



**Internationale Zeitschrift für Kulturkomparatistik**

Band 5 (2022): *Literatur, Philosophie, Ästhetik*

Herausgegeben von Wolfgang G. Müller und Rainer Thiel

Pieper, Vincenz: ‚Menschlich sprechen‘. Hölderlins politische Philosophie. In: IZfK 5 (2022). 275-314.

DOI: 10.25353/ubtr-izfk-c252-f9be

**Vincenz Pieper (Osnabrück)**

## **‚Menschlich sprechen‘. Hölderlins politische Philosophie**

*‘Speaking in a human way’. The political philosophy of Friedrich Hölderlin*

With Hölderlin’s conversion to philosophy, he began to take an interest in the problem of how to address philosophers and non-philosophers in one and the same literary work. He developed a doctrine that would enable him to transform the desire for eternal things in accordance with his political and educational ambitions. His understanding of exoteric teaching guided his reading of Plato, Kant, Hemsterhuis, and Fichte. It shaped both his correspondence and the composition of his novel, “Hyperion”.

*Keywords: Friedrich Hölderlin, Johann Gottlieb Fichte, political philosophy, exoteric writing*

Lasset uns menschlich reden von göttlichen Dingen

Klopstock: Messias, 17. Gesang

### *Einleitung*

Wenn man sich mit Hölderlins Werken befasst, ist es von großer Bedeutung, die Beziehung zwischen seiner Praxis des Schreibens und seiner Konzeption des philosophischen Lebens zu bestimmen. Die Interpretation der metaphysischen Terminologie, von der er Gebrauch macht, bleibt ohne eine Analyse seiner didaktischen Politik oberflächlich. Es stellt sich die Frage, in welchem Sinn er bemüht war, sich des Namens ‚Philosoph‘ würdig zu erweisen, und welche Erwägungen seinem Verhalten gegenüber Philosophen und Nichtphilosophen zugrunde lagen.



Creative Commons Attribution 4.0 International License

Dieter Henrich sieht die intellektuelle Entwicklung und das Schreiben Hölderlins von dem Ehrgeiz bestimmt, in der Auseinandersetzung mit Fichte eine selbständige „Fundamentalphilosophie“<sup>1</sup> auszuarbeiten, einen eigenen „Systementwurf“<sup>2</sup>. Hölderlins „Selbstverständigung des bewußten Lebens“<sup>3</sup> führe zu der Evidenz, dass dem menschlichen Bewusstsein etwas Unbedingtes vorausgehen muss, das aller Beschränktheit und Relationalität enthoben ist. Henrich versteht diesen „Grund des Bewusstseins“ nicht als personalen Gott, unterstellt jedoch, dass der Philosoph, indem er sich seiner „Genesis“<sup>4</sup> aus dem ‚Sein‘ vergewissert, dem Verdacht der Bedeutungslosigkeit im Universum entgegenwirken kann. Folgt man Henrichs Deutung, wird das Gefühl der Innigkeit in Hölderlins Philosophie auf eine Weise wiederhergestellt, die der Besinnung auf die Vorsehung nicht unähnlich ist. Im Rückgang auf das Sein schlechthin gewinnt der vom „Nihilismus“<sup>5</sup> bedrohte Mensch die Gewissheit einer „Ordnung, die alles Wirkliche in sich einbegreift und die zugleich für das Selbstsein Ziel seiner Vollendung ist“<sup>6</sup>.

Für Henrich ist der Nihilismus viel mehr als nur ein Feindbild, das Friedrich Heinrich Jacobi in seinem Sendbrief „Jacobi an Fichte“ in provozierender Absicht benutzte. Es ist der Titel für eine fortdauernde Gefährdung, der ein Philosoph mit seiner Theoriebildung entgegentreten muss.<sup>7</sup> In seinen Hölderlin-Studien behauptet Henrich, dass die philosophische Arbeit des Dichters ganz auf die Beantwortung der nihilistischen Herausforderung ausgerichtet ist: Um dem Verdacht der Grund- und Bewandtnislosigkeit des Menschenlebens etwas entgegenhalten zu können, das „immun gegen jede Skepsis“ ist, setze sich Hölderlin – im Anschluss an Jacobi – „über die wohl wesentlichste der von Kant gezogenen ‚Grenzlinien‘ hinweg“<sup>8</sup>. Er wähle die Methode des „Überstiegs“, bewege sich also vom Endlichen und Bedingten „zu dem durch Schlüsse unerreichbaren Unbedingten“<sup>9</sup> fort. Der vom Endlichen ausgehende Überstieg zum Sein vollziehe sich in der Gewissheit, dass das Sein kein „bloßer Gedanke“<sup>10</sup> ist. Im Denken

<sup>1</sup> Henrich (1992: 106).

<sup>2</sup> Henrich (1971b: 61). Vgl. Henrich (1992: 142).

<sup>3</sup> Henrich (1992: 626).

<sup>4</sup> Ders., 638-643.

<sup>5</sup> Ders., 674.

<sup>6</sup> Henrich (2016a: 247).

<sup>7</sup> Vgl. Henrich (2006: 246, 2016a: 185-190, 2016b).

<sup>8</sup> Henrich (1992: 111).

<sup>9</sup> Ders., 142f., vgl. 100, 108, 109, 360, 361, 362, 388. Der Ausdruck ist wohl von Martin Heidegger übernommen: „Transzendenz bedeutet Überstieg. Transzendent (transzendierend) ist das, was den Überstieg vollzieht, im Übersteigen verweilt.“ (1929, S. 80-81).

<sup>10</sup> Vgl. Henrich (1992: 51, 52, 55, 87, 104, 109).

des Seins manifestiere sich etwas, das „jenseits der Aktivität“<sup>11</sup> des Denkenden liege. Die „Preisgabe von Jacobis persönlichem Gott“<sup>12</sup> wird klar ausgesprochen. Henrich besteht jedoch darauf, Hölderlin eine metaphysische Annahme zuzuschreiben, von der er selbst überzeugt ist: Das Unbedingte könne „dem Personalen nicht inkommensurabel“ sein, da man sonst die „Wirklichkeit des Personalen überhaupt“<sup>13</sup> bestreiten müsse. Der Grund des Bewusstseins könne, wenn er einen wirklichen Halt bieten soll, „nichts für die Entfaltung dieses Bewusstseins völlig Gleichgültiges“<sup>14</sup> sein.

An dieser Stelle ist es angebracht, eine unausgesprochene Voraussetzung in Henrichs eigenem Philosophieverständnis, das er mit dem Hölderlins nicht selten in eins setzt, kurz zu erläutern. Henrich beruft sich auf Platons „Besorgnis der Seele um sich selbst“<sup>15</sup>, möchte allerdings hinsichtlich der Seelen keine unüberwindbare Ungleichheit zwischen (potentiellen) Philosophen und Nichtphilosophen anerkennen. Dementsprechend unterscheidet sich seine Auffassung von der Mitteilungsfähigkeit der Philosophie tiefgreifend von der Platons.<sup>16</sup> Henrich legt Wert darauf, seine Schriften einer „direkten Rede“<sup>17</sup> anzunähern, in der das „scheinbar für die Sprache Verschlossene doch zur Sprache gebracht“<sup>18</sup> wird. Das Problem der schriftlichen Präsentation liegt für ihn darin, dass sie die Bewegtheit des bewussten Lebens nicht prägnant zu vergegenwärtigen vermag.<sup>19</sup> Von Platons Schriftkritik ist diese Überlegung denkbar weit entfernt. Weder rechnet Henrich damit, Empörung oder Verunsicherung hervorzurufen, noch muss er befürchten, den Untugenden einen Vorwand zu liefern, wenn er sich von seinem Verlangen leiten lässt, die Menschen über „ihren Ort in einem Gründenden und alles Übergreifenden“<sup>20</sup> aufzuklären. Da seine Philosophie der Stabilisierung und Tröstung dient, sieht er keinen Sinn darin, sie zurückzuhalten oder zu verschleiern.<sup>21</sup>

Henrich nimmt an, dass Hölderlin, wie er selbst, die spekulativen Gedankengänge, die zunächst der Selbstvergewisserung dienen, offen darlegen will, um

---

<sup>11</sup> Henrich (2016: 469).

<sup>12</sup> Henrich (1991: 157).

<sup>13</sup> Henrich (2006c: 188).

<sup>14</sup> Henrich (2016: 247).

<sup>15</sup> Henrich (2006a: 145).

<sup>16</sup> Vgl. Szlezak (2006).

<sup>17</sup> Henrich (2006a: 145).

<sup>18</sup> Ders., 148.

<sup>19</sup> Vgl. Henrich (2007: 377).

<sup>20</sup> Henrich (2006a: 145)

<sup>21</sup> Interessant ist in dieser Hinsicht Henrichs Urteil über die „Stummheit“ von Leo Strauss (2002: 427).

das Publikum an der eigenen Orientierung teilhaben zu lassen. Hölderlins Philosophie wird interpretiert als ein Therapieangebot für Menschen, die das „das objektivierende Denken mit seiner Doktrin der Materialität des gesamten Universums“<sup>22</sup> als Bedrohung empfinden und nach einer „Bergung“<sup>23</sup> ihres Selbstbewusstseins verlangen. Hölderlin wende sich mit seinen Schriften gleichermaßen an (potentielle) Philosophen und Nichtphilosophen, sein Leser sei „der um sich selbst besorgte Mensch“<sup>24</sup>, der nach dem „Grund seiner Herkunft“<sup>25</sup> fragt. Ihm wird unzweideutig versichert, dass er sich „im Universum beheimatet [...] wissen“<sup>26</sup> darf.

Wenn Henrich im Rahmen seiner Konstellationsforschung untersucht, wie sich in den Monaten, die Hölderlin in Jena verbrachte, seine philosophische Konzeption ausbildete, und wenn er in den daran anschließenden entwicklungsgeschichtlichen Studien den Denkweg nachzeichnet, den Hölderlin in Tübingen und Waltershausen zurückgelegt hatte, bevor seine Überlegungen in der Jenaer Konstellation festere Gestalt annahmen, entwirft er ein reiches Bild der Diskussionszusammenhänge. Henrich unterschätzt jedoch, wie sich zeigen lässt, die Bedeutung, die Hölderlin der didaktischen Politik beimaß, und folgt in seinen Analysen weitgehend der Annahme Gadammers, dass „die bewußte Verstellung, die Tarnung und das Versteck der eigenen Meinung“<sup>27</sup> seltene Extremfälle waren. Dieser hermeneutische Grundsatz muss für die Hölderlin-Forschung revidiert werden. Wenn man Hölderlins Praxis des behutsamen Schreibens und das ihr zugrundeliegende philosophische Selbstverständnis nicht in Betracht zieht, läuft man Gefahr, die Werke, mit denen er sich an das Publikum wandte, als unverstellte Mitteilung seiner Einsichten zu missdeuten. Hölderlins Konzeption des philosophischen Lebens genauer zu fassen und die Erwägungen zu rekonstruieren, die seiner exoterischen Lehre zugrunde lagen, ist das Ziel der folgenden Darlegungen.

### *Die Entfaltung des philosophischen Feuers Hölderlins philosophische Anfänge*

Im Laufe des Jahres 1790 muss Hölderlin klar geworden sein, dass sich eine Wandlung in ihm vollzog, die seinen Blick auf sich selbst und seine Umgebung grundlegend veränderte. Im August schreibt er, nicht ohne einen gewissen Stolz,

<sup>22</sup> Henrich (2006b: 239).

<sup>23</sup> Ders., 238.

<sup>24</sup> Ders., 240.

<sup>25</sup> Henrich (2006b: 241).

<sup>26</sup> Ders., 238.

<sup>27</sup> Gadamer (1961: 273).

dass ihm das anhaltende Studium der Philosophie zum „Bedürfnis“ (II, 459)<sup>28</sup> geworden sei. Da er den damit einhergehenden Mitteilungsdrang nur unzureichend kontrollieren konnte, schickte er seiner Mutter im Februar 1791 nicht nur die Predigt, die er am vorigen Sonntag gehalten hatte, sondern erläuterte ihr bei dieser Gelegenheit auch den Gang seiner „Erkenntnisse von der Gottheit“ (II, 469). Der Brief zeigt die Schwierigkeiten an, in die ein Tübinger Stiftler geraten konnte, wenn der Geist der Prüfung in ihm erwachte. Noch ganz unter dem Einfluss der Kant-Lektüre stehend ließ er seine Mutter wissen, dass die spekulativen Beweise für das Dasein Gottes, wenn man sie einer scharfen Analyse unterziehe, „umgestoßen werden“ können (II, 468). Er gesteht dabei offen, dass er sich für das „Interesse“, mit dem er sich diesen Untersuchungen gewidmet habe, nicht „schäme“ (II 468).

