischer, desto unterschiedlicher.

## **2 Die Gattungen (Ode und Tragödie)**

Hölderlin spricht den Unterschied zwischen tragischer Ode und tragischem Drama als bloß graduellen zu Beginn des zweiten Abschnitts deutlich aus:

"Die tragische Ode stellt das Innigste auch in den positivsten Unterscheidungen dar, in wirklichen Gegensätzen, aber diese Gegensätze sind doch mehr bloß in der Form und als unmittelbare Sprache der Empfindung vorhanden. Das tragische Gedicht (= die Tragödie, C.S.) verhüllt die Innigkeit in der Darstellung noch mehr, drückt sie in stärkeren Unterscheidungen aus, weil es eine tiefere Innigkeit, ein unendlicheres Göttliche ausdrückt." (150,3-9)

### **a Tragische Ode**

Sie drückt das Göttliche also mehr "unmittelbar" aus, es ist mehr "der Dichter und seine eigene Erfahrung, was erscheint" ("10f.). Doch vollzieht sich auch dies "in den positivsten Unterscheidungen" und stellt sich in einem im ersten Abschnitt aufgestellten Entwicklungsgang dar:

Ausgang ist die "reine Innigkeit" (149,3) – also die Göttlichkeitsempfindung des Dichters –, die er, "um das Reine (= sie selbst, C.S.) darzustellen" ("9), als aus dem "Übermaas der Innigkeit" ("8) hervorgegangenen "Zwist" "zu Anfang fingirt" ("8f.). Diese zweite Stufe ist das "Extrem des Unterscheidens und der Not" ("9f.). Darauf soll folgen "das Extrem des Nichtunterscheidens des Reinen", welche dritte Stufe die

---

<sup>21</sup> Jamme, 298.

Erscheinung der ersten ist (2,15). Sie geht dann zurück in eine "bescheidenere Innigkeit" ("13f.), die der Anfang(ston) der reinen Innigkeit ist, aber gewissermaßen angereichert mit "der Erfahrung und Erkenntnis des Heterogenen" ("28). Das Ganze ist somit als Darstellung des Göttlichen ("das Reine darzustellen") die Darstellung eines Erfahrungsprozesses ("aus der Erfahrung und Erkenntnis") des Göttlichen über vier Stationen.<sup>22</sup> Da die vierstufige Figur auch die Gedankenform der Tragödie ist (sein muß), soll sie erst im Zusammenhang mit dieser erläutert werden.

## **b Tragödie**

Weil sich im Trauerspiel "die tiefste Innigkeit" ausdrückt, muß auch sein Verfremdungsgrad der extreme sein. Dies sieht Hölderlin in seiner *dramatischen* Eigenart verwirklicht, und zwar "seinem Stoffe und seiner Form nach" (151,11). Die Ausführungen hierzu sind von dem Textverlust betroffen, so daß nur noch Hinweise zur *stofflichen* Verfremdung vorliegen. Diese betreffen "des Dichters eigene(s) Gemüt und eigene(r) Welt" ("12f.), wobei ersteres (betreffend die "Hauptperson" des Dramas) ganz zu verleugnen, letzteres aber (betreffend seine "Hauptsituation") "in fremde Objektivität" zu übersetzen ist ("22ff.). Obgleich über den Inhalt der verlorenen Partie nicht spekuliert werden soll, muß es bei einer Vergleichung mit den Ausführungen zur tragischen Ode den Anschein haben, daß die entsprechende Entwicklungsfigur der *Tragödie* in dem folgenden Abschnitt "Grund zum Empedokles" gegeben wird. In Reverenz gegen seine Ausführlichkeit und philosophische Diktion soll dieser Abschnitt aber, vom Poetologischen unabhängig, ganz unter die Frage nach der philosophischen Gedankenform gestellt werden. Erst im Anschluß daran wird mit einem Resümee zum Tragischen auf die Gattungstheorie zurückgekommen.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Es ist auf den überraschenden Umstand hinzuweisen, daß Hölderlin die tragische Ode gerade nicht tragisch enden lassen will ("wenn sie nicht in dieser Bescheidenheit tragisch enden soll", 149,22f.).

<sup>23</sup> Die Schlußpartie des zweiten Abschnitts (152,1-10) soll hier als Abkömmling des fehlenden Teils unberücksichtigt bleiben; eine Erläuterung findet sich bei Liebrucks, 419.

## **B Gedankenform**

Zur Erläuterung der Gedankenform ist eine Untergliederung des dritten Abschnitts angezeigt.<sup>24</sup> Es scheinen nämlich die beiden ersten Absätze die Grundstruktur insgesamt und abstrakt zu exponieren, die dann ab dem dritten bis einschließlich zwölften Absatz im besonderen Fall des Empedoklesstoffes ihre Anwendung findet.<sup>25</sup> Das belegt schon das (im Gegensatz zum folgenden Teil, wo dies mit positiver Ausschließlichkeit der Fall ist) völlige Fehlen eines Hinweises auf die konkrete Situation Agrigents und Empedokles'. In dieser Unbestimmtheit folgt die Darlegung genau derjenigen zur tragischen Ode im ersten Abschnitt.

### **1 Die Absätze I und 2**

Zur besseren Orientierung in dieser schwierigen Passage sei eine schematische Übersicht vorangestellt.<sup>26</sup>

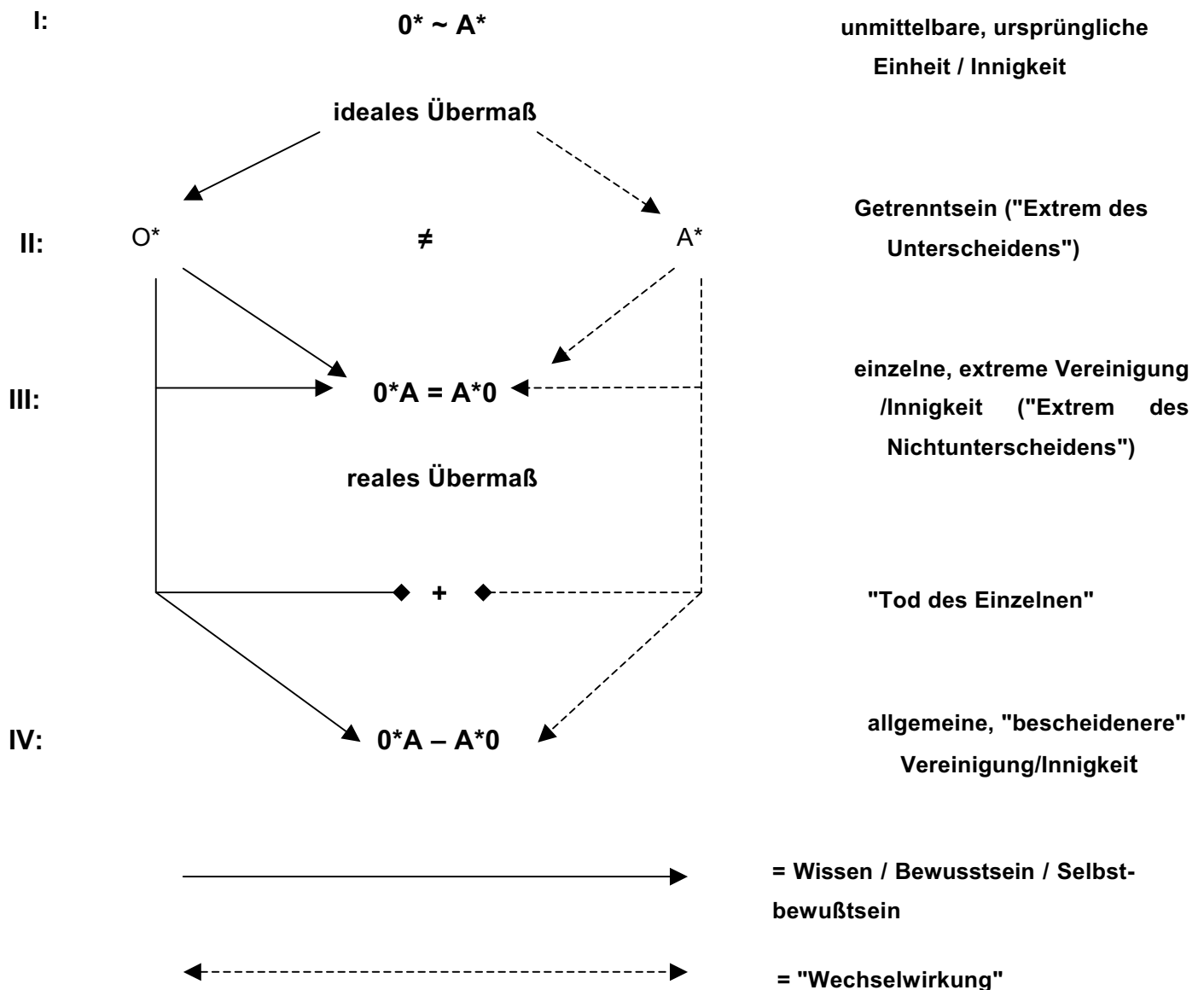
---

<sup>24</sup> Entsprechend gliedert ausdrücklich Böckmann, 288.

<sup>25</sup> So auch: Ryan, 336, Söring, 161, Gaier I, 133, Böhm, 144, Böckmann, 292f.

<sup>26</sup> Das Vorbild dieses Schemas bildet das von Ryan, 334.

Verhältniszustände von: **0** = "Organisches"="Kunst" und **A** = "Aorgisches"="Natur"



In Zusammenhang damit und als Rechtfertigung der anschließenden Erläuterung sind zwei Vorbemerkungen zu machen, von denen die eine die Terminologie, die andere die beiden logischen bzw. epistemologischen Grundbeziehungen des "Grundes" betrifft.

### a Terminologie

Es begegnen im folgenden zwei zueinander korrelative Bereiche: die "Natur" und die "Kunst", die durch eine Anzahl entsprechend sich gegenüberstehender Begriffe gekennzeichnet sind. Vor allem sind dies die Paare: aorgisch/organisch,

allgemein/besonders, unendlich/endlich, unbewußt/bewußt<sup>27</sup>, die Hölderlin ausnahmslos synonym gebraucht und dabei das erste bevorzugt. Dessen Wörter weisen aber auch die größte Fremdheit, ja einen Hölderlinschen Eigensinn auf. Ihre Bedeutungstendenz ist freilich durch die Beigesellung der synonymen Paare angezeigt: Danach meint "organisch" gerade nicht die Lebendigkeit eines strukturierten Ganzen, sondern das Zusammenhang Zerschneidende, Unterschied Setzende bzw. die "tötende" Unterschiedenheit überhaupt. Das Kunstwort "aorgisch" demgegenüber bezeichnet nicht das Anorganische in unserem Sinn, sondern – im direkten Gegensatz zum Organischen – das über alle Unterscheidung erhabene Allgemeine als solches.<sup>28</sup>

## **b Bewußtsein und "Wechselwirkung"**

### **b' Bewußtsein**

Die entscheidende Abweichung des Schemas von seinem Ryanschen Vorbild besteht in der im Unterschied zur organischen Seite nur gestrichelten Linienführung auf Seiten der Natur. Damit soll – durch den einsinnigen Pfeil verstärkt – sichtbar gemacht werden, was die vollkommen identische axiale Spiegelung zumindest verstellt. Ihr zufolge läge in dem gedoppelten Zustandsprozeß das Geschehen zwischen zwei (gleichrangigen) substanzartigen Stoffen vor, und zwar *für* ein *außer* diesen beiden befindliches Bewußtsein (den Betrachter). Doch das ist falsch; es findet nämlich alles *für* eines der *in* dem Gegensatz Befindlichen statt: das Organische, das Bewußtsein. *Für dieses* ist die Natur ein bestimmter Zustand; und *für dieses* ist *es selbst* ein bestimmter Zustand, weswegen es zugleich *Selbstbewusstsein* ist.<sup>29</sup> Damit – und diese Antizipation aus Teil II ist als Rechtfertigung der folgenden Darstellung nötig – ist die im "Grund" vorliegende philosophische Denkart als bewusstseinsphilosophische in dem einfachen Sinne zu bestimmen, daß alles Sein nur unter der Bedingung seines Gewußtseins, d. h. im Bewußtsein thematisierbar ist. Es gibt nichts außer dem Bewußtsein.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> Auf der Seite des Organischen ist noch zu assoziieren: "Selbstthätigkeit", "Reflexion" (153,2) sowie "Ichheit" (",19).