Bei seiner Beschäftigung mit „Schriften über und von *Spinoza*“ (II, 468) sei ihm klar geworden, dass ein Philosoph, der „genau prüft“ und „alles erklären will“, unvermeidlich zu der Position dieses berühmten „Gottesläugner[s]“ komme, den er der Mutter als „großen“ und „edlen“ Mann „aus dem vorigen Jahrhundert“ (II, 468) vorstellt. Was nach der rücksichtslosen Prüfung übrig bleibe, sei der reine Glaube des Herzens, in dem sich das „Verlangen nach Ewigem, nach Gott“ (II 468) unwidersprechlich geltend mache – und doch sei gerade die Erfüllbarkeit dieses Wunsches das, woran ihn die Erkenntnisleidenschaft „am meisten“ (II 469) zweifeln lasse. In dieser Lage helfe, wie Hölderlin in einer abrupten Wendung darlegt, nur Christus:

Er zeigt durch *Wunder*, daß er das ist, was er von sich sagt, daß er Gott ist. Er lehrt uns Dasein der Gottheit und Liebe und Weisheit und Allmacht der Gottheit so deutlich. Und er muß wissen, dass ein Gott, und was Gott ist, denn er ist aufs innigste verbunden mit der Gottheit. Ist Gott selbst. (II 469)

Nähme man diese Worte in ihrem üblichen Sinn, müsste man Hölderlin für einen offenbarungsgläubigen Philosophen halten, der sich bei Antworten beruhigte, die durch Wunderbeweise beglaubigt waren. Das wäre allerdings, wenn man die Maximen bedenkt, zu denen er sich wenige Sätze zuvor bekannt hatte, eine Inkonsequenz. Henrich nimmt daher an, dass die tatsächliche Position nicht eindeutig ausformuliert wird. Ich teile diese Einschätzung, kann jedoch die Behauptung nicht nachvollziehen, dass Hölderlin die Zweifel „in Jacobis Manier“<sup>29</sup>, also mit Bezug auf eine unmittelbare Gewissheit von einem personalen Gott, aufzulösen versucht. Der Wunderbeweis spielt bei Jacobi keine

<sup>28</sup> Die Schriften Hölderlins werden nach der Münchner Ausgabe mit römischer Bandnummer und Seitenzahl zitiert.

<sup>29</sup> Henrich (1991: 154). Vgl. Müller (1944: 636), Henrich (1992: 164).

tragende Rolle. Und auch für die These, dass Hölderlin eine an Jacobi orientierte „Trennung von Theorie und Wahrheit“<sup>30</sup> vornimmt, gibt es im Brief an die Mutter keine Indizien. Der merkwürdige Übergang von der radikalen Prüfung, die einen Zweifel an den Dingen einschließt, nach denen das Herz am stärksten verlangt, zur Unterwerfung der Vernunft unter die Offenbarung, legt im Gegenteil den Schluss nahe, dass ihn Jacobis Antwort nicht zufriedenstellte. Der Umstand, dass Hölderlins Eintrag in Hegels Stammbuch vom 12. Februar 1791 mit der Formel ‚Hen kai pan‘ versehen wurde (II, 564), spricht eher dafür, dass er sich zu den „Vertrauten Lessings“<sup>31</sup> zählte, für die der Begriff eines personalen extramundanen Gottes nicht mehr annehmbar war. Wenn dem so wäre, könnte man Hölderlins Verhalten so deuten, dass er sich Spinozas philosophische Christologie, die er im „Tractatus theologico-politicus“ und in den brieflichen Mitteilungen kennenlernen konnte, zum Vorbild nahm. Interpretiert man Hölderlins Äußerungen in diese Richtung, müsste man annehmen, dass er mit seiner Konversion zur Philosophie eine Technik des Schreibens ausbildete, die es ihm erlaubte, auf das „Verlangen nach Ewigem, nach Gott“ eine politische Antwort zu geben.<sup>32</sup>

Die Frage des behutsamen Sprechens wird in späteren Briefen Hölderlins ausdrücklich thematisiert. Im August 1794 versucht er, den Bruder zu motivieren, ein philosophisches Leben zu führen, das in „rastloser Tätigkeit“ und einem „unablässigen Bestreben“, seine „Begriffe zu berichtigen und zu erweitern“, bestehen sollte. Er ermahnt ihn, es sich zur „unerschütterlichen Maxime“ zu machen, „in Beurteilung aller möglichen Behauptungen und Handlungen [...] schlechterdings keine Autorität anzuerkennen, sondern selbst zu prüfen“ (II 544-545). Hölderlins elitäres Philosophieverständnis zeigt sich dort in aller Deutlichkeit, wo er die Wenigen, die „große Forderungen“ an sich stellen, von der Menge der „verkrüppelten, kleingeisterischen, rohen, anmaßlichen, unwissenden, trägen Jünglinge“ (II 545) abgrenzt, die unfähig seien, die Bildung des Menschengeschlechts zu befördern. In dem Wissen, zu einer Minderheit zu gehören, müssen sich die begabten jungen Männer gegenseitig „ermuntern und unterstützen“ (II 545). Eben darauf zielt der Brief: Hölderlin bestärkt den Bruder darin, die Rechtmäßigkeit und Vernünftigkeit des Bestehenden radikal in Frage zu stellen. Allerdings möchte er ihn davor schützen, die errungene Freiheit des Denkens durch unüberlegte Äußerungen aufs Spiel zu setzen:

Es ist jezt noth, daß man sich sagt: sei klug, sprich nichts, so war es auch ist, wenn du sicher bist, es wird kein Zweck dadurch erreicht. Opfre nie dein Gewissen der

<sup>30</sup> Henrich (1991: 154).

<sup>31</sup> Hoffmeister (1969: 21).

<sup>32</sup> Zur Technik des sorgfältigen Schreibens: Zurbuchen (1998), Rivers (2000: 31-50), Meier (2001), Schröder (2015).

Klugheit auf. Aber sei klug. Es ist ein goldner Spruch: Werft Eure Perlen nicht vor die Schweine. Und was du thust, thue es nie in der Hize! Überdenke kalt! und füre mit Feuer aus! (II, 545)

Die Verpflichtung zum rückhaltlosen Fragen und die Ermahnung zur Behutsamkeit haben in dem von Henrich entworfenen Bild des Dichters, der die Perlen freigebig vor den Lesern ausbreitet, kaum einen Platz. Sein Hölderlin zeigt dem Publikum, das „Halt in letzten Gedanken“<sup>33</sup> sucht, einen Weg, wie es Einigkeit mit sich finden kann. Er belehrt in einer Sprache der „Innigkeit“<sup>34</sup> jeden, der es hören will, über das „allversöhnende Seyn“<sup>35</sup>. Diese Deutung ist, wenn man sie auf die rhetorische Ebene der Dichtung bezieht, plausibel, doch die Sprache der „Innigkeit“ bietet nicht das, was Henrich darin zu finden glaubt. Sie ist das Ergebnis kühler Überlegungen, die Hölderlin dazu führen, an die Stelle des Christentums, das er in der Predigt und im Brief an die Mutter philosophisch rekonstruiert, eine antikisierende, an Anacharsis Cloots erinnernde Kosmologie und Eschatologie zu setzen.<sup>36</sup> Die Herkunft und die politische Funktion dieser Vorstellungszusammenhänge möchte ich mit Blick auf die Platon-Rezeption näher beleuchten, die in der Forschung oft als Beleg dafür angeführt wird, dass Hölderlins Denken über die Beschränkungen der Kantischen Philosophie hinausging.

### *Die exoterische Hülle der Philosophie: Hölderlins Platon-Rezeption*

Henrich stellt es so dar, als habe sich Hölderlin mit dem „Phaidros“, dem „Symposion“ und dem „Timaios“ beschäftigt, weil er eine „Philosophie der Freiheit und eine „Vereinigungsphilosophie“<sup>37</sup> zu entwickeln versuchte, die ihn zu einer enthusiastischen „Erweiterung von Kants Konzeption einer intellektuellen Welt“<sup>38</sup> führen sollte. Die Lehrart Platons findet bei Henrich kaum Beachtung,

<sup>33</sup> Henrich (2005: 324).

<sup>34</sup> Henrich (1986: 190).

<sup>35</sup> Henrich (2016: 277).

<sup>36</sup> Cloots (1792: 164) warb dafür, den « Théos créateur » durch den « Cosmos incréé » zu ersetzen, den man sich als liebenswerte Natur vorzustellen habe, die so ewig und unzerstörbar wie das sei, was sie umschließe. Zur Rezeption von Cloots im Tübinger Stift vgl. Jamme/Völkel (2003: I, 75-76). Bei der Konzeption des *Hyperion* hat Cloots wohl auch in seinen Irrtümern als Vorbild gedient.

<sup>37</sup> Henrich (1992: 152-153).

<sup>38</sup> Ders., 154.

obwohl Hölderlin und seine Zeitgenossen sich besonders für diesen Aspekt interessierten.<sup>39</sup> Johann Friedrich Kleuker etwa erklärte im Vorbericht zum ersten Band seiner Übersetzung der platonischen Dialoge, dass man aus ihnen die „Maximen der *geheimern philosophischen Methodik*“ erlernen könne: Die philosophischen „Wendungen“ seien „dem feinem Nachdenken [...] lehrreicher und wichtiger, als eine Sammlung guter Sentenzen oder theoretischer Sätze“<sup>40</sup>. Dass Platons Vorgehensweise der theologisch-politischen Problemlage angepasst war, konnte Hölderlin von dem Philosophen Johann August Eberhard lernen, dessen „Neue Apologie des Sokrates“ er besaß.<sup>41</sup> Im zweiten Band behauptete Eberhard, dass Platon das Schicksal des Sokrates „mehr Behutsamkeit gelehrt“ und ihn zu einer „Veränderung der Lehrart über die Moral und Religion“<sup>42</sup> bewogen habe. In der Auseinandersetzung mit der „öffentliche[n] Religionsmythologie“ habe Platon die Strategie entwickelt, die hergebrachten Götter- und Heldengeschichten philosophisch zu deuten und ihnen „einen würdigern mystischen Sinn“<sup>43</sup> zu geben. Auf der anderen Seite habe er versucht, die Mythen umzugestalten oder sogar „ganz neue Fabeln zu dichten, unter deren Schleyer man mit Sicherheit edle und große Lehren in die Gesellschaft der Menschen einführen konnte.“<sup>44</sup>

Platons Lehre als Mittel der politischen Erziehung zu deuten, war ein Hauptanliegen von Viktor Leberecht Plessings „Osiris und Sokrates“: Platon habe es für nötig gehalten, „seine Weisheit oft in Dunkel zu hüllen“, weil er „die eingeführte exoterische Landesreligion“<sup>45</sup> durch neue Religionsbegriffe ersetzen wollte und also ein hohes Risiko einging. Er durfte und wollte seine Gedanken nicht ohne Schleier äußern, da er Beispiele unvorsichtiger Philosophen vor Augen hatte, die ihre Freimütigkeit schwer büßen mussten.<sup>46</sup> So wählte er die Methode, „alte Meinungen niederzureißen, die seinigen aber nur durchschimmern zu lassen“<sup>47</sup>. Neben Plessing lenkte auch Wilhelm Gottlieb Tennemann in seinem „System der Platonischen Philosophie“ die Aufmerksamkeit darauf, dass Platon durch seine Untersuchungen in ein Spannungsverhältnis zu Meinungen

<sup>39</sup> Das Interesse an der Mitteilungsform ist in Schellings frühem Kommentar zum „Timaios“ eindrücklich dokumentiert: Platon rede „gerade in dem Tone, den noch jezt der unterdrückte Freund der Wahrheit annehmen muß. [...] Wie sich doch die Sprache der Wahrheit in allen Zeiten so gleich ist!“ (1994: 25). Das behutsame Sprechen werde auch in der Gegenwart dadurch erzwungen, dass die „politische Übermacht [...] eine gewisse Meinung nun einmal privilegiert hat“ (26).

<sup>40</sup> Kleuker (1778: IX).

<sup>41</sup> Hölderlin (1974: 390).

<sup>42</sup> Eberhard (1787: II, 184).

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> Ders., 184-185.

<sup>45</sup> Plessing (1783: 163).

<sup>46</sup> Vgl. ders., 164-165.

<sup>47</sup> Ders., 166.

kam, die durch „den Schutz der Priester und des Staates ein [...] ehrwürdiges Ansehen erhalten hatten“<sup>48</sup>. Wenn er seine Naturlehre frei geäußert hätte, hätte das Volk ihn nach Tennemanns Einschätzung für einen „Atheisten“ gehalten, und wenn er so unvorsichtig gewesen wäre, die „Gesetze und Einrichtungen des Staates“ direkt in Frage zu stellen, so wäre ihm das als ein „Majestätsverbrechen“<sup>49</sup> ausgelegt worden.

In den Platon unbestritten zugerechneten Briefen fand Tennemann eine explizite Begründung der philosophischen Esoterik.<sup>50</sup> Für besonders ergiebig hielt er den „Siebten Brief“, den er als ein „Bekenntniß“<sup>51</sup> Platons las. Die Gefahr, sich Verfolgungen auszusetzen, wurde hier als eine Folge des politischen Problems aufgefasst, vor das sich Philosophen gestellt sahen: Die Menschen, die sie für sich zu gewinnen suchten, hielten hartnäckig an ihren Überzeugungen fest und hatten für strenge Untersuchungen keinen Sinn. Man musste sich selbst dann, wenn keine Widerstände zu befürchten waren, zurückhaltend äußern, da zu erwarten war, dass die schönsten Einsichten der höheren Philosophie sonst dem groben Missverständnis und der Herabwürdigung preisgegeben wären:

Plato war auf gewisse Wahrheiten gekommen, für welche er so viel Achtung hatte, daß er sie dem ganzen Publikum nicht bekannt machen wollte. Denn er glaubte, daß nur wenige Männer im Stande wären den Sinn derselben zu fassen, und ihre Gründe einzusehen; die übrigen würden sie nur verspotten und verlachen, einige würden sie nur halb verstehen, und nur dazu brauchen, um ihren Stolz und Eigendünkel zu befriedigen; vielleicht könnten sie auch bei dem großen Haufen gar schädlich werden.<sup>52</sup>

Tennemann paraphrasiert hier die allgemeinen Reflexionen zur Philosophie, die in den „Siebten Brief“ eingeflochten sind. Ich erläutere kurz den Zusammenhang: Bei Platons drittem Aufenthalt am syrakusischen Hof stellt er Dionysios, der eine genauere Kenntnis philosophischer Prinzipien zu besitzen vorgibt, auf die Probe, um zu klären, ob „wirklich die Philosophie seine Seele ergriffen habe,

---

<sup>48</sup> Tennemann (1792: 128).

<sup>49</sup> Ders., 138.

<sup>50</sup> Plessing bezieht sich ebenfalls auf die Briefe, um Platons bewusste Beschränkung der philosophischen Mitteilung zu erläutern. In „Memnonium oder Versuche zur Enthüllung der Geheimnisse des Alterthums“ verweist er auf den „Zweiten Brief“, um zu zeigen, dass Platon sich bewusst dagegen entschied, seine philosophischen Einsichten „frey und öffentlich“ vorzutragen: „Rücksichten und Besorgnisse dieser Art veranlaßten den Plato, an den Dionysius zu schreiben, daß er mit Vorsatz und recht absichtlich seine Gedanken über die erste Natur verhüllt: er müsse räthselhaft darüber reden, damit wenn die Siegel seines Briefes etwa etwas erlitten, und derselbe alsdann gelesen würde, man ihn nicht verstehen möchte.“ (1787: 525-526). Das Motiv, Sanktionen zu vermeiden, schreibt Plessing auch Xenophanes, Parmenides, Empedokles und Heraklit zu. Sie hüllten ihre Annahmen über die „ersten Ursachen und Principien der Welt-Entstehung“ (526) in schützende Dunkelheit.

<sup>51</sup> Tennemann (1792: 129).

<sup>52</sup> Tennemann (1792: 129).

wie eine Flamme“<sup>53</sup> oder ob „nur einige philosophische Ideen die Oberfläche gefärbt haben, wie die Sonne die Körper bräunt, die ihr ausgesetzt sind“<sup>54</sup>. Versucht Dionysios den Schwierigkeiten auszuweichen oder ist er bereit, sein Leben dem unablässigen Streben nach Einsicht zu widmen? An diesem Punkt des Briefs wird ein Exkurs eingeschoben, der zeigt, dass man das Feuer der Philosophie nur in einer kleinen Zahl von Schülern entfachen kann. Aufgrund der von Platon angenommenen unüberbrückbaren Ungleichheit der Seelen soll der Philosoph seine besten Einsichten zurückhalten und sie allenfalls andeutungsweise zu verstehen geben:

Auch habe ich nie etwas darüber geschrieben, noch werde ichs. *Denn von andern Dingen kann man wohl reden, von diesen aber nicht. Sondern wenn man mit und in diesen Gedanken viel gelebt hat; dann erst zündet sich von sich selbst in der Seele, wie von einem springenden Funken des Feuers ein Licht an, das dann zährt aus sich selber.* [...] Wenn ich glaubte, daß man solche Dinge in ihrer ganzen Fülle und Würde dem Volk vorsagen, oder sie ihm zu lesen geben könnte; zu was würde ich mein Leben besser anwenden können, als über Dinge zu schreiben, die dem Menschen so wichtig sind, und ihren Augen zu enthüllen das Heiligthum der Natur. Jeder Versuch dieser Art ist aber schon gefährlich, und nur mit den Wenigen darf man ihn wagen, welche mehr nicht als einen Fingerzeig brauchen, um selbst zu finden. Bey den anderen würde man entweder diese hohen Wahrheiten einer plumpen Verachtung aussetzen, oder man würde ihre Seelen zu leeren Hoffnungen spannen, und zu einem Wahn der Kenntnis großer Geheimnisse.<sup>55</sup>

Hölderlin war diese Stelle wohl auch deswegen präsent, weil sie Jacobi in einer der Beilagen zu den Spinoza-Briefen zitierte – und zwar mit einem Zusatz, der nicht als solcher ausgewiesen wurde.<sup>56</sup> Jacobi ließ Platon sagen, dass das, was zum Verständnis *göttlicher Dinge* beitrage, nicht mit Worten ausgedrückt werden könne wie die übrigen Kenntnisse. Durch die Ergänzung, die Jacobi ungekennzeichnet in Ficinos Übersetzung einfügte, versuchte er, Platons Position dem eigenen Verständnis von der Mitteilbarkeit des vernommenen Übersinnlichen anzunähern.

Die Beilage zu den Spinoza-Briefen, in der Hölderlin das abgewandelte Zitat aus dem „Siebten Brief“ fand, interessierte ihn noch aus einem anderen Grund. Jacobi konfrontierte dort nämlich die Lehren, die Frans Hemsterhuis in seinem „Aristäus“ formuliert hatte, mit der Position Spinozas. Hölderlin war von Hemsterhuis so beeindruckt, dass er ihn sich philosophisch und stilistisch zum Vorbild nahm, besonders offensichtlich in dem Fragment „Hermokrates an Cephalus“,

<sup>53</sup> Schlosser (1793: 80), vgl. Ficino (1787: 127).

<sup>54</sup> Schlosser (1793: 82), vgl. Ficino (1787: 128).

<sup>55</sup> Schlosser (1793: 83-84), vgl. Ficino (1787: 129-130).

<sup>56</sup> «Quod ad res divinas intelligendas facit, nullo pacto verbis exprimi potest, quemadmodum ceterae disciplinae: sed ex diuturna circa id ipsum consuetudine, vitaeque ad ipsum conjunctione, subito tandem quasi ab igne micante lumen refulgens in anima se ipsum jam alit.» (1789: 153-154).

aber auch im „Hyperion“.<sup>57</sup> Georg Forster bezeichnete Hemsterhuis als „Plato [...] unseres Jahrhunderts“<sup>58</sup> und wies auf seine überragenden philosophisch-dichterischen Fähigkeiten hin. Lessings Urteil, von Jacobi überliefert, schärfte Hölderlins Blick für die reizvolle exoterisch-esoterische Präsentationsweise des „Aristäus“.<sup>59</sup> Wir wissen, dass Hölderlin die Werke von Hemsterhuis in Blanckenburgs Übersetzung<sup>60</sup> besaß und sie seinem Bruder zu lesen empfahl.<sup>61</sup> Hemsterhuis ergreift, wenn man die politische Dimension seiner Schriften beachtet, für eine Erneuerung im Geist der Griechen Partei. Im „Brief über die Bildhauerey“ lobt er den „Enthusiasmus“ der Athener, der sie zur „Vergötterung ihres Gleichen“<sup>62</sup> getrieben habe, und führt den Niedergang der Kunst auf den „von aller Sinnlichkeit [...] freyen Begriff“ des höchsten Wesens und auf den „Geist der christlichen Demuth“<sup>63</sup> zurück. Der äußerst geschickt komponierte „Brief über das Verlangen“ enthält einen Exkurs, in dem plausibilisiert wird, dass die Gesetzgebung der Griechen, die den menschlichen Begierden einen größeren Spielraum lässt, Bürgertugend und erhöhte Sensibilität hervorbringt, während die politische Theologie des Christentums eine Korruption der Frömmigkeit und Moral bewirkt.<sup>64</sup>

---

<sup>57</sup> Schwab (1846: 280) erwähnt eine „Vorliebe“ für Hemsterhuis. Einige Bezüge im „Hyperion“ benennt Drees (1995).

<sup>58</sup> Forster (1791: 397).

<sup>59</sup> „Von eben diesem Aristée fand ich Leßingen bey meiner Zurückkunft ganz bezaubert [...]. Es wäre der offenbare Spinozismus, sagte Leßing, und in einer so schönen exoterischen Hülle, daß selbst diese Hülle zur Entwicklung der innerlichen Lehre wieder beitrüge.“ (1789: 55). In welchem Sinn Hemsterhuis Spinozist war, muss hier nicht geklärt werden. Vgl. dazu Vernière (1954: 668-672).

<sup>60</sup> Vgl. zu dieser Übersetzung: Hemsterhuis (2015: 54-61).

<sup>61</sup> Nachdem der Bruder sein Gefallen über den ersten Teil der Schriften zu erkennen gegeben hatte, kündigte Hölderlin ihm die Zusendung des zweiten an und legte ihm nahe, in diesem Kontext auch Machiavelli, den „Lehrer der Despoten“, zu lesen, der das Problem zu lösen versucht habe, „wie ein Volk am leichtesten zu unterjochen sei“ (II, 502). Um den Zusammenhang mit Hemsterhuis zu verstehen, muss man bedenken, dass der von Hölderlin bewunderte Rousseau Machiavelli als heimlichen Republikaner interpretiert hatte, der aufgrund der politischen Situation gezwungen war, seine Freiheitsliebe zu tarnen. Unter dem Vorwand, die Könige zu belehren, habe er das Volk aufgeklärt. Rousseau schrieb ausdrücklich: « Le Prince de Machiavel est le livre des républicaines » (1782: 125). Die Bemerkung über die „fürchterlichen Grundsätze“ ist also ironisch zu lesen, zumal gesagt wird, dass sie den Bruder „nicht verderben“ würden (II, 502).

<sup>62</sup> Hemsterhuis (1782a: 35).

<sup>63</sup> Ders., 43.

<sup>64</sup> Ders., 92-100.

Hölderlins Hinwendung zu Platon und Hemsterhuis bedeutete eine Besinnung auf die Zusammengehörigkeit von Poesie und Philosophie. Wenn im Athenerbrief ein „paradoxe“ Hyperion die Philosophie aus der „Dichtung eines unendlichen göttlichen Seyns“ (I, 685) herleitet und damit beinahe das Geheimnis des Romans ausplaudert, so ist diese Auffassung von Hemsterhuis geprägt. Im „Sophylus“ vertritt er eine Philosophie, die in einem gewissen Sinn empiristisch ist, sich allerdings von einem eliminativen Materialismus absetzt, der alles „vernichtet“, was über das Gebiet der Erfahrung hinausgeht und jegliche „Dichtereyen [...] in der Philosophie“ unterschiedslos als „Mährchen“<sup>65</sup> abqualifiziert. Dagegen setzt Hemsterhuis die „Philosophie des Sokrates“<sup>66</sup>, die „unbekannte Länder von einem unermeßlichen Umfang“ hervorzubringen imstande ist, wodurch sie die Natur und den Menschen „reicher“<sup>67</sup> macht.

Die Einsicht, „daß die Materie eine unendliche Menge von Seiten hat, die von denen verschieden sind, von welchen betrachtet, wir sie Materie nennen“<sup>68</sup>, gibt dem Philosophen die Freiheit, eine moralische und intellektuelle Welt zu produzieren, ohne den Prinzipien des erfahrungsorientierten Philosophierens untreu zu werden. Die moralische Welt entsteht durch die Übertragung von Begriffen wie ‚Gesetz‘ und ‚Gesetzgeber‘ auf höhere Mächte; die intellektuelle entwickelt sich etwa aus der Geometrie.<sup>69</sup> Die Erschließung unbekannter Länder ist, wenn man Hemsterhuis’ Andeutungen folgt, eine List des Philosophen, der seine Konstruktionen so geschickt mit der geteilten Erfahrung verknüpft, dass man glaubt, er habe sie aus dem Grunde des Herzens hervorgeholt oder aus einer intellektuellen Anschauung gewonnen.<sup>70</sup> Wer solche philosophisch-rhetorischen Künste beherrscht, kann sich auf den „Genius des Sokrates“<sup>71</sup> berufen, der eine Lehre „predigte“, die er in jedem „gesunden Kopfe“ und „rechtschaffenen Herzen“<sup>72</sup> zu finden vorgab. Hemsterhuis hat den theologisch-politischen Komplex im Blick, wenn er in seiner Verteidigung des konstruktiven Charakters der Philosophie bemerkt, dass Sokrates „uns glaubend machen könnte, dass der Mensch der Gottheit ähnlich ist“<sup>73</sup>.