<sup>28</sup> Zum Begriffspaar Aorgisch/organisch: Schwerte, 29ff., und HWdP Bd.6 (Stichwort: Organisch/aorgisch), 1329f.; zum an sich prominentesten Paar Allgemeines/Besonderes: HWdP Bd.I, 183ff.

<sup>29</sup> Zum Problem des Selbstbewußtseins für den Jenaer Hölderlin: Henrich II, für den Homburger: Franz, 118ff.

<sup>30</sup> Vgl. zu dieser sehr allgemein gehaltenen Bestimmung: Hoffmeister III, 121 zu Reinholds sog.

## b" "Wechselwirkung"

Den Begriff der Wechselwirkung verwendet Hölderlin selbst zur Bezeichnung des logischen Verhältnisses zwischen den Entgegengesetzten Natur und Kunst (153 , 6;162,7). Er versteht ihn – wie nur dem Text selbst zu entnehmen ist – differenziert:

---

'Satz des Bewußtseins' , der "besagt, daß alle Wirklichkeit nur als Inhalt des Bewußtseins gegeben und bestimmbar ist". Daß Hölderlin trotz weitestgehender Modifikationen zeitlebens dem Kantisch-Fichtischen bewußtseinsphilosophischen Grundansatz treu blieb, sagen auch: Cassirer, 130, Reisinger, 23ff, u. 46, Liebrucks zufolge seiner Gesamtthese, daß in Hölderlins Werk die Hegelsche Philosophie erscheint (und im einzelnen S. 420), Henrich II, 46f. und Düsing, 56. Daß die Gefahr, in der Darstellung *ontologisch* (das Gegenstück zu bewußtseinsphilosophisch) zu erscheinen, selbst für Fichte bestand, ist einer (beliebigen) Stelle zu entnehmen, wo er im Anschluß an eine Erörterung in Erinnerung ruft: " - es versteht sich: *für* das Ich, - wie denn die ganze Wissenschaftslehre, als transzendente Wissenschaft, nicht über das Ich hinausgehen kann, noch soll -" (S. 165). Die Begründung für diese einem Teil der Literatur, der die Ausführungen konsequent ontologisch bzw. kosmologisch versteht (Hölscher, 50ff., Binder I, allgemein, Gaier II, 312), widersprechende Deutung liegt darin, daß der im folgenden zu erörternde Ablauf sich 'nur' *für das Bewusstsein* ereignet (s.o.), das heißt auch: nur *im Bewusstsein*. Als Textbelege hierzu die folgenden Stellen: 1. Im ersten Absatz des dritten Abschnitts heißt es, daß die Natur "in das Extrem des aorgischen (...) übergeht", und zwar "wenigstens in ihren Wirkungen auf den reflectirenden Menschen" (153,2ff.). Das bedeutet aber: Sie tut dies grundsätzlich nicht von ihr selbst her betrachtet. Eine an sich seiende, d. h. vom Bewußtseins unabhängige Natur (ontologischer Dualismus) wird nicht angenommen. Die Natur ist grundsätzlich nur, als was sie dem Bewußtsein erscheint. Erst dann schließt sich das Problem an (siehe das "wenigstens"), ob diese Erscheinung nicht nur subjektiv (etwa im Sinne Kants, der aller Erscheinung noch etwas "Gegebenes" zugrundeliegen läßt, Ding an sich), sondern auch objektiv ist (etwa im Sinne Hegels, der die Natur dann wieder den *ansichseienden* GEIST nennt. – 2. Es findet sich im zweiten Absatz die Redeweise, daß "das Aorgische sich selbst zu finden" (153,30f.) vermag in einem anderen. Dies aber kann nur dem Bewußtsein (Menschen) so erscheinen, da das Aorgische prinzipiell (s.o.) und zumal an dieser Stelle (dazu unten) gerade das Bewußtlose ist. Sich selbst in einem anderen finden zu können, setzt aber Bewußtsein und Selbstbewußtsein voraus.– Unabhängig von solchen direkten Belegen kann zur weiteren Begründung die (Gegen-)Frage gestellt werden, wie denn die in der Folge zu beschreibende *Vereinigung von Natur und Kunst* anders als im und als Bewußtsein, d. h. wie *ontologisch* gedacht werden können soll? – Außerdem ist die Veränderung der Natur ja eine solche von *Gedankenbestimmungen*. Hinzuweisen ist noch darauf, daß es auch nur der Mensch ist, der das, was ihm er selbst und die Natur ist, verändern kann. Er ist, wenn auch in Vermittlung durch das Schicksal, der alleinige Motor des Prozesses – was Macht und Autonomie des Bewußtseins erweist.

In *quantitativer* Hinsicht verläuft die Wechselwirkung für beide Seiten direkt proportional, so daß dem Organischerwerden des Organischen ein gleichhohes Aorgischerwerden des Aorgischen entspricht. In *qualitativ verändernder* Hinsicht aber wirkt sich beider (inhaltliche) Korrelativität aus, d. h. macht das Organische sich aorgisch, so wird das Aorgische nicht gleichfalls aorgisch(er), sondern im selben Ausmaß organisch.

Die Macht des Menschen über den Gegensatz (siehe Fußnote 30) unterliegt also diesem Mechanismus: Mit der Natur bestimmt er zugleich sich selbst, und mit sich selbst bestimmt er zugleich die Natur – gemäß den Gesetzmäßigkeiten der Wechselwirkung.

### **Erläuterung**

"Natur und Kunst" – mit den ersten Worten des dritten Abschnitts ist die ganze Problematik bezeichnet: das Verhältnis von Natur und Geist (Bewußtsein), und die Frage nach ihrer Einigkeit. Abstrakt geht es so um das Verhältnis von Einheit (= das Göttliche) und Unterschied (= Natur und Kunst) überhaupt.<sup>31</sup> Es werden insgesamt vier Verhältniszustände zwischen den Entgegengesetzten behauptet:

I: die unmittelbare, ursprüngliche Einheit bzw. Innigkeit im "reinen Leben",

II: das extreme Getrenntsein oder die "höchste Feindseligkeit",

III: die einzelne, extreme (= aorgische) Vereinigung bzw. Innigkeit als scheinbare "höchste Versöhnung",

IV: die allgemeine, "bescheidenere" (=aorgisch-organische) Vereinigung bzw. Innigkeit.

Die Beziehung der vier Verhältnisse untereinander ist die einer prozessualen Entwicklung von I zu IV, so daß ihre Reihenfolge fix, und im ganzen von einer Teleologie bzw. Fortschrittlichkeit zu sprechen ist.<sup>32</sup> Die wird sich als eine solche der

---

<sup>31</sup> In der Literatur findet sich die Kontroverse über das Rangverhältnis von Natur und Kunst. Gegen die Auffassung von der Höherrangigkeit der *Natur* (so Pigenot, 11, v.Wiese, 125f., Hölscher, 15, Thurmair, 120f.) ist – wie aus der mit dem Mechanismus der Wechselwirkung verbundenen strengen Parallelität des Prozesses evident hervorgeht – die von beider Gleichrangigkeit stark zu machen (so Cassirer, 116, Alemann, 20, Gaier I, 131, Söring, 157f.), wobei die Bewußtseinsperspektive zu berücksichtigen ist.

<sup>32</sup> Die Annahme einer Entwicklung über "Stufen" findet sich auch bei Gaier I, 131ff., der sie allerdings – was hier nicht nach-zuvollziehen ist – als Derivate eines "siebenstufigen Offenbarungsrhythmus" (ebd., auch 2) betrachtet. Auch Böhm, 140f.: spricht von einem "Geschichtsfortschritt", den er unter Zusammenlegung der hier II und III genannten Stufen als "Dreitakt", d.h. als "Weg von der naiven über die antithetische zur idealen Stufe" versteht.



*Bewußtwerdung* der Einheit von Natur und Kunst (für die Erkenntnis) erweisen.<sup>33</sup>

Die Verhältniszustände können, da sie – wie zu sehen sein wird – gesellschaftlich-geschichtliche sind, als *Epochen* angesehen werden. In der Figur des Empedokles, des "Einzelnen" (= III) vollzöge sich dann ein Epochenwechsel von II zu IV.

Im folgenden sollen die Verhältnisse unter Mitvollzug des Entwicklungsganges näher charakterisiert werden, wobei auch die Übergänge zu beachten sind. Nicht nur zur Erleichterung des Verständnisses der abstrakten Argumentation, sondern um schon sie selbst deutlich zu machen, wird aus den Absätzen drei mit zwölf möglichst die Verwirklichung der allgemeinen Struktur im besonderen Empedoklesstoff mit einbezogen.

I: Ausgangspunkt ist die "ideale Vermischung" (153,21) bzw. das "reine Verhältniß" ("15) von Natur und Kunst im "reinen Leben" (152,12) (=  $0^* \sim A^*$ ). Es ist dies die Einheit der Harmonie, wo die Entgegengesetzten bei ganzer Ausprägung ihrer Besonderheit einander ergänzen ("12-18). Doch wird sie pejorativ verstanden ("nur harmonisch entgegengesetzt"), und zwar deshalb, weil "dieses Leben (...) nur im Gefühle und nicht für die Erkenntnis vorhanden" ("22f.) ist, wofür auch die Prädikate "ideal" und "rein" stehen. Dies ist der Zustand der bewußtlosen Kindheit.<sup>34</sup> Nichtsdestotrotz ist "das Göttliche nicht nur eben diesem Einheitsgefühl gegenwärtig, der Gefühlsinnigkeit "in der Mitte von beiden" harmonisch Entgegengesetzten ("19). Vielmehr bleibt diese "ursprüngliche" (153,6) Einheit auch für das weitere vorbildhaft leitend, indem der nun einsetzende Ausgang aus ihr doch nur wieder zu ihr zurückkehren wird – dann aber mit "der Erfahrung und Erkenntnis des Heterogenen" (149,28), und das heißt: bei Bewußtsein bzw. für die Erkenntnis. Erkenntnis ist demnach gebunden an Bewußtsein, Bewußtsein aber konstituiert sich nur im oder über den Gegensatz, das "Heterogene". Deswegen muß der Zustand dieser Einheit verlassen werden, dieselbe (sich) in den offenbar in ihr angelegten Gegensatz aufbrechen.

Übergang: Der Ausgang aus der Gefühlseinheit erfolgt durch das (ideale) "Übermaaß

---

Unrichtig ist dagegen die Deutung von Wöhrmann, 74ff. und vor allem 79, der den Prozeß als den einer "Herabsteigung" vom Allgemeinen (dem *hen kai pan*) zum Besonderen ansieht.

<sup>33</sup> Dies ist allgemeiner Konsens, z.B. Strack, 224, Heise, 325ff.

<sup>34</sup> So Gaier I, 131, und Liebrucks, 419. Auch ist es sicherlich legitim, diesen Zustand als den im Sinne des Alten Testaments paradiesischen zu identifizieren, der noch keine Erkenntnis kennt.

der Innigkeit" (152,25), aus dem die Vereinten in die extreme Trennung übergehen. Es scheint also ein Zuviel an Einheitserleben zu geben (vgl. das "Nefas der Innigkeit" 150,24), das 'dialektisch' zum Umschlag ins Gegenteil führt.<sup>35</sup>

II: Im Zustand des extremen Getrenntseins ( $0^* \neq A^*$ ) ist sich das Organische, also der Mensch, extrem organisch ("das Extrem der Selbstthätigkeit und Kunst und Reflexion" 153,lf.), womit (Wechselwirkung!) für ihn (Bewußtsein!) die Natur als "das Extrem des aorgischen, des Unbegreiflichen, des Unfühlbaren, des Unbegrenzten" ("4f.) erscheint. Die Geburt des Bewußtseins ist also nur als "*Geburt der höchsten Feindseeligkeit*" ("34) (Essen vom Baum der Erkenntnis und Vertreibung aus dem Paradies). In diesem Zustand der "gewaltigen Entgegensezungen von Natur und Kunst" (154,26f. und 155,20f.) befindet sich die Gesellschaft von Agrigent, welche die Natur (Subjekt) "mit ihrer Macht und ihrem Reize nur um so gewaltiger beherrschte, je unerkentlicher sie (= die Agrigentiner, C.S.) von ihr abstrahirten" (159,23f.).