<sup>65</sup> Hemsterhuis (1782b: 9).

<sup>66</sup> Ders., 16f.

<sup>67</sup> Ders., 6.

<sup>68</sup> Ders., 50.

<sup>69</sup> Hemsterhuis (1789: 315-316, 319-324).

<sup>70</sup> Dabei berücksichtigt er stets die didaktische Politik und sagt etwa von Descartes, dass er sein „sonderbares Lehrgebäude blos um seiner andern Absichten willen zu errichten genöthigt war“ (1789: 323).

<sup>71</sup> Hemsterhuis (1782b: 47f.)

<sup>72</sup> Vgl. Hemsterhuis (1789: 319).

<sup>73</sup> Hemsterhuis (1782b: 16-17).

Hemsterhuis war es gelungen, die Kühnheit seines Denkens in eine „schöne exoterische Hülle“<sup>74</sup> zu fassen, von deren antikisierender Form sich anspruchsvolle Leser wie Lessing und Jacobi bezaubern ließen. Das machte ihn in Hölderlins Augen zu einem attraktiven Muster für die eigene literarische Produktion. „Aristäus“ und „Simon“ wurden als Übersetzungen antiker Handschriften ausgegeben, die auf der Insel Andros „zur Zeit des Zuges der Russen nach dem Archipelagus“<sup>75</sup> entdeckt wurden. Beide Werke waren der Fürstin von Gallitzin unter dem Namen „Diotime“ zugeeignet, in Anspielung auf die „göttliche, außerordentliche Frau“<sup>76</sup>, der Sokrates im „Symposion“ seine Interpretation der Liebe zuschreibt. „Diokles an Diotime über den Atheismus“, eine Beilage zur zweiten Auflage der Spinoza-Briefe, richtete sich direkt an die neue Diotima.<sup>77</sup> Hölderlin konnte sich in mehrfacher Hinsicht in dem Vorhaben bestärkt fühlen, einen Roman im Geiste von Platons Dialogdichtung zu schreiben, der die Entwicklung eines freiheitsliebenden Helden zum Philosophen und Erzieher seines Volkes skizzieren sollte.

### *Entwurf eines griechischen Romans: der Brief an Neuffer*

Die Kenntnis der Präsentationsformen, die auf Platon zurückgeführt und von bedeutenden Schriftstellern wie Rousseau und Hemsterhuis fortgesetzt wurden, wirft ein Licht auf Hölderlins Brief an Neuffer vom Juli 1793. Darin verbindet Hölderlin die Ankündigung des Romans mit einer Beschreibung von Platons Lehrtätigkeit, deren Rhetorik zu erkennen gibt, dass er das im Entstehen begriffene Werk in die Tradition des exoterisch-esoterischen Schreibens stellen wollte:

[I]n den Götterstunden, wo ich aus dem Schoose der beseeligen Natur, oder aus dem Platanenhaine am Ilissus zurückkehrte, wo ich unter Schülern Platons hingelagert, dem Fluge des Herrlichen nachsah, wie er die dunkeln Fernen der Urwelt durchstreift, oder schwindelnd ihm folgte in die Tiefe der Tiefen, in die entlegentesten Enden des Geisterlands, wo die Seele der Welt ihr Leben versendet in die tausend Pulse der Natur, wohin die ausgeströmten Kräfte zurückkehren nach ihrem unermeßlichen Kreislauf, oder wenn ich trunken vom Sokratischen Becher, und sokratischer geselliger Freundschaft am Gastmahle den begeisterten Jünglingen lausche, wie sie der heiligen Liebe huldigen mit süßer feuriger Rede, und der Schäker Aristophanes drunter hineinwizelt, und endlich der Meister, der göttliche Sokrates selbst mit seiner himmlischen Weisheit sie alle lehrt, was Liebe sei – da, Freund meines Herzens, bin ich dann freilich nicht so verzagt, und meine manchmal, ich müßte doch einen

---

<sup>74</sup> Jacobi (1789: 55).

<sup>75</sup> Hemsterhuis (1782b: 85, vgl. 248).

<sup>76</sup> Ders., 87, vgl. 251.

<sup>77</sup> Die Vermutung liegt nahe, dass sich Hölderlin in seinem Gebrauch dieses Namens in den Gedichten und im „Hyperion“ an Hemsterhuis orientierte. Vgl. Schwab (1846, 287), Schmidt/Grätz (1994: 967).

Funken der süßen Flamme, die in solchen Augenblicken mich wärmt, u. erleuchtet, meinem Werkchen, in dem ich wirklich lebe u. webe, meinem Hyperion mitteilen können, und sonst auch noch zur Freude der Menschheit zuweilen etwas an's Licht bringen. (II, 499)

Was hier über das „Geisterland“ gesagt wird, muss mit den Ergebnissen der Kantischen Kritik des spekulativen Vernunftgebrauchs nicht im Widerspruch stehen. Indem Hölderlin die Haltung des begeisterten Dichterphilosophen einnimmt, zeigt er Neuffer, wie er vom ‚Feuer der Philosophie‘ erfüllt ein größeres Publikum erreichen will. Im Bild des Funkens, das aus Platons „Siebten Brief“ entnommen zu sein scheint, deutet sich an, welches Programm dem Schreiben zugrunde liegt. Hölderlin will einerseits dem nichtphilosophischen Publikum angemessenere Begriffe vom Göttlichen und Heiligen nahebringen, und andererseits die ehrgeizigeren Leser zu einer genaueren Lektüre ermuntern und schrittweise an die philosophische Analyse heranführen.<sup>78</sup> Nach der Kostprobe seines neuen Stils fährt Hölderlin vergleichsweise nüchtern fort und berichtet, dass er die Hymnenproduktion aufgegeben und sich dem „Entwürfe eines griechischen Romans“ zugewandt habe, da er „in dem Geschlechte, wo doch die Herzen schöner sind, ein Herz gewinnen“ (II, 499) wolle. Er bittet Neuffer, die Entwürfe, die er ihm über Stäudlin zukommen ließ, auch den „edlen Freundinnen“ (II, 499) vorzulegen.

Die im Brief an Neuffer skizzierte Lehre besteht aus einer Naturauffassung, die auf den „Timaios“ verweist, und einer damit verwobenen Liebesauffassung, die an das „Symposion“ und den „Phaidros“ erinnert. Bei der näheren Ausgestaltung konnte Hölderlin frei verfahren und sich insbesondere von Hemsterhuis anregen lassen, der eine Neubestimmung der Weltseele vorgenommen hatte. Sein „Aristäus“ verwirft die widersprüchliche Vorstellung einer Intelligenz, die auf Teile des Universums von außen wirkt. Da es außerhalb des Universums nichts gibt, das als Ursache in Frage käme, schlägt Hemsterhuis vor, das Prinzip der Weltseele mit der Geneigtheit zu erklären, sich an die Stelle der bewirkenden Natur zu versetzen.<sup>79</sup> Auch Hölderlin scheint die Weltseele als Produkt des Einfühlungsvermögens aufzufassen. Im Brief an Neuffer wird sie als ein Wesen dargestellt, das von der „Tiefe der Tiefen“ her das Leben durch den Organismus des Alls strömen lässt. Die „tausend Pulse der Natur“ sind eine Anspielung

<sup>78</sup> Hölderlin nahm an, dass auch Neuffer in einer exoterisch-esoterischen Schreibart dichtete: „Dein Lied hat mir ser, ser wohl gethan, besonders die letzte Strophe. Nicht wahr, lieber Bruder!, diese letzte Strophe gehört zu denen, wo man den verhüllten Gottheiten der Philosophie den Schleier lüpfte?“ (II, 500)

<sup>79</sup> Hemsterhuis (1782a: 140-142, 170-174). Auch in „Diokles an Diotime über den Atheismus“ wurde der „Trieb“ erwähnt, bei der Erforschung der Ursachen überall „sein Gleichartiges, sein Ich, das Handelnde“ zu suchen (1789: 312-313). Aus Jacobis Spinoza-Briefen erfuhr man zudem, wie Lessing mit der Idee der Weltseele spielte und philosophische Scherze daran anknüpfte (146).



Wenn Hölderlin also im Brief an Neuffer davon spricht, dass Sokrates seinen Zuhörern das Wesen der Liebe erläutert, dann ist an die protreptische Funktion des „Symposion“ zu denken: Während die Liebe von anderen Rednern mit dem Gedanken der Erfüllung und Vereinigung in Beziehung gesetzt wird, behauptet Sokrates, dass sie wesentlich heimatlos ist. Unter Berufung auf Diotima erzählt er die Geschichte, dass die Liebe von Poros (dem Überfluss) und Penia (der Dürftigkeit) gezeugt wurde. Das Wesen des Eros ergibt sich aus dieser Abstammung: Einerseits ist er stets bedürftig und unbehaust, andererseits ist er ein großer „Bezauberer, Giftmischer und Sophist“<sup>85</sup>, der sich mit höchster Kühnheit, Gewandtheit und Klugheit um das Schöne und Gute bemüht. Die Götter müssen keine Anstrengungen unternehmen, weise zu werden, denn sie sind es bereits; auch die törichten Menschen, die sich einbilden, weise zu sein, suchen nicht nach etwas, dessen sie nicht zu bedürfen glauben. Die Liebe hingegen ist von einer Begierde nach dem Schönen geleitet und da die Weisheit unter den Schönheiten den höchsten Rang einnimmt, strebt sie beharrlich nach Weisheit.

*Zerstörung der Ruhekissen: die Neubestimmung der exoterischen Lehre in der nachkantischen Philosophie*

Die Schreibart des „Hyperion“ gewinnt an Deutlichkeit, wenn man den Streit um die exoterische Lehre berücksichtigt, der zur damaligen Zeit geführt wurde. Die Arbeiten Fichtes, Schellings und Hölderlins sind immer auch als eine Auseinandersetzung mit der Präsentationsweise und der rhetorischen Strategie von Kants Philosophie zu verstehen. Hölderlin verknüpfte „Kants Teleologie“ und den „Geist“, in welchem er die Antinomien schlichtete, mit dem „Ideal der Volkserziehung“ (II, 569), von dem die philosophische Neufassung der Religionsbegriffe, etwa der Vorsehung, ein wesentlicher Teil sein sollte. Schelling hielt es für ausgemacht, dass Kants Schriften auf einem „Accommodationssystem“<sup>86</sup> oder „Herablassungssystem“<sup>87</sup> beruhten. Wer es richtig zu deuten wusste, erfasste die ganze Radikalität der Kritik und sah, wie die „Spinnengewebe der privilegierten Philosophen“<sup>88</sup> systematisch zerstört wurden. Ein Teil des Publikums wollte jedoch, wie Schelling meinte, von einem solchen System nichts wissen, hielt sich an den kompromissbereiten „Buchstaben“<sup>89</sup> und legitimierte damit die hergebrachten Formen:

<sup>85</sup> Kleuker (1783: 85).

<sup>86</sup> Schelling (1795: 175).

<sup>87</sup> Schelling (1795: 126).

<sup>88</sup> Hoffmeister (1969: 21).

<sup>89</sup> Ders., 14.