Übergang: Der Ausgang hieraus ist ein individueller, indem nämlich "eine solche Zeit (...) alle Individuen solange" ergreift und "zur Lösung" auffordert, "bis sie eines findet, in dem sich ihr unbekantes Bedürfnis und ihre geheime Tendenz sichtbar und erreicht darstellt" (157,30-33). Das "unbekante Bedürfnis" ist das nach der ursprünglichen Einheit. Der Ausdruck "geheime Tendenz" besagt, daß die Erlangung deren auch allem äußeren Anschein zum Trotz am Werke ist.

Der nähere Vollzug erfolgt dann so, daß dieser einzelne extrem Organische ( $0^*$ ) – der Empedokles – seine Besonderheit ablegt und sich extrem verallgemeinert, um so dann das "aorgisch gewordene Organische" zu sein ( $0^*A$ ). Damit (Wechselwirkung!) wird für ihn (Bewußtsein!) das Extrem der Natur ( $A^*$ ) extrem organisch ("zum besondersten") ( $A^*0$ ) (153,22-27).

III: Jetzt weiß sich der Einzelne identisch mit seinem Gegenstand ( $0^*A = A^*0$ ). Er findet sich in dem so nur noch scheinbaren Gegenüber der Natur ganz wieder, und diese (Wechselwirkung!) scheint sich für ihn (Bewußtsein!) in ihm wiederzufinden (153, 27-34). Beide Sphären sind somit in dem einen Bewußtsein, das dies weiß, "zu *einem*" und folglich austauschbar geworden (154, 27-155,19). Rundherum aber, d. h. im Bewußtsein der Gesellschaft des Einzelnen, bestehen die unvereinigten Gegensätze weiter: eine rein aorgische Natur und ein sich rein organisches Volk.

---

<sup>35</sup> Vgl. dazu, ob für diese Hölderlinsche Logik der Begriff der Dialektik anzuwenden ist: Reisinger, 64.

Letzteres aber hat neben dieser Natur jetzt auch noch jenen Einzelnen zu seinem Gegenstand und glaubt sich über dessen Wirken (auf es) mit ihm und vor allem der Natur versöhnt. In diesem Zustand scheint sonach "*die höchste Versöhnung wirklich zu seyn*" (154,1).

Dies aber erweist sich als ein "Trugbild" ("10) sowohl für das Volk wie auch für den Einzelnen. Denn erstens ist die tatsächliche Versöhnung von Natur und Kunst nur in dem Einzelnen und nicht allgemein, da dem Volk ja sein Gegensatz zur Natur weiterhin besteht. Mit dieser Einzelexistenz ist das Einheitsbewußtsein – um das es in dem ganzen Prozeß schließlich geht – aber *sterblich*, womit "das Leben einer Welt in einer Einzelheit abstürbe" (157,2). Da dies nun nach Hölderlin "allein unmöglich ist" (ebd.), muß sich – und das ist bereits der Übergang – der individuelle Versöhnungspunkt auflösen, "um mehr zu werden" (155,34). Damit ist real der Tod des Empedokles gefordert, aber jetzt nicht als stummes Wegsterben, sondern als zeichensetzendes *Opfer* (156,25). Der Keim der Auflösung steckt aber in der individuellen Versöhnung selbst, denn – und deswegen ist sie zweitens ein Trugbild – diese Vereinigung ist "nur ein Erzeugniß des höchsten Streits" (154,2f.), da in ihr die Extreme von Natur und Kunst – bzw. Natur und Kunst extrem vereinigt sind, nämlich durch *Identität* oder aorgisch.<sup>36</sup> Als solcher steigert sich dieser Zustand aber wie I von selbst in ein "Übermaas der Innigkeit" (155,22u.157,6). Was Hölderlin von der extremen Vereinigung auch sagen lassen kann, sie sei die *Erscheinung* der ursprünglichen Einheit ("die ursprünglich(e) [...] Innigkeit ist ihr als Extrem erschienen" 149,14f.). Das bedeutet diese ist nicht wie jene ideal, sondern 'in realiter', weswegen dieses Übermaß auch das "reale" heißt (155,22).

Übergang: Der Ausgang erfolgt also einmal durch den Umschlag aus dem Übermaß der Innigkeit in die Entgegensetzung. Zum anderen aber – was Hölderlin nicht klar auseinanderhält – durch das Einwirken der unversöhnten Extreme, d. h. das Bewußtsein der Gesellschaft, "auf diesen Moment hin" (154, 6). Das ist (Bewußtsein!) so zu verstehen, daß Empedokles das Fortbestehen der Entgegengesetzten im Bewußtsein der Agrigentiner *erkennt*. Den Anlaß für solches Erkennen läßt Hölderlin im zwölften Absatz eine Tat des Empedokles sein, in der sich für das Volk "das Einige" sichtbar ausdrückt (161,23ff.). Daraufhin nämlich fällt der Schein der Versöhnung zwischen beiden weg, denn Empedokles sieht das Volk an etwas restlos befriedigt ("nun glauben sie alles vollendet" 161,31f.), was ihm, dem Aorgischen, wegen seiner Besonderheit (Sichtbarkeit) ein Nichtiges sein muß (vgl. Hölderlins

---

<sup>36</sup> So scheint es Gaier II, 314, sehr treffend zu verstehen.

Anmerkung). Daraufhin und völlig durch den Opfertod des Einzelnen, den dieser aus einer offenbar jetzt erfolgenden Einsicht in die Notwendigkeit für die Verallgemeinerung des Einheitswissens freiwillig auf sich nimmt, wird das Volk "zurückgeschreckt" und "dadurch in eine reinere Allgemeinheit erhoben" (154,19f.). Diese überraschende Wendung könnte sich so erklären, daß das Volk mit seinem Einheitswissen, das es bislang nur in der Person des Empedokles und somit unbewußt hatte, durch dessen ostentative Verzichtleistung auf sich gleichsam in sich selbst zurückgeworfen wird, womit das Wissen als vorhanden und aus sich aktivierbar erkannt worden ist.

IV: Damit ist der Mensch, weil sein Einheitswissen das Aorgische enthält, "aorgischer, allgemeiner, unendlicher geworden" (153,9f.) (auch: "der verallgemeinerte geistig lebendige künstlich rein aorgische Mensch" 153,11f.). Die Natur hingegen muß (Wechselwirkung!) ihm (Bewußtsein!) "organischer" werden durch "die Bildungstribe und Bildungskräfte" des kultivierenden Menschen ("7ff.). Sie begegnet ihm als "Wohlgestalt" ("13), d. h. als Besonderes, ist ihm so "ein Gegenstand der ruhigen Betrachtung" (154, 21f.). Einem für sich nicht aorgisch gewordenen, sondern gewissermaßen nur aorgisch befruchteten Organischen steht ein organisch befruchtetes Aorgisches gegenüber. Damit *gleichen sich beide nur* ( $0^*a - A^*o$ ). D. h. sie sind (sich) nicht dasselbe (= *identisch*), sondern in jedem behält seine eigene Tendenz die Oberhand. Damit ist – umgekehrt – diese Einheit im Unterschied zu I und vor allem III durch den Gegensatz (das "Heterogene") befruchtet, bzw. ihre Reinheit ist getrübt. Die Innigkeit ist damit "allgemeiner gehaltner unterschiedener, klarer" (154,23f.) oder "bescheidener" (149,8f.) (auch: "eine reifere wahrhafte reine allgemeine Innigkeit" 157,12f.), die Vereinigung aorgisch-organisch.<sup>37</sup>

## 2 Die Absätze 3 mit 12

Insoweit die Textabschnitte die Gedankenentwicklung der ersten beiden Absätze, wie sie nachgezeichnet wurde, bestätigen oder nur ausmalen, sollen sie mehr kursorisch

---

<sup>37</sup> Wenn Hölderlin zur Erläuterung dieses Zustands davon spricht, daß der Mensch "sich und die Natur zweifach" fühlt (153,16), so meint dies eben die (erinnernde) Gegenwart des "vormalige(n) umgekehrte(n) reinen(e) Verhältniß(es)" ("15) *in* dem jetzigen. – Das zur epistemologischen Charakterisierung von IV so viel verwendete Wort "Gefühl" ("10 u. 13) darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß dieses Gefühl im Unterschied zu dem des reinen Lebens ein solches der Erkenntnis ist.

zusammengefaßt werden. Dies gilt für fast alle. Lediglich im letzten Absatz wird mit der Figur des "Gegners" etwas wesentlich Neues gesagt.

*Absatz drei* beginnt mit der Behauptung des Zustands extremer Trennung von Natur und Kunst in der Gesellschaft von Agrigent (154,25ff.), stellt dann deren Einigung in Empedokles fest (",28) und beschreibt sehr ausführlich die Ausprägung der Umkehrung der Extreme (Subjektives/Objektives, Allgemeines/Besonderes) in ihm in Vergleichung mit der diesbezüglichen Auffassung "seiner Welt" (154,29-155,19).

*Absatz vier* wiederholt die Benennung von Zustand II (",20) und III (",24ff.) unter besonderer Betonung der Extremheit der Entgegensetzung, wobei der schon erwähnte Ausdruck vom realen Übermaß der Innigkeit erstmals fällt. Bemerkenswert ist im weiteren die Rede von dem "überorganischen" und dem "überaorgischen überlebendigen" (", 25ff.), d. h. das Präfix über, das nur noch im ersten Abschnitt auftaucht ("Übersinnliche(s)" 149,12). Da, wie der Zusammenhang klar macht, hiermit weder das jeweils andere Korrelat noch eine superlativische Steigerung des Wortstammes gemeint sein kann, muß es auf die ursprüngliche Einheit des "reinen Lebens" zielen, die in dem Moment (= III) ja tatsächlich verwirklicht erscheint.

*Absatz fünf* faßt das "Schiksaal" des Empedokles in einem Satz zusammen: "Resultat seiner Periode" und "augenblickliche(n) Vereinigung, die aber sich auflösen muß, um mehr zu werden" (155,31-34).

*Absatz sechs* begründet ausführlich des Empedokles' Rekrutierung für den Vermittlungsdienst aus seinem Charakter, seinem Dichtertum, das ihn, als "zur Allgemeinheit" tendierend, für diese Aufgabe generell disponiert, wobei "in seiner objectiven Natur" die Befähigung zu gleichsam intuitiver (= genialer) Ganzheitsaufnahme hinzukommt (156,1-13). Doch läßt die Schärfe der Gegensätze seiner Zeit weder den "Gesang" des Dichters noch auch die "eigentliche That" zur Versöhnung der Lage ausreichen, sondern erfordert das "Opfer" (156, 13-157,2). Der Rest des Absatzes vergleicht den Opfertod mit dem natürlichen durch Rekurs auf das wirkliche Übermaß der Innigkeit, das gegen das ursprüngliche in das Resultat der ganzen Entwicklung (= IV) geführt wird.

*Absatz sieben* nimmt den Gedanken der notwendigen Opferung Empedokles' auf, indem er diese mit der nötigen Allgemeingültigkeit bei "allen tragischen Personen" begründet (157,17f.). Näheres zu ihm unter "4 Tragisches").

*Absatz acht* ist beim Übergang von II zu III bereits erläutert worden.

*Absatz neun* spricht den faktischen Erfolg der individuellen Schicksalslösung in Empedokles samt seinem notwendigen Untergang (graduell entsprechend dem Schein der Versöhnung) aus.