Kant hat *alles* weggeräumt, – aber wie sollten sie’s merken? Vor ihren Augen muß man es in Stücke zertrümmern, daß sie’s mit Händen greifen! O der großen Kantianer, die es jetzt überall gibt! Sie sind am Buchstaben stehen geblieben und segnen sich, noch so viel vor sich zu sehen. Ich bin fest überzeugt, daß der alte Aberglaube nicht nur der positiven, sondern auch der sogenannten natürlichen Religion in den Köpfen der meisten schon wieder mit dem Kantischen Buchstaben kombiniert ist. – Es ist eine Lust anzusehen, wie sie den moralischen Beweis an der Schnur zu ziehen wissen. Eh’ man sich’s versieht, springt der *deus ex machina* hervor, – das persönliche, individuelle Wesen, das oben im Himmel sitzt.<sup>90</sup>

Auf die vorsichtige Nachfrage Hegels, ob er also sagen wolle, dass der moralische Beweis nicht ausreiche, um zu einer persönlichen Gottheit zu gelangen, antwortet Schelling mit einer zustimmenden Wiedergabe von Lessings philosophischem Bekenntnis, womit er zu erkennen gibt, dass er den Gott Spinozas dem personalen Gott vorzieht:

Noch eine Antwort auf Deine Frage: ob ich glaube, wir reichen mit dem moralischen Beweis nicht zu einem persönlichen Wesen? Ich gestehe, die Frage hat mich überrascht; ich hätte sie von einem Vertrauten Lessings nicht erwartet; doch Du hast sie wohl nur getan, um zu erfahren, ob sie bei *mir ganz* entschieden sei; für dich ist sie gewiß schon längst entschieden. Auch für uns sind die orthodoxen Begriffe von Gott nicht mehr. – Meine Antwort ist: Wir reichen *weiter* als zum persönlichen Wesen.<sup>91</sup>

Nun war es eine Möglichkeit, dass man zwar für sich zu dieser Einsicht gelangte, nach außen aber die Kompromisse der Kantischen Moraltheologie unterstützte. Diesen Weg wollte Schelling jedoch dezidiert nicht einschlagen. Er entschied sich, die exoterische Lehre so anzulegen, dass sie den, der sie folgerichtig zu Ende dachte, zur Destruktion der natürlichen Religion hinführte. Schelling überraschte Hegel mit der Ankündigung, dass er durch Fichte eine Möglichkeit gefunden habe, die Unpersönlichkeit des Absoluten für ein weiteres Publikum zu formulieren und auf diese Weise eine Vermischung der fortschrittlichen Einsichten, die er Kant zuschrieb, mit denen der hergebrachten Philosophie und Theologie zu verhindern. In *dieser* Hinsicht war er zum Spinozisten geworden, doch fasste er seinen Spinozismus so, dass man ihn als Fortführung der Kantischen Philosophie verstehen und von einer dogmatischen Auslegung Spinozas abgrenzen konnte:

Ich bin indessen Spinozist geworden! – Staune nicht. Du wirst bald hören, wie? – Spinoza’n war die Welt (das Objekt schlechthin, im Gegensatz gegen das Subjekt) *alles*; mir ist es das *Ich*. Der eigentliche Unterschied der kritischen und dogmatischen Philosophie scheint mir darin zu liegen, daß jene vom absoluten (noch durch kein Objekt bedingten) Ich, diese vom absoluten Objekt oder Nicht-Ich ausgeht.

<sup>90</sup> Ebd.

<sup>91</sup> Ders., 21-22.

Die letztere in ihrer höchsten Konsequenz führt auf Spinozas System, die erstere aufs Kantische.<sup>92</sup>

Der von Fichte übernommene Kunstgriff nimmt seinen Ausgang von der Aufforderung, sich vom Ich vorzustellen, dass es „noch gar nicht durch Objekte bedingt“ ist. Man soll sich eine „Sphäre“ denken, die noch nicht eingeschränkt ist, in der noch keine Grenze gezogen wurde, um dann zu erwägen, dass sich darin „endliche Sphären“ erst herausbilden und zwar „durch *Einschränkung* der absoluten Sphäre durch ein Objekt“ – eine zu didaktischen Zwecken fingierte Genese des Selbstbewusstseins und der Bedingtheit. Die geistige Übung, von möglichen Objekten der Erfahrung zu abstrahieren, nennt Schelling „Zerstörung der Endlichkeit“. Sie führe zur Aufhebung der Persönlichkeit, da Persönlichkeit die Einheit des Bewusstseins voraussetze und Bewusstsein nicht ohne Objekte möglich sei. Man *scheine* über das Dasein der Welt hinaus in einen übersinnlichen Bereich zu gelangen, doch das Unbedingte, das sich so erreichen lasse, sei nur das eigene Ich, insofern es noch nicht durch irgendwelche Objekte eingeschränkt sei, und dieses Ich sei theoretisch betrachtet nichts: „Es gibt keine übersinnliche Welt für uns als die des absoluten Ichs. – *Gott* ist nichts als das absolute Ich, das Ich, insofern es alles Theoretische zernichtet hat, in der *theoretischen* Philosophie also = 0.“<sup>93</sup> Das absolute Ich wird demnach benutzt, um aufmerksamen Lesern anzudeuten, *dass* und *warum* das Höchste nicht personal gedacht werden kann.

Spinozas Substanz mit der Vernichtung der Persönlichkeit zu verbinden, war für Schelling naheliegend, kannte er doch den Artikel ‚Spinoza‘ des Bayleschen « Dictionnaire historique et critique » mit dem „Verzeichniß etlicher Personen, welche des Spinoza Meynung gehabt haben“<sup>94</sup>. Dieses Verzeichnis enthielt aufsehenerregende – im Wesentlichen von François Bernier und Jean le Clerc übernommene – Erläuterungen zu chinesischen Philosophen, die einen „Quietismus“<sup>95</sup> vertraten. Von Foë (Buddha) erfuhr man, dass er, nachdem er seine Anhänger vierzig Jahre angehalten hatte, an die Unsterblichkeit der Seele und die jenseitige Vergeltung zu glauben, am Ende seines Lebens seine wahre Lehre enthüllte, die an die Stelle der Vorsehung ein sich gleichbleibendes, allem

<sup>92</sup> Hoffmeister (1969: 22).

<sup>93</sup> Ders., 22.

<sup>94</sup> Bayle (1744: 262).

<sup>95</sup> Ders., 263. Zu Bayles Verknüpfung von Buddhismus, Quietismus und Spinozismus: App (2012: 219-237). Leibniz bekräftigt die von Bayle hervorgehobenen Gemeinsamkeiten: „Die Vernichtung desjenigen was uns eigentlich zugehört, die von den Quietisten sehr weit getrieben worden, möchte vielleicht auch bey einigen eine verdeckte Gottlosigkeit seyn: wie das, was man von dem Quietismo des Foe [...] erzählt.“ (66) Kant, der die Lehren der „Sinesische[n] Philosophen“ ebenfalls mit dem Spinozismus (1794: 513) in Zusammenhang bringt, kommentiert in „Das Ende aller Dinge“ ironisch das Streben nach der Vernichtung der Persönlichkeit.

Existierenden zugrundeliegendes Nichts setzte. Ich zitiere den Teil des Spinoza-Artikels, der für Schellings „Ichschrift“ und für Hölderlins „Hyperion“ von besonderer Relevanz zu sein scheint:

Da er in seinem 79 Jahre seinen nahen Tod gemerket, hat er seinen Schülern erklärt, daß er die vierzig Jahre über, da er in der Welt geprediget, ihnen die Wahrheit nicht gesaget habe; daß er sie bisher unter der Decke der Metaphoren und Figuren verbor-gen gehalten; daß es aber nunmehr Zeit sey, sie ihnen zu entdecken: nämlich, hat er gesagt, daß man weder etwas suchen, noch auf etwas anders seine Hoffnungen setzen könne, als auf das Nichts und das Leere [...], welches der erste Ursprung aller Dinge ist. [...] Seine Lehrart ist Ursache gewesen, daß seine Schüler seine Lehre in zween Theile getheilet haben; in die äußerliche, welches diejenige ist, die man öffentlich prediget, und dem Volke vorträgt: und die innerliche, welche man dem Pöbel sorgfältig verheelt, und nur den Auserlesenen entdeckt. [...] Die innerliche Lehre, welche man den Einfältigen niemals entdeckt, weil sie, wie diese Philosophen sagen, durch die Furcht vor der Hölle und andere dergleichen Märchen in ihrer Pflicht erhalten werden müssen; ist gleichwohl, nach ihrer Meynung, die gründliche und wahre. Sie besteht darinnen, daß man ein gewisses *Leeres* und ein *wirkliches Nichts*, zum Grunde und Endzwecke aller Dinge lege. Sie sagen, daß unsere ersten Aeltern aus diesem Leeren entsprossen, und daß sie nach dem Tode wieder dahin zurück gekehret sind, wie alle andere Menschen thun werden, welche sich durch den Tod in diesen Ursprung auflösen; daß wir, alle Elemente, und alle Creaturen Theile von diesem Leeren ausmachen; dass also nur eine und einerley Substanz sey, welche in den besondern Wesen, nur durch die bloßen Figuren, und durch die Eigenschaften, oder innerliche Gestalt unterschieden sind [...]. Wenn es ungeheuer ist, zu behaupten, daß die Pflanzen, die Menschen, die Thiere wirklich einerley sind, und sich auf das Vorgeben zu gründen, daß alle besondere Wesen von ihrem Ursprunge nicht unterschieden sind: so ist es noch weit ungeheurer, vorzugeben, daß dieser Ursprung keinen Gedanken, keine Macht, keine Kraft hat. Gleichwohl sagen es die Philosophen; sie lassen die höchste Vollkommenheit dieses Ursprungs in der Unthätigkeit, in einer unumschränkten Ruhe bestehen.<sup>96</sup>

Schellings „Ichschrift“ konnte, wenn man sie vor dem Publikum in ein zweifelhaftes Licht rücken wollte, in die Nähe der chinesischen Philosophie gebracht werden. Johann Benjamin Erhard, der eine scharfsinnige, wenn auch unfreundliche Rezension des Werks verfasste, hielt Schelling entgegen, dass er in seinem Inneren nichts finden könne, worauf die Prädikate des absoluten Ichs anwendbar seien, es sei denn, man meine den „gedankenlosen Zustand“<sup>97</sup>, in den man sich versetzen könne, wenn man den „Gang seiner Einbildungskraft“ so weit hemme, dass nichts als das Gefühl der „Selbstbestimmbarkeit“<sup>98</sup> übrig bleibe. Da Schelling eine Praxis der Selbstvernichtung empfehle, könne man den Eindruck gewinnen, dass „in Deutschland eine Philosophie errichtet werden sollte, die mit dem Versinken in das große Nichts, das einige indische Secten als das höchste

<sup>96</sup> Bayle (1744: 263-264).

<sup>97</sup> Erhard (1796: 90).

<sup>98</sup> Ebd.

Gut anrühren, einerley Princip und einerley Endzweck hätte“<sup>99</sup>. Erhard, der bei seinen Lesern die Kenntnis von Bayles Erläuterungen zu chinesischen und indischen Sekten voraussetzte, geht nicht so weit, Schelling tatsächlich die Absicht zuzuschreiben, den Buddhismus verbreiten zu wollen.<sup>100</sup> Die Interpretation, die er stattdessen vorschlägt, ist trotzdem wenig wohlwollend. Schelling verfolge die rhetorische Strategie, durch eine Mystifikation des „Gefühls unserer Persönlichkeit“ den „Schein des Absoluten“<sup>101</sup> zu erzeugen. Damit aber führe er das Publikum in gefährliche Nähe zu eben jener fragwürdigen Lehre, die uns den Gedanken annehmbar machen wolle, „in einer unendlichen Substanz sämtlich [...] unterzugehen.“<sup>102</sup>

Schelling nimmt die Rezension zum Anlass, um in einer „Antikritik“, die er in der „Allgemeinen Literatur-Zeitung“ einrücken ließ, „endlich *deutlich* zu werden“.<sup>103</sup> Er habe mit seiner Schrift das Ziel verfolgt, „die Philosophie von der Erlahmung zu befreien“<sup>104</sup>, in die sie durch die Suche nach ersten Grundsätzen geraten sei. Nur zum Schein habe er sich auf dieses Projekt eingelassen, um in seiner eigenen Lehre an die Stelle des obersten Prinzips ein Postulat zu setzen, nämlich „die Forderung derselben freyen That, mit der [...] erst alles Philosophiren beginnen kann“<sup>105</sup>. Sein Gebrauch der „Idee des Absoluten“ führe den selbstdenkenden Leser zu der Aufgabe, „das große Nichts“ verantwortungsbewusst „auszufüllen“<sup>106</sup>. Da Erhard alles *theoretisch* bestimmen wolle, gerate er dort, wo der wahre Philosoph ein freies Feld vor sich habe, in lähmende Gedankenlosigkeit. Er verharre bei der theoretischen Erkenntnis des Nichts und missdeute die „zarten Geschöpfe der Einbildungskraft“ als „abentheuerliches (chinesisch-indisches) Dogma“<sup>107</sup>. Aufgrund seiner beschränkten Philosophiekonzeption sei er unfähig, in den „Systemen und Religionen der alten Welt“ ein „freyes Spiel der *idealisirenden* Einbildungskraft“<sup>108</sup> zu sehen.

Was Schelling in der „Antikritik“ andeutet, führt er in den „Briefen über Dogmatismus und Kriticismus“ weiter aus: Der „Theil der sinesischen Weisen“,

<sup>99</sup> Ders. 90f.

<sup>100</sup> Frank missversteht, so scheint mir, die Stoßrichtung der Rezension, wenn er Erhard die Absicht unterstellt, die „Bewußtseinsvergessenheit der Rede vom absoluten Ich“ zu kritisieren (1997: 607).

<sup>101</sup> Erhard (1796: 91).

<sup>102</sup> Ebd.

<sup>103</sup> Schelling (1796a: 1406).

<sup>104</sup> Ebd.

<sup>105</sup> Ders., 1407.

<sup>106</sup> Ebd.

<sup>107</sup> Ders., 1408.