*Absatz zehn* beschreibt sehr breit das Verhältnis Empedokles' zum Volk von

Agrigent: Inwiefern sich dessen Charakter in jenem ausprägt (158,5-159,17), sein Wirken unter diesem ("17-160,3) und seine Stellung in "höchste(r) Unabhängigkeit" (160,3-17).

*Absatz elf* nimmt all dies unter stärkerer Betonung der Allgemeingültigkeit von Empedokles' Handeln wieder auf.

*Absatz zwölf* konkretisiert die Allgemeinheit dieser Verhältnisse zur "Fabel" des Dramas, indem die Agrigentiner Empedokles' Einheitsmacht ("Vertauschung des Subjects und Objects") "sehen" und ihren "Ausdruck" wollen (161,16-30). Es folgt der bereits geschilderte Fortgang.

### 3 Der "Gegner"<sup>38</sup>

Die Figur des Gegners wird ganz am Schluß des zwölften Absatzes innerhalb des konkretesten Teils, der Skizzierung der Fabel eingeführt. Dieser Umstand müßte in ihm eigentlich einen eher marginalen Realisierungsaspekt der allgemeinen Tragödienpoetologie unter der Regie der Empedoklesfigur erwarten lassen. Das Gegenteil ist der Fall. Denn erstens ist der Gegner nicht weniger als eine *Alternative* zu Empedokles. Er "sucht die Probleme der Zeit auf andere (...) Art zu lösen" (162,4f.) und ist so wie dieser "das Schicksal selber" ("10) (von seinen ebenso großen "natürlichen Anlagen",162,4 , zu schweigen). Zweitens stellt er als diese Alternative zugleich die religiös-staatliche *Macht* in Agrigent dar und bringt so allererst den *staatspolitischen* Aspekt in die Thematik hinein – was hinsichtlich der dramatischen Fassungen von eminenter Bedeutung ist.

*Erstens*: Die "andere Art" der Lösung der Probleme durch den Gegner ist eine "negativere" als die des Empedokles ("5).<sup>39</sup> Die Negativität besteht darin, daß er die Gegensätze nicht zu "vereinigen", sondern zu "bändigen" versucht, indem er "ihre Wechselwirkung an ein Bleibendes und Vestes" knüpft, "das zwischen sie gestellt ist, und jedes in seiner Gränze hält" ("6-9). Dies ist die religiös-staatlich autokratische Institution.<sup>40</sup> Ließ sich die empedokleische Verbindung als aorgisch bezeichnen ("Empedokles, der in keinem Falle zu Negation gemacht war" 158,33), so stellt sich die des Gegners als organisch dar. Denn den Extremen wird hier "die Gestalt der Ruhe und des organischen" (162,26) gegeben. Sie werden in einem "Scheidepunct" ("12) zusammengehalten, gegen den das organische Volk (= "das Subjective") sich

---

<sup>38</sup> Vgl. zum Problem des Gegners die Ausführungen von Söring, 163ff., und Lüders, welche (letztere) sich hier allerdings im Verein mit der übrigen Literatur als falsch erweisen.

<sup>39</sup> Vgl. zur "negativen Lösung": Söring, 164f., Alemann, 21, v.Wiese, 118.

<sup>40</sup> Vgl. zu auch dieser allgemeinen Ansicht: Ryan, 338, Liebrucks, 433, Kurz, 199.

nur "passiv[e]" verhalten kann (",23). Dagegen ist "das subjectivtätige", also das Individuum des Gegners, zwar als "das organisierende" das, in welchem "das Subjective und Objective" "Eines werden in einem" (",27ff.), doch nur" durch die Gewalttätigkeit der Bändigung, nicht durch vom Unterschied absehende Identifikation.

*Zweitens*: Die Lösung des Gegners ist die Autokratie bzw., da nur er "das organisierende" ist, die Monarchie. Als solche ist sie dem aorgischen, sich aller besonderen Institutionen überhebenden Wirken des (scheinbar) versöhnenden Empedokles feindlich, erst recht aber dem zum Bewußtsein seiner Verallgemeinerungsaufgabe gekommenen. Deswegen muß sich Empedokles spätestens dort gegen diese Herrschaftsform zugunsten einer die Allgemeinheit befreienden wenden. Doch wenn auch Empedokles im Erfolg seiner Opfersendung über den Gegner obsiegen soll, so muß auch gesehen werden, daß dieser Sieg nur als *Einbeziehung der gegnerischen Position* sein Recht hat. Denn die letzte Wahrheit ist ja gerade die aorgisch-organische Innigkeit als eine solche, die in der Einheit der Entgegengesetzten ihren Unterschied zu wahren weiß. – Auf die Figur des Gegners wird in Teil III zurückzukommen sein.

#### **4 Das Tragische**

Die ausdrücklich gattungstheoretische Darlegung zur Tragödie im zweiten Abschnitt (siehe Teil I, A, 2, b) hatte zwar den Begriff des Tragischen gebraucht, aber keine eigentliche Definition gegeben. Erst der dritte Abschnitt, genauer sein siebter Absatz, füllt diese Lücke aus. Dort heißt es von den tragischen Personen, daß sie

"alle in ihren Charakteren und Äußerungen mehr oder weniger Versuche sind, die Probleme des Schiksaals zu lösen, und alle sich insofern und in dem Grade aufheben, in welchem sie nicht allgemein gültig sind, wenn nicht anders ihre Rolle, ihr Charakter und seine Äußerungen sich von selbst als etwas vorübergehendes und augenblickliches darstellen, so daß also derjenige, der scheinbar das Schiksaal am vollständigsten löst, auch sich am meisten in seiner Vergänglichkeit und im Fortschritte seiner Versuche am auffallendsten als Opfer darstellt." (157,18-26)

Empedokles nun – das ist das Entscheidende – wird als solche tragische Person bezeichnet: Er sollte "ein Opfer seiner Zeit werden". Seine Tragik bzw. Tragik überhaupt besteht somit in der *Notwendigkeit des individuellen Todes für die Allgemeinheit*. Die Zeit fordert ihn, nicht eigentlich persönliche Schuld. Dabei sollte

aus den obigen Ausführungen (Teil I, B) evident sein, daß für Empedokles wesentlich die *zweite* tragische Möglichkeit zutrifft. Denn er ist nicht nur ein nicht allgemeiner Versuch, sondern hat mehr eine Rolle im historischen Darstellungsprozeß inne, der es zukommt nur etwas "augenblickliches" zu sein.

Das Tragische ist also eine solche besondere poetische (und reale) Darstellungsweise des Göttlichen, bei der die Schicksalslöser um willen des Fortgangs gleichwohl sterben müssen.



## Teil II: Die Philosophie des "Grundes"

Die Erträge von Teil I sollen nun als Antwort auf die Frage nach einer Philosophie im "Grund" pointiert zusammengefaßt werden. Dies bedeutet allerdings auch die Zusammenführung der bisherigen zwei Fragestellungen (nach Gedankenform und Gattungstheorie) unter den einen Titel, was im Hinblick auf die so behauptete Priorität des Philosophischen über das Poetologische zu rechtfertigen ist. Hierzu möge die folgende Überlegung genügen: Die poetische Kunst ist – wenn auch ein ausgezeichnetes – doch nur ein besonderes Weltphänomen. Die Bestimmung dieser Besonderheit, worum es der Poetologie zu tun ist, kann deswegen nur erfolgen im Rahmen der allgemeineren bzw. allgemeinsten Gedanken über die Welt als Ganzes. Folglich, da diese Gedanken eben philosophische sind, kommt die Philosophie im eigentlichen Sinn über die Poetik zu stehen, kann diese nur innerhalb jener statthaben. Es war zu bemerken, daß auch Hölderlin im "Grund" recht eigentlich so verfährt bzw. sich doch solcher Verfahrensweise logisch überführen lassen muß. Er sagt *erst*: Es ist das Göttliche in der Welt; und *dann*: Der Dichter hat dies darzustellen. Der erste Satz aber ist als Grundsatz und Prämisse des zweiten ein eigentlich philosophischer.

### ***A Grundzüge der Philosophie des "Grundes"***

Da die Darstellung (Teil I) schon sehr stark erläuternd war, können und sollen ihre Grundzüge vergleichsweise thetisch resümiert werden. Dabei ist auszugehen von einem Hauptsatz, in den die Programmatik insgesamt zu münden scheint.

Hauptsatz:

Es ist das Göttliche (Einheit, Absolutes), das sich über den Gegensatz von Natur und Geist einem der Entgegengesetzten, dem Geist (Bewußtsein), darstellt, und zwar sowohl real-geschichtlich als auch fiktional-poetisch.

Enthalten sind darin die folgenden Momente:

1. Da die Differenz (vor allem die fundamentale von Natur und Geist) nicht absolut ist (= Dualismus), sondern in einer Einheit verortet, ist diese letztlich als einziges existierend und alleiniges Prinzip. Diese Auffassung ist monistisch.<sup>41</sup>
2. Die Einheit existiert nur in ihrem Gegensatz von Natur und Geist. Selbst in der "ursprünglichen" Einheit sind beide "harmonisch entgegengesetzt". Die Einheit kommt also nicht als das Unterschiedslose in irgendeiner Weise jenseits des

---

<sup>41</sup> Zum Begriff "Monismus" (weitere Stichwörter im Kontext Hölderlins: *hen kai pan* bzw. spinozistische Substanz) vgl.: HWdP Bd.6, 132ff., und Henrich II, 97.

Gegensatzes zu stehen.

3. Die Einheit ist immer bezogen auf das Bewußtsein, sei dieses Gefühl oder Erkennen. Die Einheit ist also auch nicht in irgendeiner Weise jenseits des Bewußtseins.

4. Da die Einheit der Gegensatz ist (vgl. 2.), ist (vgl. 3.) nichts, also auch nicht die Natur, unabhängig vom Bewußtsein (thematisierbar). Diese Auffassung ist bewußtseinsphilosophisch.

5. Doch ist das Bewußtsein sowohl als Gefühl, besonders aber als Erkennen nur im Gegensatz zur Natur. Das Bewußtsein ist folglich nicht absolut.

6. Die Einheit kann und muß vom Geist erkannt werden. Sie stellt sich diesem dar, indem dieser sie darstellt.

7. Die Darstellung der Einheit erfolgt erstens in der Geschichte als epochale Folge verschiedener Verhältnisse hinsichtlich der Einheit und ihres Gegensatzes; zweitens in der Poesie, der damit religiös-philosophische Bedeutung zukommt.

8. Das Prinzip der Darstellung ist die Negation, die allein im Widerspruch zur Natur den Geist und damit Erkennenkönnen überhaupt konstituiert (vgl. 5.). Negationslosigkeit hat als "Übermaß der Innigkeit" keinen Bestand. Damit ergeben sich die paradoxalen Bestimmungen, daß erstens das, was als das Falsche zu überwinden ist, der Unterschied, zu bewahren ist, d. h. auch wahr ist; und daß zweitens das an sich Wahre, die Einheit, wenn sie bewußtlos (= "reines Leben") oder extrem (= Identität) ist, falsch wird.