<sup>108</sup> Ebd.

der „das höchste Gut, die absolute Seeligkeit – im Nichts bestehen läßt“, unterscheide sich vorteilhaft von den übrigen durch seine „*Aufrichtigkeit*“<sup>109</sup>. Im Gegensatz zum immanenten Gebrauch der Idee des Absoluten im Rahmen der praktischen Philosophie und im Gegensatz zu ihrem spielerisch-ästhetischen Gebrauch in der antiken Götterlehre laufe die objektive Anschauung des Absoluten auf ein Nichts, ein Nicht-Objekt hinaus. Schelling sieht hier eine Parallele zu Lessing, der gegenüber Jacobi bekannt hatte, mit dem unendlichen Wesen und der ewigen Glückseligkeit eine Vorstellung von unendlicher Langeweile zu verbinden.<sup>110</sup> Diese Bemerkung Lessings habe eine Gemeinsamkeit mit der Lehre der chinesischen Weisen: Je „reiner“<sup>111</sup> Geist, Glückseligkeit, Einheit, Freiheit gedacht werden, desto weniger vertragen sie sich mit der Persönlichkeit.

Friedrich Immanuel Niethammer erklärt in einem Brief vom 2. Juni 1794, dass er Anstoß daran nehme, dass „es so viele Menschen giebt, deren Trägheit in den Philosophemen der falschen Philosophien ein bequemes Ruhekissen findet“<sup>112</sup>. Aufgrund dieser Einschätzung suchte er zusammen mit seinen Mitstreitern die exoterische Lehre so einzurichten, dass sie ein Ausruhen in den alten Vorstellungen von Gott, der Welt und der Seele des Menschen unmöglich machte. Man verfolgte die Strategie, „durch das heilige Feuer einer reinen Philosophie [...] all jene Ruhekissen einer die Menschheit schändenden Trägheit zu zerstören“<sup>113</sup>. Dabei war jedoch mit Umsicht und Geduld vorzugehen. Und in dieser Hinsicht zeichnete sich ein Dissens in der nachkantischen Philosophie ab. Auch Hegel wollte das „System des Schlendrians“<sup>114</sup> bekämpfen, erinnerte Schelling jedoch daran, dass es eine „esoterische Philosophie“ geben müsse und dass die „Idee Gottes als eines absoluten Ichs“<sup>115</sup> dazu gehöre. Einerseits erfreute ihn die Aussicht, dass „manche Herren“ durch die Konsequenzen, die sich aus Fichtes öffentlicher Lehre ergaben, „in Erstaunen gesetzt“<sup>116</sup> werden würden, andererseits warnte er davor, die Verbreitung philosophischer Ideen durch eine skrupellose Rhetorik zu gefährden.

---

<sup>109</sup> Schelling (1796b: 216).

<sup>110</sup> Ders., 216. Vgl. Jacobi (1789: 52).

<sup>111</sup> Ders., 210.

<sup>112</sup> Henrich (1992: 834).

<sup>113</sup> Henrich (1992: 834). Das von Platon übernommene Bild des heiligen Feuers wurde auch von Schelling als Mittel der elitären Gruppenbildung verwendet: „Es ist von allen Zeiten her so gewesen, dass das heilige Feuer der Philosophie von reinen Händen bewahrt wurde.“ (1797: 129-130)

<sup>114</sup> Hoffmeister (1969: 16).

<sup>115</sup> Ders., 24.

<sup>116</sup> Ders., 24.

*Imitation einer Kriegslist: Hölderlins Fichte-Rezeption*

Hölderlin rezipiert die „Wissenschaftslehre“ – ähnlich wie Schelling – im Lichte des Spinozismus. Der Brief an Hegel vom 26. Januar 1795, in dem Henrich eine Fichte-Kritik zu erkennen glaubt, ist vorrangig daran interessiert, den Kunstgriff zu erläutern, den Fichte anwendet. Hölderlin beginnt seine vorsichtige Rekonstruktion damit, Hegel von dem „Verdacht des Dogmatismus“ (II, 568) zu berichten, den er am Anfang seiner Beschäftigung mit der „Wissenschaftslehre“ hatte. Auf diese Weise wird eine Gefahr benannt, die Fichte absichtlich in Kauf zu nehmen schien. Er lässt die Adressaten, die mit seinem Idiom noch nicht vertraut sind, im Unklaren darüber, ob er die transzendentalen Ideen, die er in seiner Schrift einführt, dogmatisch oder immanent gebrauchen will. Für den an Kant geschulten Leser entsteht der Eindruck, dass er auf dem „Scheidewege“ (II, 568) steht. *Warum* sich Fichte so verhält, erklärt Hölderlin durch einen knappen Hinweis: Er verknüpft Fichtes Verwendung der Idee des absoluten Ichs mit Spinozas Substanzbegriff, um deutlich zu machen, dass in der „Wissenschaftslehre“ etwas Unbedingtes in die Diskussion eingebracht wird, das trotz der personal anmutenden Bezeichnung („Gott“ bei Spinoza, „absolutes Ich“ bei Fichte) strenggenommen nicht als etwas Personales verstanden werden kann:

[S]ein absolutes Ich (= Spinozas Substanz) enthält alle Realität; es ist alles, u. außer ihm ist nichts; es giebt also für dieses abs. Ich kein Object, denn sonst wäre nicht alle Realität in ihm; ein Bewußtsein ohne Object ist aber nicht denkbar, und wenn ich selbst dieses Object bin, so bin ich als solches notwendig beschränkt, [...] also nicht absolut; also ist in dem absoluten Ich kein Bewußtsein denkbar, als absolutes Ich habe ich kein Bewußtsein, und insofern ich kein Bewußtsein habe, insofern bin ich (für mich) nichts, also das absolute Ich ist (für mich) Nichts. (II, 568-569)

Während Henrich unterstellt, dass Hölderlin hier seine Einwände gegen Fichte vorbringt und den eigenen philosophischen Systementwurf vorbereitet, meine ich, dass die Textbefunde besser erklärt werden, wenn man annimmt, dass Hölderlin dem Freund zeigen will, was die dialektische Funktion des absoluten Ichs sein soll.<sup>117</sup> Die Idee wird, so glaubt er verstanden zu haben, als eine philosophische Fiktion benutzt, um im Verlauf der Analyse zu zeigen, dass die Personalität mit dem Absoluten nicht in Einklang zu bringen ist.<sup>118</sup> Es ist also kein *Einwand*,

<sup>117</sup> Vgl. Henrich (1992: 380-389), Frank (1997: 737-753), Waibel (2020: 106). Die Annahme, dass Hölderlin Fichtes Denkfiguren weitgehend akzeptiert, verteidigt mit guten Gründen Brachtendorf (1998).

<sup>118</sup> Schelling rechnete bei Fichte – wie bei Kant – mit „Accomodation“ und Ironie, vgl. Hoffmeister (1969: 21). Zu Beginn der „Wissenschaftslehre“, wo über das Verhältnis zur Philosophie Spinozas Auskunft gegeben wird, verweist Fichte auf eine Abhandlung von Salomon Maimon (1794a: 17). In ihr wird behauptet, dass Leibniz in seinen Schriften von „Fiktionen“ Gebrauch mache (1793: 30), die den Anschein erwecken, dass er als dogmatischer Metaphysiker von

dass wir als absolutes Ich kein Bewusstsein haben und dass das absolute Ich für die spekulative Vernunft nichts ist, sondern eine *Erläuterung* dessen, was Fichte in seinen Schriften behutsam andeutet.<sup>119</sup> Das Absolute kann man ‚Gott‘ oder ‚Ich‘ nennen, aber diese Benennungen ändern nichts daran, dass es mit Prädikaten wie ‚Bewusstsein‘ oder ‚Wille‘, die eine Einschränkung voraussetzen, unvereinbar ist. Die Bildung von Begriffen wie ‚absolutes Ich‘ oder ‚mangelloser Geist‘ führt, wenn man es genau bedenkt, zur Aufhebung der Persönlichkeit.

Die Absicht, das Verhältnis der Philosophie zu Gott und zur Natur zu klären, beherrscht auch den Brief an den Bruder vom 13. April 1795. Hölderlin rekapituliert dort zunächst, wie Kant das Dasein Gottes und die persönliche Fortdauer aus den Bedürfnissen und Forderungen der praktischen Vernunft herleitet. Da man sich dem Ziel der höchstmöglichen Sittlichkeit, dessen Erreichung auf Erden unmöglich sei, nur „in einem unendlichen Fortschritte“ nähern könne, müsse man an eine „*unendliche* Fortdauer“ (II, 577) glauben. Diese unendliche Fortdauer sei allerdings „nicht denkbar ohne den Glauben an einen Herrn der Natur“ (II, 577) und die personale Unsterblichkeit. Bei dem beruhigenden Gedanken angelangt, dass die endlichen Dinge von einem „heiligen weisen Wesen“ (II, 578) abhängen, bricht Hölderlin seine an Kant angelehnten Ausführungen ab, um dem Bruder eine „Haupteigentümlichkeit der Fichte’schen Philosophie“

---

Dingen an sich redet. Die Differenzen zwischen Leibniz und Spinoza gehören nach Maimons Auffassung bloß „zum exoterischen Vortrage in der Philosophie“ (37). Der Bezug auf Maimon plausibilisiert die Einschätzung Forbergs, dass Fichte das absolute Ich als eine „systematische Fiction“ (1797: 78) verwende. Vgl. Breazeale (2002; 2014: 103).

<sup>119</sup> In der „Wissenschaftslehre“ wird die didaktische Funktion des absoluten Ichs an verschiedenen Stellen verdeutlicht. Die in Klammern eingefügte Erläuterung im ersten Paragraphen des ersten Teils wirft die Frage auf, „*was* ich wohl war, ehe ich zum Selbstbewußtsein kam“, um zu zeigen, dass diese Frage, wenn man sie streng durchdenkt, „nicht zu beantworten“ ist (1794a: 11-12). Eine kritische Anmerkung über den Stoizismus präzisiert die Strategie: „Im konsequenten Stoicismus wird die unendliche Idee des Ich genommen für das wirkliche Ich; absolutes Seyn, und wirkliches Daseyn werden nicht unterschieden. Daher ist der stoische Weise allgenugsam, und unbeschränkt; es werden ihm alle Prädikate beigelegt, die dem reinen Ich, oder auch Gott zukommen. Nach der stoischen Moral sollen wir nicht Gott gleich werden, sondern wir sind selbst Gott. Die Wissenschaftslehre unterscheidet sorgfältig absolutes Seyn, und wirkliches Daseyn, und legt das erstere bloß zum Grunde, um das letztere erklären zu können. Der Stoicismus wird dadurch widerlegt, daß gezeigt wird, er könne die Möglichkeit des Bewußtseyns nicht erklären.“ (270) Fichtes Kriegslit, die Realisierung des Absoluten mit dem Selbstverlust zu verbinden, um auf diese Weise den aufmerksamen Leser zu einem philosophischen Leben anzuleiten, lässt sich auch in den „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ gut nachvollziehen: „Alles vernunftlose sich zu unterwerfen, frei und nach seinem eignen Gesetze es zu beherrschen, ist letzter Endzweck des Menschen; welcher letzte Endzweck völlig unerreichbar ist und ewig unerreichbar bleiben muß, wenn der Mensch nicht aufhören soll, Mensch zu seyn, und wenn er nicht Gott werden soll.“ (1794b: 25-26) Die Aenesidemus-Rezension deutet an, dass das Leben auf den „Widerstreit“ (1794c: 388) gegründet ist und dass mit dem Aufhören des Widerstreits auch das Bewusstsein erlöschen würde.

(II, 578) mitzuteilen. Anders als Henrich erkenne ich in dem Brief keine Anzeichen für eine Distanzierung von dessen Lehre. Mir scheint, dass Hölderlin den moralisch begründeten Monotheismus mit Bezug auf Fichte behutsam problematisieren will.<sup>120</sup>

Was zunächst wie ein Themenwechsel aussieht, ist eine Wendung, die es dem Bruder ermöglichen soll, die Kantische Moraltheologie aus einer reflektierten Position zu beurteilen. Hölderlin leitet vom unendlichen Streben nach höchstmöglicher Sittlichkeit zum Streben nach grenzenloser Tätigkeit über. Dabei sagt er zwar nicht ausdrücklich, dass die Idee, unendlich und unbeschränkt zu sein, in Gott als erfüllt gedacht wird, aber seine Überlegungen zielen auf diesen Punkt ab. Im Menschen, so behauptet er, sei ein „Streben in's Unendliche“ angelegt, das dafür Sorge, dass er „keine Schranke als immerwährend“ anerkennt und „immer ausgebreiteter, freier, unabhängiger zu werden“ (II, 578) trachtet. Dieses Streben sei „in der Natur eines Wesens, das Bewußtseyn hat (eines Ich, wie Fichte sich ausdrückt), nothwendig“ (II, 578). Andernfalls würden wir nicht fühlen, dass uns etwas entgegensteht. Doch wir können unsere Tätigkeit nicht als unbeschränkt denken, ohne das Bewusstsein auszuschließen. Denn für das Selbstbewusstsein sind Endlichkeit, Beschränktheit, Mangelhaftigkeit und Leiden konstitutiv. In dem Moment, wo man das eigene Streben, „unendlich zu seyn, frei von aller Schranke“ (II, 578), das Streben nach Gottähnlichkeit also, als erfüllt annehme, müsse man sich als ein Wesen ohne Bewusstsein und ohne Willen denken.