9. Die eigentliche Wahrheit ist somit erst die Einheit von Identität und Unterschied, die real-geschichtlich verwirklicht bzw. dargestellt ist im epochalen Zustand der "bescheidenen Innigkeit", und fiktional-poetisch dort, wo das rechte Verhältnis (= Einheit) von Verfremdung (= Unterschied) und Imitation der gegenwärtigen Innigkeit (= Identität) in Symbol bzw. Analogie gewahrt ist.<sup>42</sup>

10. Die Entgegengesetzten tragen je eine eigene Bestimmtheit: Die Natur ist das Allgemeine (Aorgische), der Geist das Besondere (Organische). Weiter gilt

---

<sup>42</sup> Lediglich um die wenigstens philosophiehistorische Brisanz dieser Grundanschauung anzudeuten, sei hier die folgende Stelle aus Hegels sog. Differenzschrift von 1801 zitiert: "So gut die Identität geltend gemacht wird, so gut muß die Trennung geltend gemacht werden. Insofern die Trennung und die Identität einander entgegengesetzt werden, sind beide absolut; und wenn die Identität dadurch festgehalten werden soll, daß die Entzweiung vernichtet wird, bleiben sie einander entgegengesetzt. Die Philosophie muß dem Trennen in Subjekt und Objekt sein Recht widerfahren lassen; (...) Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegengesetzten und Einssein ist zugleich in ihm." (S.96)

erstens: Beide Eigenschaften sind graduierbar; zweitens: eins kann die Eigenschaft des anderen annehmen. Aus letzterem folgt, daß die je andere Eigenschaft wenigstens der Möglichkeit nach jeweils angelegt sein muß.<sup>43</sup>

11. Die Entgegengesetzten stehen im Verhältnis einer differenzierten Wechselwirkung miteinander.

12. Der Mensch (Geist) macht als das Tätige Geschichte und Poesie.

13. Das Absolute (die Einheit) ist im Menschen als die Notwendigkeit des "Schicksaals", der "Zeit" zugegen und garantiert so den Erfolg seines Darstellungsprozesses. Diese Auffassung ist wesentlich optimistisch.<sup>44</sup>

Zur teils exemplarischen, teils andeutungsweisen *Problematisierung* dieser philosophischen Konzeption sei an dieser Stelle auf den Anhang verwiesen.

---

<sup>43</sup> Dies muß Hölderlin zumindest dort annehmen, wo er es den Empedokles versuchen läßt, der extrem organischen Agrigentiner "Seele, (...) des Unbegreiflichen, des Unbewußten, des Unwillkürlichen in ihnen mächtig zu werden." (161,3ff.) Selbst im extrem Organischen ist also das Aorgische! (Ein weiteres Indiz ist die komparativische Redeweise dort, wo es heißt, daß das Volk in eine "reinere Allgemeinheit" erhoben wird, 154,20). – Von Bedeutung wäre in diesem Zusammenhang die Frage, ob nicht mit dem Aorgischen die wahre Einheit überhaupt – wenn auch noch unbewußt – im Menschen immer schon vorhanden ist. Dafür spricht zum einen, daß er ja irgendwie wissen muß, was ihm fehlt und zu erstreben ist; so sagt auch Böhm, 141: "(E)s ist klar, (...) daß das Ziel, das gesucht werden soll, eben schon von Anfang an vorhanden ist" – "wie könnte es sonst gesucht werden?" Zum anderen ließe sich von hier aus das Problem des Schicksals erklären; siehe dazu im Anhang.

<sup>44</sup> Zu diesem Optimismus vgl. Strack, 242.

## Teil III: Das Verhältnis des "Grundes" zu den drei Fassungen

### 1 Einleitung

Die Frage nach der Bedeutung des im "Grund" Dargelegten für die dramatischen Ausfertigungen<sup>45</sup> ist in der Literatur umstritten. Die geläufige Lesart sieht im "Grund" die mit der Konzeption der ersten beiden Fassungen brechende und zugleich die Anlage der folgenden dritten Fassung neu begründende Reflexion.<sup>46</sup> Dabei glaubt diese Ansicht den Umstand, daß in der Handschrift auf die Niederschrift des "Grundes" unmittelbar der Plan der dritten Fassung folgt, als wesentliches Indiz für sich verbuchen zu können.<sup>47</sup> B. Liebrucks hingegen vermutet, daß Hölderlin sich in den "im Umkreis um die Empedoklestragödie entstehenden Aufsätzen "des dichterisch bereits Erreichten in einem theoretischen Anlauf" versichert, und bezieht den "Grund" auf alle drei Fassungen.<sup>48</sup> In Verstärkung dieser Richtung – und ebenfalls mit dem Manuskriptbefund vereinbar – lautet die These P. Szondis, daß "Hölderlins theoretische Abhandlungen nach rückwärts verweisen", indem sie "die Probleme der vorangegangenen Werke theoretisch zu klären versuchen und so den Weg für die nachfolgenden Werke freimachen".<sup>49</sup> Auch U. Gaier erwägt, daß Hölderlin im "Grund" "sich nach längerem Aussetzen mit der Arbeit an dem Trauerspiel den 'Stoff' wieder zu vergegenwärtigen" sucht, kippt dann aber im selben Atemzug noch in die Gegenrichtung, indem er fortfährt: "und vor allem die theoretischen Fundamente für eine Neukonzeption zu erarbeiten".<sup>50</sup>

Es darf deshalb sinnvoll erscheinen, den Versuch einer Entscheidung in dieser Debatte anzutreten und den "Grund" mit den drei Fassungen zu konfrontieren. Dabei

---

<sup>45</sup> Der Frankfurter Plan wird hier beiseite gelassen, und zwar auch im Hinblick auf die ersten Fassungen. Denn sein Vergleich mit ihnen erbrächte die gänzlich andere, nämlich aus seiner bloß besonderen Natur kommende und auf bloß persönliche Erlösung gehende Todesmotivation des Empedokles; siehe hierzu Gerlach, 108ff.

<sup>46</sup> So: Ryan, 336ff., Thurmair, 123, Kurz, 194, Jamme, 297, Eckert, 79ff., Insel, (203), Hanser II, 349.

<sup>47</sup> So Insel, (218)

<sup>48</sup> Liebrucks, 398.

<sup>49</sup> Szondi, 138; zitiert bei Gerlach, 104, die dem auch folgt.

<sup>50</sup> Gaier II, 288. – Eindeutig auch als rückbezüglich versteht den "Grund" noch Böckmann, 295: "Die theoretische Studie spricht durchaus von den Grundlagen aus, die uns von der ersten Fassung her als wesentlich erschienen." Ebenfalls ambivalent sehen es dagegen Hoffmeister (vgl. I, 146, mit II, 113ff.) und Alemann, 20.

verstehen sich in Anbetracht des Umfangs und der eigenen Schwierigkeit der Dramenfragmente, daß dies nur exemplarisch bzw. stichpunktartig geschehen kann. Als exemplarische Prüfungsparameter scheinen m.E. sinnvollerweise in Frage zu kommen: 1) die Personen, 2) die Problemsituation bzw. Handlung, unterschieden nach Vorgeschichte und Fabel, und vor allem, 3), des Empedokles' Motivation für den Ätnasturz. Zur Vergegenwärtigung sollen diese Punkte zuvor mit den entsprechenden Daten aus dem "Grund" gefüllt werden. Das hierbei noch gänzlich bestätigte *Schema* (der drei Parameter) wird bei seiner Anwendung auf die Fassungen aus Gründen der Einfachheit allerdings zunehmend verschliffen werden.<sup>51</sup>

## **2 Vergleich**

### **a Das Schema des "Grundes"**

1. Personen: Empedokles, der Gegner, Agrigentiner (Volk)
2. Situation/Handlung:
  - a. Vorgeschichte:
    - extrem organischer Charakter der Agrigentiner ("lebhaft(e) allesversuchende(r) Kunstgeist", "hyperpolitisch(en), immer rechtend(en) und berechnend(en)", "freigeisterische Kühnheit", "negatives Rasonnieren, nicht-denken des Unbekannten", 158,5,14,24,31),
    - extreme Vereinigung der Gegensätze in Empedokles und Unabhängigkeit (s.o.),
    - Empedokles' Wirken: "Zauber" (siehe 159,17ff.), "religiöser Reformator", "politischer Mensch" (161,13)
  - b. Fabel:
    - b<sup>1</sup> = Umschlag aus dem Übermaß der Innigkeit, oder:
    - b<sup>2</sup> = "Tat", "Probe", Ausdruck, worauf folgend:
      - Empedokles' Zurückzug infolge Erkenntnis der Täuschung,
      - Erkalten des Volkes gegen ihn, – Verbannung durch den Gegner, – Einsicht Empedokles', – Opfertod, – Aorgischwerden des Volkes
3. Motivation des Suizids: Opferung für die Allgemeinheit zur allgemeinen Erhaltung des Einheitswissens

---

<sup>51</sup> Siehe zur Orientierung die Szenenfolge und -Inhalt vergleichende Übersicht bei Eckert, VIII-XI.

## **b Die erste Fassung**

Zu 1.: Die Personen sind: Empedokles, Pausanias, Panthea, Kritias, Hermokrates, Delia, Agrigentiner/Bürger, Bauer, Sklaven

Pausanias ist – so Empedokles, sein "Meister" (584) – dessen (offenbar einziger) Schüler, als der er jenem in Verehrung anhängt (siehe hierzu alle Auftritte des Pausanias). Panthea, Tochter des Kritias (171), tut dies aus scheuer Entfernung (siehe: I,1), die für sie umso grandioser durchbrochen wurde von ihre Heilung durch Empedokles (49). Eine Zwischenstellung nimmt ihre attische Freundin Delia ein, deren sanfte Skepsis (98,107f). die empedokleische Erscheinung problematisiert. Die drei, die – bis auf Delia in der dritten – in allen Fassungen auftauchen (sollten), finden im "Grund" zwar keine Erwähnung. Sie widersprechen seiner Konzeption aber nicht nur nicht, sondern sind zum einen Artikulationsorgane *für* (Pausanias, Panthea) und *gegen* (Delia) Empedokles, zum anderen aber im Fall des Pausanias die Zeigefigur eines durch den Opfertod aus der blinden Verehrung Erhobenen: "PAUSANIAS: (...) Und wenn er stirbt, so flammt aus seiner Asche / Mir heller nur der Genius empor." (2026f. ). Gegner sind Kritias, der Archon, und Hermokrates, der Priester, beide. Diese Gemeinsamkeit spricht Kritias aus: "(...) fürchtest du/ Für mich und dich und deine Götter nicht?" ( 253f. ), womit er die Institution des Priesters gleich mitnennt. Die seine dagegen ist das "Gesetz", das vom Volk unter dem Einfluß Empedokles' mißachtet wird (189ff. ). Doch stellt sich als "der Gegner" im eigentlichen Sinn Hermokrates dar, indem er die Verfluchung des Empedokles plant (244ff. ) und ausführt (629-655 ), und später auch als der eigentlich Schuldige Opfer des Volkszorns wird (1397ff). Wohingegen Kritias' Strenge gegen Empedokles in I, 6 unter dem Eindruck von dessen Sorge um Panthea bereits gebrochen scheint ("KRITIAS. 0 sage, haben wir nicht recht an dir / Gethan?", 845f) und in II, 4 bald der Verehrung gewichen ist (1713ff.). Die Frage nach Empedokles und dem Volk beantwortet sich im folgenden.

Zu 2., a.: Den Charakter der Agrigentiner gibt Empedokles dort an, wo er ihre Aufforderung zurückweist, zu ihnen zurückzukehren: "Tag für Tag / Den schauerlichen Tanz mit anzusehn, / Wo ihr euch jagt und äfft, wo ruhelos / Und irr und bang, wie unbegrabne Schatten / Ihr umeinander rennt, ein ärmliches / Gemeng in eurer Noth, ihr Gottverlaßnen, / Und eure lächerlichen Bettlerkünste (...)" (1314ff.) – zweifellos das Psychogramm des extrem Organischen. Empedokles selbst ist als "Vertrauter der Natur" (48 ), also des Aorgischen, "der Göttliche". Die Hymnen vor allem Pantheas' über (siehe I, 1) und Pausanias' an ihn (II, 3, 5), aber auch seine Selbsteinschätzungen (so I, 3) lassen in ihm ganz unstrittig den die Extreme Versöhnenden sehen. Ebenso ist sein Wirken das des "Grundes"; sein "Zauber" auf

die Agrigentiner läßt Kritias konstatieren: "Das Volk ist trunken, wie er selber ist. / Sie hören kein Gesez und keine Noth / Und keinen Richter" (= politischer Mensch), und weiter: "Ein wildes Fest sind alle Tage worden, / Ein Fest für alle Feste und der Götter / Bescheidne Feiertage haben sich / In eins verloren" (189ff.) (= religiöser Reformator).