Was Hölderlin in dem Brief an den Bruder erprobte, wollte er in literarischen Werken ausarbeiten. In dem Fragment „Hermokrates an Cephalus“ entwickelt er eine Verteidigung des philosophischen Lebens, die sich an Fichte orientiert. Die Philosophie wird als eine „Art des sterblichen Strebens“ definiert, die wie andere Arten des Strebens auf „Vollendung“ (II, 51) abziele. Die Annahme, das „Ideal des Wissens“ könne „in irgend einer bestimmten Zeit in irgend einem Systeme dargestellt erscheinen“, gleiche dem Glauben, dass zu der Staue, die „Jupiter Olympius“ vollständig in Erscheinung treten lässt, bloß noch das „Piedestal“ (II, 50-51) fehlt – die Herstellung des Vollendeten ist ebenso unmöglich wie seine geistige Erfassung.<sup>121</sup> Die „Meinung, als ob die Wissenschaft in einer bestimmten Zeit vollendet werden könnte, oder vollendet wäre“, wird als Irrtum analysiert, der die Philosophie in zwei Spielarten bedroht. In der einen

<sup>120</sup> Henrich behandelt den Brief an den Bruder nicht als klug angelegte Anleitung zum philosophischen Leben, sondern als eine freimütige Stellungnahme, die Hölderlin auf dem Weg zu einem eigenständigen philosophischen System zeigt (1992: 420-421).

<sup>121</sup> In „Hyperions Jugend“ wird diese Einsicht erneut zur Sprache gebracht: „Es ist so unmöglich für uns, das Mangellose ins Bewußtseyn aufzunehmen, als es unmöglich ist, es hervorzubringen.“ (I, 528)

Spielart will sich der forschende Geist „bei einer individuell bestimmten Gränze begnügen“, in der anderen „die Gränze überhaupt verläugnen, wo sie doch war, aber nicht seyn sollte“ (II, 51). In beiden Fällen wird das Erkenntnisstreben durch eine falsche Vorstellung von dem, was man zu finden meint, zum Stillstand gebracht. Um den angemäßen Besitz der Weisheit als Irrtum zu kennzeichnen, nutzt Hölderlin den Ausdruck „scientivischer Quietismus“ (II, 51). Er zeigt an, dass das Erreichen des Absoluten den Verlust dessen bedeutet, was uns eigentlich zugehört.

Hölderlins Kritik der Vereinigungsphilosophie leitet sich nicht nur von Fichte her, sondern auch von Hemsterhuis' „Brief über das Verlangen“, in dem das Einswerden mit dem Gegenstand des Verlangens im Anschluss an Platon als unmöglicher Traum bloßgestellt wird. Die „Methode“, die Hemsterhuis von seinem Vorbild übernimmt, besteht darin, die „gemeinsten Erfahrungen“<sup>122</sup> in Philosophie zu verwandeln. Er unterlegt etwa dem Geschlechtsverkehr und der freundschaftlichen Unterhaltung ein Streben, mit dem Gegenstand gleichsam eins zu werden. Die Tatsache, dass der menschliche Geist alle Objekte im Raum und in einer Zeitfolge auffasst, scheint dieses Streben zu verunmöglichen. Wenn aber der Gegenstand des Verlangens vom Subjekt als ihm gleichartig aufgefasst wird, entsteht der Eindruck, dass die Vereinigung vielleicht doch möglich ist: „In der Freundschaft scheint das Unmögliche gegenseitiger Vereinigung sich zu vermindern, und in der Liebe weiß uns die Natur sogar Einen Augenblick zu betrügen.“<sup>123</sup> In der heiklen Frage, ob man sich mit Gott vollkommen vereinen könne, will Hemsterhuis keine „absolute Unmöglichkeit“<sup>124</sup> behaupten, da dem Höchstvollkommenen, das „einfach und unendlich“<sup>125</sup> sei, personale Eigenschaften zugesprochen werden. Allerdings führe es zu einem „offenbaren Widerspruch“<sup>126</sup>, wenn man annehme, dass Gott mit den Geschöpfen, die er im Dasein erhält, völlig eins werde. Hemsterhuis macht sich die von Aristophanes im „Symposion“ ausgesprochene Auffassung zu eigen, dass die Seele „vermöge ihrer Natur“<sup>127</sup> nach der Einigung mit Allem strebt. Um dieses Streben über sich selbst aufzuklären, ohne es gänzlich zu desillusionieren, bietet er die teils ermutigende, teils ernüchternde Interpretation an, dass die Seele genau genommen „eine fortwährende Annäherung“<sup>128</sup> an das Göttliche verlange. Das Verhalten

---

<sup>122</sup> Hemsterhuis (1782a: 89).

<sup>123</sup> Ders., 80.

<sup>124</sup> Ebd.

<sup>125</sup> Ders., 81.

<sup>126</sup> Ders., 107.

<sup>127</sup> Ders., 108.

<sup>128</sup> Ders., 108.

der Seele zu Gott sei, so Hemsterhuis' tröstlich anmutende Lösung, der „Hyperbel mit ihrer Asymptote“<sup>129</sup> vergleichbar.

Hölderlin lässt – in Anspielung auf Hemsterhuis – seinen Hermokrates fragen, „ob denn wirklich die Hyperbel mit ihrer Asymptote vereinigt“ (II, 51) werden könne, als wolle er den Leser nötigen, die Schlüsse zu ziehen, die Hemsterhuis rücksichtsvoll abzuschwächen versucht hatte, als wolle er die Einsicht erzwingen, dass das Streben nach dem Unbedingten, ob es nun als Übergang in eine übersinnliche Welt gedacht wird oder als Wiedervereinigung des getrennten Bewusstseins mit der Natur, ein Streben nach einem Ziel ist, dem es, philosophisch betrachtet, an Verständlichkeit mangelt. Hölderlin brach die Arbeit wahrscheinlich auch deswegen ab, weil die unerbittliche Direktheit des Entwurfs in literarischer Hinsicht unergiebig war. Er besaß nicht die rhetorische Gewandtheit Schellings, der in den „Philosophischen Briefen“ ähnliche epistemologische Probleme geistreich zu behandeln wusste. Der Roman bot Hölderlin bessere Möglichkeiten, die Gefährdungen des philosophischen Lebens in einer einnehmenden poetischen Form zu erkunden. Hier konnte er das unstillbare Verlangen nach dem Absoluten behutsam klären und eine politisch-erzieherische Antwort darauf geben.

*Menschlich sprechen: die Begründung der exoterischen Lehre  
in den Vorstufen des Hyperion*

Die metrische Fassung des „Hyperion“ konzentriert sich ganz auf die philosophische Entwicklung des Helden. Die Erzählung beginnt damit, dass Hyperion berichtet, wie er in seiner Jugend durch eine einseitige empiristische Philosophie in ein Missverhältnis zu den Göttern, zu den eigenen Affekten und zur politischen Gemeinschaft geraten war. Ein entscheidender Punkt wird gleich zu Beginn angedeutet: Während Hyperion zum Zeitpunkt der Erzählung sagen würde, dass er Geschenke von der „mütterlichen Hand“ (V. 5) der Natur empfing, verhielt er sich zum Zeitpunkt des erzählten Geschehens ungläubig und tyrannisch gegen sie, hätte damals also nicht so gesprochen. Die Darstellung der Natur als mütterliches Wesen verweist darauf, dass Hölderlin einen Hyperion erzählen lässt, der den verbitterten Unglauben, von dem er berichtet, längst hinter sich gelassen hat.<sup>130</sup> Da er sich aus bloßem Geltungsdrang in den Kampf des Lichts

<sup>129</sup> Ders., 108.

<sup>130</sup> Fichte spricht in seinen „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ von einem „stets daurenden“ Kampf mit der Natur, der „nie enden“ könne, „wenn wir nicht Götter werden sollen“ (1794b: 56). Im Gegensatz zu Kurz (1975: 60) und Gaier (1993: 136) sehe ich keine Anhaltspunkte dafür, dass die metaphorische Rede vom Kampf mit der Natur in Frage gestellt wird. Sie soll verschleiern, dass eigentlich von einem politischen und erzieherischen Handeln die Rede ist.



wäre“ (V. 54-55). Es wird ihm indirekt mitgeteilt, dass er als Philosoph Konzilianz und Anpassungsbereitschaft entwickeln muss, um seinen Ehrgeiz, das Ungebildete zu bilden, befriedigen zu können. Indem Hölderlin die Haltung des Weisen als eine Mischung aus Ernst und Liebe beschreibt, weist er darauf hin, dass die an den jungen Hyperion gerichteten Worte selbst als Beispiel für die entgegenkommende Verständigung mit dem geistig Unterlegenen aufzufassen sind.

Der erste Teil der Lehre des fremden Weisen, die nun ausgeführt wird, formuliert eine Anforderung an das philosophische Leben, der Hyperion zu einem gewissen Grad gerecht wird, und stellt ihr eine Gefährdung gegenüber, vor der er sich schützen muss. Die Anforderung besteht darin, höchste Maßstäbe an alle Erscheinungen anzulegen, und beharrlich danach zu streben, alles Ungebildete nach diesen Maßstäben zu formen. Die Gefährdung des Philosophen ergibt sich daraus, dass er im Kampf auf unüberwindbare Widerstände stößt, die dazu führen können, dass er den Mut verliert, an der Bildung der Menschheit zu arbeiten: Er senkt dann vielleicht, um weitere Misserfolge zu vermeiden, die Maßstäbe, passt sich der Menge an und „verläugnet“ (V. 71) damit sich selbst. Die Widerstände können aber auch bewirken, dass er „erbittert“ (V. 72) und die Unbelehrbaren gewaltsam zu ändern versucht.<sup>131</sup> Wer derart hartherzig wird, ignoriert, dass die Meinungen, die er geradewegs verneint, auf das „menschlichste Bedürfnis“ (V. 76) zurückgehen. Verdrängt der Philosoph, dass er eine ähnliche „Empfänglichkeit“ (V. 77) in sich trägt, zerstört er das Band, das ihn mit der Menge vereint. Damit verliert er die Fähigkeit, Frieden und Einigkeit in den Herzen herzustellen.

Bereits in diesem Teil der Rede des Weisen werden Ausdrücke benutzt, die von einem höheren Standpunkt aus gesprochen sind. Dem jungen Hyperion wird vorgeführt, was es für einen Philosophen heißt, ein besseres Verständnis von der Natur und den Göttern zu haben. Die grenzenlosen Ideale, nach denen man die Wirklichkeit zu formen sucht, stellt der Weise als das „Göttliche in uns“ (V. 63) dar. Er beschreibt sie auch als „Götterwaffen“ (V. 69): Statt sie im Verdruss von sich zu werfen, soll Hyperion lernen, sich ihrer zweckmäßig zu bedienen. Die Ausgangsidee, dass der Philosoph mit seinen Erziehungsbemühungen einen Kampf gegen die „alte Finsternis“ (V. 8) führt, wird auf der Grundlage von Spinozas Philosophie reformuliert: Der Mensch befolgt die Ordnung der Natur, er bildet in ihr keinen Staat im Staat. Da der Widerstand von Seiten der Menge eine Wirkung der Natur ist, kann gesagt werden, dass das Leben des Philosophen in einem Kampf gegen die „mächtig widerstrebende Natur“ (V. 63) besteht. In

<sup>131</sup> Diese Gefahr wird in der Endfassung vor allem mit Bezug auf Alabanda und den Bund der Nemesis zur Sprache gebracht. Vgl. hierzu die erhellenden Ausführungen von Stiening (2005: 141, 318-321).

diesem Kampf ist sorgsam zu unterscheiden, welche Vorstellungen kompromisslos abzulehnen sind und welche eine behutsamere Vorgehensweise verlangen. Ein Philosoph, der Aberglauben und Schwärmerei besiegen will und dabei den menschlichsten Bedürfnissen und Empfänglichkeiten die Legitimität abspricht, zerstört die Bedingungen des eigenen Lebens und ist als Erzieher des Volks untauglich. Mit dieser Ermahnung zur Besonnenheit endet der erste Teil der Rede.