Zu b.: Der im "Grund" nicht näher bestimmte Ausdruck könnte Empedokles' Heilung der Panthea sein<sup>52</sup>, wofür spricht, daß in ihr "er die Natur gerade darinn, wo sie der Kunst am unerreichbarsten ist, vor ihren Augen mit der Kunst versöhn[t]" (161,28ff.). Doch berichtet Panthea (in I, 1) von dieser Tat nicht als einer von Empedokles mit Widerwillen und vor allem unter Anteilnahme des ganzen Volkes vollzogenen "Probe". Und letzteres kann sie auch deswegen nicht sein, weil nicht von hier aus (= b<sup>2</sup>) die Entfremdung ihren Ausgang nimmt. Statt dessen liegt alles Gewicht auf der aus dem Übermaß der Innigkeit hervorgegangenen Selbstüberhebung (Hybrismotiv) des Empedokles (=b<sup>2</sup>, 209ff.,333ff.), auf die hin – und so die bildliche Deutung des im "Grund" abstrakten Mechanismus' – der Umschlag in die Trennung als Fallengelassenwerden von den Göttern erfolgt. Daraufhin zieht sich der nun Schwache und zur Einsicht in die Scheinbarkeit der Vereinigung Gelangte (303ff) zurück, was das Volk – sehr wohl noch in Ekstase für den Genius ( 262ff.) – als sein Entschwundensein in den Himmel deutet. Doch Hermokrates kennt den wahren Sachverhalt und weiß den Erfolg einer Verbannung des Kraftlosen zu berechnen (244ff.). Diese vollzieht sich zum Unwillen des Empedokles, der somit zu dieser Zeit keine Einsicht in ihren guten Sinn und seine Opferrolle hat (629,724;ff.). Sein Gang auf den Ätna mit dem Todesentschluß entspringt vielmehr der selbstischen Intention, sich einer eklen Welt durch "Rückkehr zu den Göttern" zu entziehen (1236-44). Dies ändert sich erst mit Rückkehr der Kraft (1193ff.), auf die hin Empedokles nämlich nicht vom Todesentschluß Abstand nimmt, um nach Agrigent zurückzukehren, sondern sogar gegen die gleichlautenden Bitten der zwischenzeitlich gewandelten Agrigentiner (11,4), jetzt in klarer Erkenntnis seiner Sendung, das Opfer vollzieht: "Es muß / Bei Zeiten weg, durch wen der Geist geredet. / Es offenbart die göttliche Natur / Sich göttlich oft durch Menschen, so erkennt / das vielversuchende Geschlecht sie wieder." (1747ff.) Dabei verbindet Empedokles diesen seinen Abgang noch im Anschluß an die Kronenzurückweisung (1449f.) mit der Vision einer neuen Gesellschaft (1542ff.), die – wie im einzelnen zu zeigen wäre – die "allgemeinere Innigkeit" des "Grundes" ist. Die entsprechende Reaktion des Pausanias auf seinen (vermuteten) Tod wurde schon genannt.

---

<sup>52</sup> So auch: Ryan, 337, Staiger, 14f, Liebrucks, 432.

### **c Die zweite Fassung**

Die Verhältnisse liegen in der zweiten Fassung im großen ganzen gleich. Doch ist die Position des Gegners, Hermokrates, verdeutlicht – und zwar im Sinne des "Grundes": Er bekennt das Entmündigende seines Tuns gegenüber dem Volk: "Drum binden wir den Menschen auch / Das Band ums Auge, daß sie nicht / Zu kräftig sich am Lichte nähren. / Nicht gegenwärtig werden / Darf Göttliches vor ihnen." (10-16 ) Außerdem weiß er um seine Nähe zu Empedokles: "Denn näher ist / Er mir wie dir." (58,165f.) Das naturverbundene (496ff.) Wirken von Empedokles in Agrigent besteht wiederum im "Entzünden" der Menschen (5ff.), die "achten kein Gesez / Und keine Noth und keine Sitte" (46ff.). Mekades, wie der Archon jetzt heißt, resümiert: "Ein Irrgestirn ist unser Volk." ( 48ff) Von Seiten des Priesters ergeht an Empedokles deshalb der Vorwurf des Geheimnisverrats (35ff.,75ff.). Wie in der ersten Fassung wird die Gelegenheit zur Verfluchung im Moment von Empedokles' Schwäche ergriffen (212-225), deren Grund von Hermokrates nur in der generellen "Gebrechlichkeit" seines "Zaubers" gesehen (212ff. ), von Empedokles selbst aber in 1, 2 eindeutig als Bestrafung wegen Selbstüberhebung verstanden (342ff.) wird. Im Zusammenhang damit "mißfällt" ihm das Volk (144f.) und "befeindet" er "sich selber" (216f.). Die Todessehnsucht (394f.) wird von Empedokles dagegen schon vor der (mutmaßlichen) Wiederversöhnung mit dem Volk weniger egoistisch als schicksalhaft gesehen: "des Himmels Söhnen ist, / Wenn übergücklich sie geworden sind, / Ein eigener Fluch beschieden." (449ff.) Daß der Ätnasturz dann auch wirkliches Opfer für die Gemeinschaft ist, läßt Hölderlin die im Unterschied zur ersten Fassung heroischere Panthea sagen: "Denn einmal bedurften / Wir Blinden des Wunders." (731ff.) Und als bereits Sehenden hat sich vorher schon Pausanias mit denselben Worten wie in der ersten Fassung bezeichnet (674ff. ).

### **d Die dritte Fassung**

Im Personal finden hier zwei Veränderungen statt: eine Vereinfachung, indem die Figur der Delia gestrichen ist und an die Stelle von Hermokrates und Kritias bzw. Mekades der "Herr von Agrigent" und "Bruder des Empedokles", Strato, tritt; dann eine Erweiterung in dem "Aegyptier" Manes (S.120). Die Reduzierung auf den *einen* Gegner Strato könnte als größere Nähe zum "Grund" gedeutet werden, ebenso die familiäre Bindung an Empedokles. Doch muss das nicht notwendig so erscheinen: Auch Hermokrates war, ohne Bruder zu sein, letztlich "der Gegner" und darf in dieser Rolle als Priester durchaus glaubhafter erscheinen. Denn der Dissens im "Grund" ist ja, das Verhältnis von Organischem und Aorgischem betreffend, wenigstens ursprünglich *religiös*. Außerdem ist zu fragen, ob der Gegner im "Grund" mit Sinn



ebenfalls als tragisch" bestimmt gelten darf, wie es der Plan der dritten Fassung vorsieht (164,9). Immerhin steht der Gegner im "Grund" (und in den ersten beiden Fassungen) für Irrtum und Unrechtsherrschaft. Es müßte denn mit ihm die ganze Epoche tragisch genannt werden, womit der Begriff aber seine exklusive Bedeutung für Empedokles verlöre. – Mindestens ebenso quer zur Konzeption des "Grundes" erscheint die Figur des greisen Lehrers (497) Manes, der neben der völkischen Differenzierung ("Das seid ihr Griechen all.", 348 ) vor allem das Christus-Motiv einbringt (369-398).<sup>53</sup> Dieses muß für sich schon Probleme bereiten, doch stellt es – worauf es hier allein ankommen soll – Figur und Rolle des Empedokles massiv in Frage: Denn dieser ist gerade nicht "der neue Retter" (383) bzw. "der Herr der Zeit" (378), von dem gilt: "Die Menschen und die Götter söhnt er aus." (387) (= grundsätzlich der alte Empedokles). Denn der Empedokles der dritten Fassung gibt prompt als ein Motiv seines Freitodes an, nach dem "kurzen Glück" (463) unter den Sterblichen nun "den Lebendigen" im Tod finden zu wollen (864f.), eben jenen "Herr(n) der Zeit". Und widerspricht schon diese Motivation der eigentlichen des "Grundes", so tut dies noch stärker die andere, die darüber hinaus in ihrer Gültigkeit für die Tragödie insgesamt ganz am Schluß des Entwurfs bestätigt wird (168,16f.) und lautet: "Denn wo ein Land ersterben soll, da wählt / Der Geist noch einen sich zuletzt, durch den / Sein Schwanensang, das letzte Leben tönet." (451ff) Daß das Land *untergeht*, ist – auch wenn damit seine Erneuerung einhergehen soll (168,16f) – entsprechend der Aufgabe des Empedokles dabei<sup>54</sup>, vollkommen neu und d. h. vom "Grund" in keiner Weise gestützt.<sup>55</sup> Mit diesem Befund soll die Betrachtung der dritten Fassung schließen, ohne noch die Handlungsführung, die aus der veränderten Figurenkonstellation und -motivation konsequent resultiert, mit der des "Grundes" zu vergleichen.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> Vgl. hierzu: Maria Cornelissen: Die Manes-Szene in Hölderlins Trauerspiel "Der Tod des Empedokles", in: Hölderlin-Jahrbuch 14 (1965/66), S. 97-109.

<sup>54</sup> Vgl. hierzu allein die andere Bedeutung, die dasselbe Bild des Schwanensanges in der ersten Fassung hat, wo es nicht der um das Volk, sondern um Empedokles selbst ist: "Da fällt die Rotte mich noch einmal an, / Und mischt ihr wütend sinnloses Geschrei / In meinen Schwanensang." (1282ff.)

<sup>55</sup> So sagt auch B. Liebrucks, daß in der dritten Fassung gegen den "Grund" und die ersten Fassungen "die Problematik des Todes sich noch einmal verschoben hat", indem nämlich "(d)ie dritte Fassung (...) im Angesicht des Todes des Volkes" spricht (473)

<sup>56</sup> Doch sei neben der mit derjenigen des "Grundes" unvereinbaren *Komplexität* der Handlungsführung der dritten Fassung – wie sie dem Plan zur Fortsetzung zu entnehmen ist – im allgemeinen auch noch hingewiesen auf das Detail, daß in der dritten Fassung die

### 3 Ergebnis

Damit kann erstens die prinzipielle Nähe des "Grundes" zu den ersten beiden Fassungen<sup>57</sup>, als belegbar gelten und zweitens ein entscheidender Neuansatz erst *in* der dritten Fassung selbst – deren Konzeption der "Grund" somit keineswegs theoretisch fundiert. Die diesbezügliche Debatte ist somit zugunsten des Minderheitsvotums zu entscheiden.

---

Dramenhandlung *nach* der Verbannung durch den Gegner einsetzt, wohingegen erste und zweite Version die Verbannung *mithematisieren* – in alleiniger Übereinstimmung mit der Skizze im "Grund".

<sup>57</sup> Die Rede von prinzipieller Nähe soll nur soviel wie das Übereinstimmen in wesentlichen Punkten bedeuten, schließt also Abweichungen der Fassungen von der Grundidentität nicht aus. Um lediglich ein Beispiel zu geben, liegt eine direkt "Grund"-widrige Begründung für seinen Tod in des Empedokles eigenen Worten: "laßt sie (die Natur, C.S.) dann zerbrechen das Gefäß, / Damit es nicht zu andrem Brauche dien', / Und Göttliches zum Menschenwerke werde." (1754ff.) Auch kann es an dieser Stelle den Anschein haben, daß die Natur als das eigentlich Göttliche gegenüber dem Menschlichen überhaupt den Vorrang genießt. – Insgesamt dürfte die Untersuchung lohnen, inwieweit nicht besonders die erste Fassung doch auch noch Spuren der Gedankenwelt des Frankfurter Plans aufweist, die – siehe Fußnote 45 – neben charakterlicher Motivbegründetheit und selbstischer Todesmotivation auch jene Höherrangigkeit der Natur auszeichnen dürfte.

## **Anhang: (zu Teil II)**

### ***B Problematisierung***

Zur besseren Konturierung, aber auch um die Ergebnisse in die weitere Perspektive der Hölderlinschen Biographie als Denkgeschichte zu stellen, soll die Philosophie des "Grundes" verglichen werden mit den entsprechenden Grundzügen von Hölderlins Jenaer Philosophie im Zusammenhang mit dem Aufsatz "Urtheil und Seyn". Dabei folgt deren Darstellung ganz der Interpretation D. Henrichs.<sup>58</sup> Anschließend soll ein offenes philosophisches Problem der "Grund"-Konzeption angedeutet werden. Abschließend soll mit der Frage nach Geschichtsphilosophie und Zeitbezug die im Hauptteil gegebene Gesamtbedeutung des "Grundes" auf einen wichtigen und in der Sekundärliteratur diskutierten Komplex bezogen werden.

### **1 Vergleich mit der Jenaer Konzeption**

#### **a Die Jenaer Konzeption (nach D. Henrich)**

Die Grundlage für das, was als Hölderlins philosophische Konzeption in seiner Jenaer Zeit (1794-95) anzusehen ist, bildet der Aufsatz "Urtheil und Seyn".<sup>59</sup> In Abgrenzung gegen den Fichte der Wissenschaftslehre von 1793/94, der das Ich (Bewußtsein, Selbstbewußtsein) für absolut erklärt, behauptet Hölderlin das Subjekt (= Ich) als zusammen mit dem Objekt durch eine "Ur-Theilung" (216,5) aus einem "Seyn" hervorgegangen.<sup>60</sup> Dieses Seyn ist somit die Einheit von Subjekt und Objekt ("die Verbindung des Subjects und Objects" 216,22), das aber "schlechthin" ("23), d. h. distanzlos und ohne daß der Gegensatz in ihm angelegt, geschweige denn in wie auch immer vermittelter Weise vorhanden wäre.<sup>61</sup> Das Urtheil tritt – unerklärlich<sup>62</sup> – von anderswo in die Einheit ein. Die Konzeption ist somit eine monistische: Das Seyn ist "erstes und einiges Prinzip"<sup>63</sup>, das den fundamentalen Gegensatz von Subjekt und Objekt umfaßt, so daß gesagt werden muß, daß eigentlich nur das Seyn *ist*. Doch dies in gedoppelter Form: einmal als Einheit (= Unterschiedsloses Seyn, eigentliches

---

<sup>58</sup> Die alleinige Grundlage hierfür bildet D. Henrichs jüngste und umfänglichste Arbeit "Der Grund im Bewußtsein" (= Henrich II).

<sup>59</sup> So: D. Henrich II, 29, aber auch 853; ebenfalls Reisinger, 22ff.

<sup>60</sup> Henrich II, 47, 104.

<sup>61</sup> Ebd., 43.

<sup>62</sup> Ebd., 108.

<sup>63</sup> Ebd., 97.

Sein), einmal als existierender Gegensatz (= geteiltes Seyn, uneigentliches Sein).<sup>64</sup> Das Bedürfnis des Subjekts – als solches im Gegensatz (= uneigentliches Sein) stehend – geht dahin, ein Bewußtsein des eigentlichen Seins zu gewinnen. Dies soll aber erstens nur annäherungsweise und zweitens letztlich nur im ästhetischen Akt, nämlich der Anschauung der Schönheit, deren Einheit im Kunstwerk ein Widerschein des eigentlichen Seins ist, möglich sein.<sup>65</sup> D. h. die Einheit ist erstens als ganze entzogen ("verloren"<sup>66</sup>) und zweitens der *Erkenntnis* grundsätzlich unzugänglich ("höher denn alle Vernunft"<sup>67</sup>). Die mögliche Anteilnahme erfolgt wechselhaft im Lebensvollzug des *Individuums*.<sup>68</sup> Obgleich das Bewußtsein somit Produkt eines anderen ist, ist dieses andere, das unterschiedslose Seyn, keine ihm *externe* Bedingung. Vielmehr ist der *jenseitige* Einheitsgrund des Bewußtseins *in ihm selbst*.<sup>69</sup> Die Konzeption Hölderlins bleibt folglich mit Fichte eine bewußtseinsphilosophische: Das Sein wird nicht im Sinne der vorkantischen Ontologie, sondern unter der Bedingung seines Bewußtseins thematisiert.<sup>70</sup>

### **b Vergleich der Jenaer mit der "Grund"-Philosophie**

Der Vergleich (der sich nur auf die Punkte 1. mit 9. von Teil II, A beziehen soll, da die übrigen entweder aus diesen abgeleitet sind, oder aber in der Jenaer Konzeption kein Pendant haben) führt zu dem Ergebnis, daß *Konsens* herrscht in den Punkten 1., 3., 4. und 5., *Dissens* dagegen in 2., 6., 7., 8. und 9. Die Formulierung der Unterschiede lautet:

Erstens: Es findet sich in der Konzeption des "Grundes" keine unterschiedslose und gegen den Gegensatz separate Einheit. Diese ist vielmehr immer zusammengesetzt. (= bzgl. 2.)

Zweitens: Die Einheit kann und muß vom Bewußtsein erkannt werden, was sich sowohl in der gesellschaftlich-geschichtlichen Realität (d. h. nicht nur individuell) als auch in der Dichtung ereignet. Das bedeutet umgekehrt: Geschichte und Kunst sind in Beziehung auf den Gegensatz von Natur und Geist der prozessuale Darstellungsort der Einheit. (= bzgl. 6. und 7.)

---

<sup>64</sup> Ebd., 105.

<sup>65</sup> Ebd., 132f., 300.

<sup>66</sup> Ebd., 106.

<sup>67</sup> Ebd., 262.

<sup>68</sup> Ebd., 253f.

<sup>69</sup> Ebd., 13, 99f.

<sup>70</sup> Ebd., 46f.

Drittens: In der Jenaer Philosophie wird die Negation nicht wie im "Grund" insofern *positiv* verstanden, als sie zur Erkenntnis via Entfaltung (Darstellung) des Absoluten konstitutiv ist. Statt dessen werden in der Konzeption von "Urtheil und Seyn" Identität und Negation (oder Einheit und Unterschied) in der Differenz von eigentlichem und uneigentlichem Sein auseinandergehalten, wohingegen der "Grund" beider Einheit als die letzte Wahrheit behauptet. (= bzgl. 8. und 9.)

### **c Folgerungen**

c' Trifft der Befund der Unterschiede zu, so ist D. Henrichs These, wonach die Homburger Kunstphilosophie (zu welcher der "Grund" gehört) in allen Punkten der Jenaer Konzeption prinzipiell treu bleibt<sup>71</sup>, für den "Grund" als unzutreffend zu bezeichnen. Recht zu geben wäre demgegenüber P. Reisinger, der die hier behaupteten Unterschiede grundsätzlich auch in dem Fragment "Das Werden im Vergehen" (z.T. mit Anspielung auf den "Grund") findet und stark macht.<sup>72</sup>

c" Die weitere philosophische Untersuchung hat nunmehr beide Positionen für sich und in Beziehung aufeinander kritisch zu befragen. Hierzu soll auf den Aufsatz P. Reisingers hingewiesen sein, der in der mit dem "Grund" zusammenhängenden Konzeption von "Das Werden im Vergehen" im Hinblick auf von ihm in "Urtheil und Seyn" behauptete Aporien<sup>73</sup> einen philosophischen Fortschritt sieht.<sup>74</sup>

## **2 Das Problem des Schicksals**

Im achten Absatz des dritten Abschnitts ist (s.o.) die Rede von dem "Schicksaal" bzw. der "Zeit", von der gilt: sie "ergreift alle Individuen so lange, fodert sie zur Lösung auf, bis sie eines findet" etc. (157,31ff.). W. Böhm spricht hierzu – dem Anschein nach zu Recht – von einem "transzendente(n) Begriff des Schicksals".<sup>75</sup> Dagegen hat sich aber einerseits die restlose Immanenz des Absoluten ergeben<sup>76</sup>, andererseits grundsätzlich die Autonomie des Menschen.

---

<sup>71</sup> Ebd., 139f., 762. Dagegen spricht D. Henrich in I, 31ff., noch von "wichtige(n) Änderungen" in Hölderlins späterer Philosophie. Und immerhin muß er auch in II, 556, einräumen, daß "in diesen Texten (gemeint ist auch der "Grund", C.S.) die Rede von einer 'Urtheilung' des 'Seyns' ganz zurücktritt." Inwiefern dies aber "nicht aus einer Veränderung der philosophischen Konzeption hervorgehen" muß, wird nicht erklärt.

<sup>72</sup> Reisinger, 30ff., 46ff.

<sup>73</sup> Ebd., 25f.

<sup>74</sup> Ebd., 63f.

<sup>75</sup> Böhm, 148.

<sup>76</sup> So auch Maisch, 48.

Es erheben sich also die Fragen: 1. Was ist das Schicksal? Wo ist es bzw. wie kann es ein Individuum "ergreifen"? Und – 2. – in Anwendung auf den Geschichtsverlauf: Was bedeutet das offenbar zwingende (und zwingend erfolgreiche!) Eingreifen des Schicksals für die menschliche Freiheit? Bzw. wie kann – sollte die "Ohnmacht des Individuums vor dem Schicksal"<sup>77</sup> der Fall sein – Hölderlin für Empedokles im Begriff des Opfers von einer Freiwilligkeit seines Tuns reden?

Die Beantwortung dieser Fragen, die das Problemverhältnis von Freiheit und Notwendigkeit überhaupt und in seinem besonderen Auftauchen in wohl jeder Geschichtsphilosophie betreffen, soll hier nicht unternommen werden.<sup>78</sup>

### 3 Geschichtsphilosophie und Zeitbezug

#### a Geschichtsphilosophie<sup>79</sup>

Daß die Geschichte der Darstellungsort des Absoluten ist, hat sich evident ergeben. Und will man hierin eine philosophische Theorie aufspüren, so würde in dieser von der Geschichte gesagt: Sie ist ein Prozeß, dessen Verlauf bestimmt ist, insofern er über die Kategorien von Identität und Negation um die Erkenntnis der wahren Einheit von Natur und Geist geht, welches Ziel notwendig erreicht wird. Problematisch wird es jedoch, wenn der Geschichtsverlauf ganz so wie er sich aus dem "Grund" ergibt, konkret als Modell der Geschichte schlechthin genommen wird.<sup>80</sup> Dem ist nämlich schon allein von poetologischer Seite entgegenzuhalten, daß die besondere Gattung der Tragödie – *deren* Entwicklung doch eigentlich im Vordergrund steht – von Hölderlin nicht als die einzige behauptet wird. Deswegen kann der tragische Geschichtsverlauf nur einer unter mehreren möglichen sein. Daß Hölderlin selbst dieser Ansicht ist, folgt direkt aus zwei Stellen im "Grund":

Erstens: Zum Schluß der tragischen Ode heißt es: "wenn sie nicht in dieser Bescheidenheit tragisch enden soll" (149, 22f.). Es besteht somit die Möglichkeit untragischen Endens.

---

<sup>77</sup> Gerlach, 113, auch 112 und 114.

<sup>78</sup> Die Perspektive einer Lösung soll immerhin im Zusammenhang mit dem in Fußnote 43 Angedeuteten gegeben werden: Wenn die Einheit (das Absolute) schon im Menschen eigentlich vorhanden ist, dann wäre er in genauer zu bestimmendem Sinne *selbst* das Schicksal, weswegen die zu vollziehende Notwendigkeit dann seine *eigene* und insofern mit seiner Freiheit eher zu verbindend wäre. Auch Hölderlins Rede vom Ergriffenwerden des Individuums durch das Schicksal ließe sich von hier aus verständlicher machen.

<sup>79</sup> In wohl angemessener Vorsicht formuliert Strack, 242, das Problem: "Sollte Hölderlins poetischer Kalkül auch Theorie der Geschichte sein, (...)".

<sup>80</sup> So offenbar Strack, 242f.

Zweitens: Im sechsten Absatz des dritten Abschnitts wird die Notwendigkeit des Opfers Empedokles' (bei Unmöglichkeit von "Gesang" und "Tat") mit den *besonderen* Umständen seiner Zeit begründet. Es sind folglich auch andere Umstände, also ein anderer Geschichtsverlauf möglich.

Mit der Distanzierung der Einzigkeit des tragischen Geschichtsverlaufs fällt dann zugleich die Annahme einer Perpetuierung desselben zu einem zyklischen Geschichtsmodell<sup>81</sup>, das der Versuch wäre, der quantitativen Diskrepanz zwischen der Kürze des einen (tragischen) Verlaufs und der tatsächlichen Dimension der Weltgeschichte abzuweichen.

Richtiger kann da schon erscheinen, eine Geschichtstypologie anzunehmen<sup>82</sup>. Hierbei wäre dann der des "Grundes" der tragische Typ. Diese Überlegung ist also gerade in Ihrer Verbindung mit der Gattungstheorie attraktiv, da so jeder inhaltlich-poetischen Klassifikation (tragisch, komisch, heroisch, naiv, etc.) ein eigener historischer Typ entspräche. Zu erklären wäre freilich die Verbindbarkeit mit dem unstrittig menschheitlich-mythischen Ausgangspunkt im "reinen Leben" der Gefühlsursprünglichkeit, der kaum einer Besonderung fähig sein kann. Vielleicht ließe sich ja jeder besondere Typ von dem allgemeinen Grundzustand her ansetzen. Doch erwies sich spätestens hier dann die Irrealität eines solchen Erklärungsmodells.

## **b Zeitbezug**

Es findet sich in der jüngeren Sekundärliteratur vielfach der Vorschlag, die historische Entwicklung des Empedoklesthemas auf die Ereignisse im Zusammenhang mit der Französischen Revolution zu beziehen.<sup>83</sup> Dies könnte von der Poetologie des "Grundes" her gedeckt erscheinen, wo es heißt, der Tragiker habe wie jeder Dichter *das Göttliche seiner Zeit* darzustellen. Und bringt im "Grund" die Figur des Gegners den staatspolitischen Bezug noch unausgesprochen herein, so fällt ja in der ersten Fassung tatsächlich das Wort vom überlebten Königtum, in Verbindung mit republikanischen Visionen. Doch muß wohl – ohne die einzelnen

---

<sup>81</sup> So ausdrücklich Hölscher, 36 und 54.

<sup>82</sup> So Maisch, 53, mit Bezugnahme auf Herder. Die ausdrückliche Verbindung mit der Gattungsproblematik findet sich aber weder dort noch sonstwo, wird allerdings für den Fall des Tragischen vollzogen bei Böhm, 133, siehe Fußnote 19.

<sup>83</sup> So bei Jamme, 296ff., Kurz, 192f., Gaier II, 218f., sowie dem Buch von Prignitz insgesamt und ausdrücklich: "Es gilt vielmehr, den 'Empedokles' in das Geflecht politischer und religiöser Reformbestrebungen vor und nach 1789 einzuordnen." (12)

Identifizierungsvorschläge hier kritisieren zu wollen<sup>84</sup> – davor gewarnt werden, die Übereinstimmung zu konkret werden zu lassen. Dies folgt erstens aus dem Verfremdungsgebot, das auch für Personen und Handlungen gilt (und mit dem gerade kaum Übereinstimmungen da sein dürfen, damit sich von einer Abbildung sprechen läßt), zweitens aber aus der unleugbar philosophisch-religiösen Gesamtanlage von "Grund" und dramatischen Fassungen<sup>85</sup>. Und wenn letzteres einer Politisierung auch keineswegs im Wege stehen muß – zumal Hölderlin die Geschichte ja gerade als Erscheinungsort des Göttlichen bestimmt –, so dürfte auf alle Fälle doch mehr gefordert sein als die allzu geradlinige Synchronopse des Empedoklesstoffs mit einer politischen Realgeschichte.

### **c Ergebnis**

Wie nun die Bedeutung des "Grundes" für Geschichtsphilosophie und Zeitbezug auch genau aussehen mag, Minimalkonsens bleibt in jedem Fall die Lösung, in der poetischen Darstellung, um die es dem "Grund" eigentlich geht, die Beleuchtung der religiös-philosophischen, d. h. existentiellen Grundprobleme in gänzlich fiktiver historischer Konstruktion anzunehmen .

---

<sup>84</sup> Allerdings darf en passant gegen Jamme, 296, und Kurz, 192, bemerkt werden, daß zumindest im "Grund" Empedokles ausdrücklich nicht als Revolutionär bezeichnet wird: "Er war des negativen gewaltsamen Neuerungsgeistes nicht fähig (...)" (160,31f.)

<sup>85</sup> Darauf heben besonders ab: v.Wiese, 103ff., Böckmann, 290, und Corßen, 142. Aber selbst Prignitz räumt als den Ausgangspunkt das Religiöse ein: "Hölderlins Held ist ein genialer Mensch, der zum Mittler zwischen seinem Volk und den Göttern wird. So kann Empedokles als *geistig-religiöser* und, wie betont, daneben und darüber hinaus *gesellschaftlich-politischer Reformator* seines Vaterlandes wirken." (Ilf.)



## Literatur

Die Fußnoten nehmen, gegebenenfalls, unter Angabe des Namens, einer römischen Ziffer (bei Verwendung mehrerer Werke desselben Autors) sowie der Seitenzahl des zitierten Werkes Bezug auf die Literaturliste.

### a Primärliteratur

- Fichte, Johann Gottlieb: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794). Hamburg 1988.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Jenaer Schriften 1801-1807 (= Werke 2). Frankfurt am Main 1970.
- HÖLDERLIN, FRIEDRICH:
  - Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe, hg. v. Friedrich Beißner. Band 5,1. Stuttgart 1961. - Zitiert als GStA (Seite/Zeile).
  - Werke und Briefe. Hg. v. Friedrich Beißner und Jochen Schmidt. Band 2. Frankfurt am Main 1969. - Zitiert als Insel, Seite.
  - Sämtliche Werke und Briefe. Hg. v. Günter Mieth. Band 2. München 1970. - zitiert als HanserI, Seite.
  - Sämtliche Werke. Frankfurter Ausgabe, hg. v. Dieter E. Sattler, Band 12,1. Basel/Frankfurt am Main 1985. - Zitiert als FHA, Seite.
  - Sämtliche Werke und Briefe. Hg. v. Michael Knaupp. Band 3. München 1993. - Zitiert als HanserII, Seite.

### b Sekundärliteratur

- Alemann, Beda: Hölderlin und Heidegger. Zürich/Freiburg im Breisgau 1954.
- Beißner, Friedrich: Hölderlins Trauerspiel 'Der Tod des Empedokles' in seinen drei Fassungen. In: Ders.: Reden und Aufsätze. Weimar 1961. S. 67-91.
- Binder, Wolfgang: Rezension zu Hans Frey ... In: Hölderlin-Jahrbuch, 9. Band. 1955/56. S. 252-255. - Zitiert als Binder I.
- Binder, Wolfgang: Hölderlins Dichtung im Zeitalter des Idealismus. In: Ders.: Hölderlin-Aufsätze. Frankfurt a. M. 1970. Zit. als Binder II.
- Böhm, Wilhelm: Hölderlin. Band 2. Halle an der Saale 1930. Böckmann, Paul: Hölderlin und seine Götter. München 1935.
- Buhr, Gerhard: Hölderlins Mythenbegriff. Eine Untersuchung zu den Fragmenten 'Über Religion' und 'Das Werden im Vergehen'. Frankfurt am Main 1972.

- Cassirer, Ernst: Idee und Gestalt. Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist. Repr. (der zweiten Auflage, Berlin 1924) Darmstadt 1989.
- Corßen, Meta: Die Tragödie als Begegnung zwischen Gott und Mensch. In: Hölderlin-Jahrbuch 1948/49. S. 139-187.
- Düsing, Klaus: Die Theorie der Tragödie bei Hölderlin und Hegel. In: Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806). Hg. v. Christoph Jamme und Otto Pöggeler. Bonn 1988 .S.55-82.
- Eckert, Heidrun: Der Tod des Empedokles in der Entwicklung seiner Fragmente. Diss. Tübingen 1969.
- Franz, Michael: Hölderlins philosophische Arbeit in Homburg vor der Höhe. In: Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Hg. v. Christoph Jamme und Otto Pöggeler. Stuttgart 1981. S. 118-130
- Gaier, Ulrich: Der gesetzliche Kalkül. Tübingen 1962. - Zitiert als Gaier I.
- Gaier, Ulrich: Hölderlin. Tübingen/Basel 1993. - Zitiert als Gaier II.
- Gerlach, Ingeborg: Natur und Geschichte. Studien zur Geschichtsauffassung in Hölderlins 'Hyperion' und 'Empedokles'. Frankfurt am Main 1973.
- Haering, Theodor: Hölderlin und Hegel in Frankfurt. Ein Beitrag zur Beziehung von Dichtung und Philosophie. In: Hölderlin. Hg. v. Paul Kluckhohn. Tübingen 1944. Seite 174-202.
- Heise, Wolfgang: Hölderlin. Schönheit und Geschichte. Berlin/Weimar 1988.
- Henrich, Dieter: Hegel im Kontext. Frankfurt am Main 1971. - Zitiert als Henrich I.
- Henrich, Dieter: Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795). Stuttgart 1992. - Zitiert als Henrich II.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel 1971ff. - Zitiert als HWdP Band, Seite.
- Hölscher, Uvo: Empedokles und Hölderlin. Frankfurt am Main 1965.
- Hoffmeister, Johannes: Hölderlin und die Philosophie. Leipzig 1944. - Zitiert als Hoffmeister I.
- Hoffmeister, Johannes: Hölderlins Empedokles. Bonn 1963. - Zitiert als Hoffmeister II.
- Hoffmeister, Johannes: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg 1955. - Zitiert als Hoffmeister III.
- Jamme, Christoph: 'Ein ungelehrtes Buch'. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800. Bonn 1983
- Konrad, Michael: Hölderlins Philosophie im Grundriß. Analytisch-kritischer

Kommentar zu Hölderlins Aufsatzfragment: 'Über die Verfahrensweise des poetischen Geistes'. Bonn 1967.

- Kurz, Gerhard: Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin. Stuttgart 1979.
- Liebrucks, Bruno: Sprache und Bewußtsein. Band 7 ('Und'). Bern 1979.
- Maisch, Wilfried: Geschichte und göttliche Welt in Hölderlins Dichtung . In: Hölderlin-Jahrbuch, 16. Band. 1969/70. S. 38-59.
- Pigenot, Ludwig von: Hölderlins Grund zum Empedokles. Diss. (Masch.) München 1919.
- Prignitz, Christoph: Hölderlin 'Empedokles'. Die Vision einer erneuerten Gesellschaft und ihre zeitgeschichtlichen Hintergründe. Hamburg 1985.
- Reisinger, Peter: Hölderlin zwischen Fichte und Spinoza oder der Weg zu Hegel. In: Poetische Autonomie? Hg. v. Helmut Bachmeier und T. Rentsch. Stuttgart 1987. S. 15-69.
- Ryan, Lawrence J.: Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne. Stuttgart 1960.
- Schwerte, Hans: Aorgisch. In: GRM 1953. S. 29ff.
- Söring, Jürgen: Die Dialektik der Rechtfertigung. Überlegungen zu Hölderlins Empedokles-Projekt. Frankfurt am Main 1973.
- Staiger, Emil: Der Opfertod von Hölderlins Empedokles. In: Hölderlin-Jahrbuch, 13. Band. 1963/64. S. 1-20.
- Strack, Friedrich: 'Freie Wahl' oder 'Willkür des Zevs'. Hölderlins
- Weg vom Schönen zum Tragischen. In: Hölderlin-Jahrbuch, 19/20. Band 1975/77. S. 212-243.
- Szondi, Peter: Hölderlin-Studien. Frankfurt am Main 1967.
- Thurmair, Gregor: Einfalt und einfaches Leben. Der Motiv\_^bereich des Idyllischen im Werk Friedrich Hölderlins. München 1980.
- Wiese, Benno von: Die deutsche Tragödie von Lessing bis Hebbel. Band 2, Hamburg 1948.
- Wöhrmann, Rüdiger: Hölderlins Wille zur Tragödie. München 1967.