Als Folge des Gesagten wechselt der fremde Philosoph in einen Äußerungsmodus, der mit heiterer Gelassenheit auf höhere Mächte Bezug nimmt. Auch Hyperion soll sich berechtigt fühlen, der Natur einen Geist zuzuschreiben, der dem eigenen ähnlich ist:

Wir könnens nicht verleugnen, fuhr er nun  
 Erheitert fort, wir rechnen selbst im Kampfe  
 Mit der Natur auf ihre Willigkeit.  
 Und irren wir? begegnet nicht in allem 85  
 Was da ist, unsrem Geist' ein freundlicher  
 Verwandter Geist? Und birgt sich lächelnd nicht,  
 Indeß er gegen uns die Waffen kehrt,  
 Ein guter Meister hinter seinem Schilde? –  
 Benenn' ihn, wie du willst! Er ist derselbe. (V. 82-90) 90

Man kann die Natur benennen, wie man will, solange man die Fähigkeit nicht verliert, sich von dem, was einen umgibt, klar zu unterscheiden. Warum also soll man sie nicht unter einer menschlichen Gestalt darstellen? Hyperion wird daran gewöhnt, die Natur mit der eigenen Weisheit und Güte zu beehren, sie also als verwandten Geist zu interpretieren und nicht als bloße Gegnerin. Diese Übung soll ihn in die Lage versetzen, gleichsam mit ihr zu kooperieren, um den widerpenstigen „Stoff“ (V. 17) zu bilden.<sup>132</sup> Die Bedürfnisse und Empfänglichkeiten, die er früher in verständnislosem Eifer bekämpfte, soll er als Hilfen verstehen, die ihm von der Natur geboten werden.

Eine Möglichkeit, sich die Empfänglichkeiten und Bedürfnisse der Nichtphilosophen zunutze zu machen, besteht darin, das Schöne als eine Offenbarung der zu vermittelnden Ideale auszugeben. In der Terminologie des fremden Weisen ausgedrückt: Indem die Natur das Schöne hervorbringt, unterstützt sie den Erzieher in seinem Bestreben, die Menschen anzuleiten. Der junge Hyperion, der sich durch übermäßige Strenge isoliert hatte, wird aufgefordert, eine privilegierte Sprecherposition einzunehmen. Er soll die schönen Formen der Natur so betrachten, als hätten sie eine tiefere Bedeutung:

Verborgnen Sinn enthält das Schöne! – deute  
 Sein Lächeln dir! – denn so erscheint vor uns,  
 Das Heilige, das Unvergängliche.

<sup>132</sup> Vgl. den Gebrauch von „Stoff“ für das Objekt philosophischer Erziehungswünsche in der Endfassung (I, 619, 692).

Im Kleinsten offenbart das Gröste sich.  
 Das hohe Urbild aller Einigkeit, 95  
 Es scheint uns wieder in den friedlichen  
 Bewegungen des Herzens, stellt sich hier  
 Im Angesichte dieses Kindes dar. –  
 Und rauschten nahe dir die Melodien  
 Des Schickals nie? verstandst du sie? dasselbe 100  
 Bedeuten seine Dissonanzen auch. (V. 91-101)

Die Musterbilder oder Modelle, die der Philosoph in seinem Inneren ausgebildet hat, sollen nach außen getragen werden. Um beim Publikum Gehör zu finden, muss er sich eine himmlische Weisheit zuschreiben, die ihn dazu befähigt, im Schönen einen verborgenen Sinn zu entdecken. Er soll in Konkurrenz zu den bisherigen Vormündern des Volks treten und denen, die dafür empfänglich sind, ästhetisch evident machen, wie sich das Höchste im Kleinsten offenbart. Nur wenn er sich zutraut, die Melodien und Dissonanzen des Schicksals zu deuten, kann er die Herzen gewinnen und den Menschen eine adäquate Vorstellung ihrer Bestimmung anbieten.

Die Ausdrucksweise des Fremden ist der spekulativen Theologie so weit angenähert, dass Hölderlin es für angemessen hält, eine Erklärung in seine Rede einzuschalten, auf deren Grundlage man seinen Sprachgebrauch besser einschätzen kann. Indem er vom ‚heiteren‘ in einen ‚ernsten‘ Modus wechselt, gibt er einen Einblick in seine innere, an Hemsterhuis und Kant angelehnte, Lehre:

Du denkst wohl, ich spreche jugendlich.  
 Ich weis, es ist Bedürfnis, was uns dringt,  
 Der ewig wechselnden Natur Verwandtschaft  
 Mit dem Unsterblichen in uns zu geben, 105  
 Doch diß Bedürfnis giebt das Recht uns auch.  
 Auch ist mir nicht verborgen, daß wir da,  
 Wo uns die schönen Formen der Natur  
 Die Gegenwart des Göttlichen verkünden,  
 Mit unsrem Geiste nur die Welt beseelen. 110  
 Doch, lieber Fremdling, sage mir, was ist,  
 Das nicht durch uns so wäre, wie es ist? (V. 102-112)

„Jugendlich“ wäre die Rede, wenn sie dogmatisch behauptete, dass die Materie beseelt ist und dass sich ein dem Menschen verwandter Geist in den schönen Formen der Natur offenbart.<sup>133</sup> Doch Hyperion wird nicht in das „Kindesalter der Philosophie“<sup>134</sup> zurückgeführt. Ihm wird einerseits gezeigt, dass die Nichtphilosophen durch ihre Bedürfnisse berechtigt sind, die Welt so anzusehen, als

<sup>133</sup> Man muss alle Hinweise auf die Lehrart des Weisen ignorieren, um behaupten zu können, dass die Offenbarung auf eine „über dem Bewußtsein stehende Wirklichkeit“ zurückgeht (Müller 1944: 134).

<sup>134</sup> Kant (1781: 852).

ob sie das Werk einer höchsten Intelligenz sei. Andererseits soll der junge Philosoph unter Berufung auf eben diese Bedürfnisse ermächtigt werden, den Formen der Natur in didaktischer Absicht eine Bedeutung zu verleihen. Während die Menge die Natur getrieben von ungeklärten Affekten und unter fremder Anleitung vermenschlicht, tut es der Philosoph reflektiert und zielbewusst. Für ihn ist es ein freies Spiel der idealisierenden Einbildungskraft, das er erzieherisch einzusetzen weiß.

Die in heiterem Stil formulierte Lehre, die als eine Prüfung für den jungen Hyperion angelegt ist, gibt Hölderlin Gelegenheit, sich als politischer Philosoph zu präsentieren, der das Handeln Gottes und die Offenbarung im Interesse einer höheren Aufklärung zurückgewinnen will. Hyperion erweist sich als verständiger Schüler, der den Wechsel der Lehrart seines Gesprächspartners bemerkt. Er ist in der Lage, das „Geheimnis“ des heiteren Gebrauchs von Anthropomorphismen zu durchschauen und nimmt keinen Anstoß daran:

Er schwieg und sah mich forschend an; ich sagt ihm,  
 Wohl mancher hätt am Ende deß, was er  
 Mir da gesagt, ein kleines Aergernis 115  
 Genommen, doch ich hätte, wenn ich anders,  
 Nicht irrte, sein Geheimnis durchgeschaut. (V. 113-117)

Damit ist eine Stufe der gedanklichen Auseinandersetzung erreicht, auf der Hölderlin weiterführende Überlegungen formulieren kann. Wieder gibt es einen Hinweis auf den Charakter der Rede: „So kann ich ja wohl mer noch wagen, rief / Er traut und heiter“ (V. 118-119). Im Prosa-Entwurf zur metrischen Fassung heißt es lapidar: „Laß mich menschlich sprechen“.<sup>135</sup> Der Hinweis auf das menschliche Reden von göttlichen Dingen ist neben der Hervorhebung der Heiterkeit und intellektuellen Kühnheit bemerkenswert, denn der Text entfernt sich auf der rhetorischen Ebene noch weiter von der Sinnenwelt, indem er Fichtes fiktive Genealogie des empirischen Ichs mit Hilfe von Platons Mythen ausschmückt.<sup>136</sup>

<sup>135</sup> Hölderlin zitiert das Pauluswort „Ich rede menschlich um der Schwachheit eures Fleisches willen“ (Röm. 6, 13), um damit einen philosophischen Überlegenheitsanspruch und eine Bereitschaft zur Akkommodation auszudrücken. Vgl. den Gebrauch von „humano more“ in Spinozas Briefen (1677: 478, 480, 496). Adelungs Wörterbuch erklärt „menschlich reden“ durch „faßlich“, „begreiflich“, „so daß es dem größten Haufen der Menschen verständlich ist“ (1777: 475). In der endgültigen Fassung lehrt Adamas den jungen Hyperion, die „heiligen Sterne [...] nach menschlicher Weise zu verstehen“, und zwar so, dass er „das Innere“ von der Natur „unterscheidet“ und auf Basis dieses philosophisch geschulten Bewusstseins „getreuer anknüpft“ (I, 620). In seinem Brief an Johann Gottfried Ebel vom 9. November 1795 nennt Hölderlin Paulus den „Mann meiner Seele“ und eignet sich dessen Formel „Zukunft des Herrn“ (II, 599) an.

<sup>136</sup> In den „Philosophischen Briefen“ erwähnt Schelling die „Fiction der alten Philosophie, dass die Seele vor ihrem jetzigen Zustand in jenem seeligen Zustand gelebt habe, aus dem sie erst nachher zur Strafe für vergangene Verbrechen verstoßen“ (1796: 208) wurde. Diese Vorstellung entstehe aus dem „gefühlten Bedürfnis einer Erklärung“ (ebd.) des Übergangs vom Absoluten

Hyperion soll sich von seiner eigenen Seele vorstellen, dass sie sich im Zustand der Präexistenz gemeinsam mit anderen Himmelsbewohnern im freien Flug fortbewegte, bevor sie hinabstürzte und zum ersten Mal leidend wurde. Damit die „schöne Welt“ (V. 127) für den Geist wirklich werden konnte, musste er eingeschränkt werden. Die ursprüngliche „Reinigkeit“ und „Freiheit“ des Geistes wurde also gegen das endliche „Bewußtsein“ eingetauscht (V. 129f.). An dem Status dieser Redeweisen lässt Hölderlin keinen Zweifel. Das Ich im vorgeburtlichen Zustand ist wie das Ich, das mit der Natur eins wird, „nur Gedanke“ (V. 135). Der personale Gott wird beiläufig aus dem Bereich dessen, was sinnvollerweise angenommen oder geglaubt werden kann, ausgeschlossen: Der „reine leidensfreie Geist“ hat kein Bewusstsein von sich selbst oder von den äußeren Dingen.<sup>137</sup>

Mit der so erarbeiteten idiomatischen Dichtersprache kann eine Interpretation der Triebstruktur des Menschen formuliert werden, die an die Stelle der hergebrachten Religion treten soll. Die Ideale des Menschen, das Göttliche in ihm, sind dafür verantwortlich, dass er sich zum „ungetrübten Aether“ (V. 138) zurücksehnt, doch wenn das Ich von keinem Widerstand beschränkt wäre, verlöre es das Bewusstsein. Das Erreichen dessen, wonach es strebt, wäre sein „Tod“ (V. 144). Es wüsste nichts von sich selbst und den äußeren Dingen, wäre also „vernichtet“ (V. 145). Das über sich selbst aufgeklärte Verlangen nach Ewigem wird zum Streben nach Weisheit. Diesem Streben, das den höchsten Rang einnimmt, soll auch die größte Dringlichkeit zugesprochen werden. Deshalb tadelt der Philosoph die selbstzufriedene Menschheit, indem er sie als „thierisch“ (V. 149) bezeichnet. Die ehrenvolle Vorstellung einer Verähnlichung mit Gott benutzt er, um anspruchsvolle Zuhörer dazu zu ermutigen, die angenommenen Ideale zu realisieren. Allerdings darf man den Trieb, „beschränkt zu werden“ und zu „empfangen“ (V. 150) nicht verleugnen. Hölderlin spitzt den „Widerstreit der Triebe“ (V. 153) zu, um die philosophisch gedeutete Liebe als befreiende Lösung präsentieren zu können. Die Liebe, die Armut und Überfluss bewusst in sich vereint, ist die Philosophie selbst.

---

zum Endlichen, vom Unbeschränkten zum Beschränkten. Streng genommen trete man nicht aus dem Absoluten heraus, sondern erwache aus dem seligen Zustand der „intellectualen Selbstschauung“ (1796: 215). Vgl. dagegen die Deutung von Trennung und Vereinigung bei Henrich (1971a, 22, 1971b: 65).

<sup>137</sup> Henrich sieht richtig, dass der „reine leidensfreie Geist“ das „absolute Ich“ wiederaufnimmt, er irrt jedoch in der Annahme, dass Fichte kritisiert werden soll (1992: 291). Seine Verfahrensart wird imitiert.

*Zweierlei Liebe: Ermunterung zum philosophischen Leben*

Der Roman richtet sich an einen ambitionierten Leser, der für die Philosophie zu gewinnen ist. Er wird mit Hyperion dazu angehalten, dem Trieb, sich zu läutern, zu vervollkommen und zu befreien, unbeirrt zu folgen. In „Hyperions Jugend“, der vorletzten Fassung, führt die Rede des Weisen über die Liebe zu einer Unterscheidung der philosophischen von der nichtphilosophischen Religion. Die Liebe, die sich selbst nicht versteht, füllt, ohne es zu bemerken, „den Himmel mit ihrem Überfluß an“ (I, 527). Sie „veredelt“ die Vergangenheit und erleuchtet die Zukunft, ohne zu ahnen, dass die ihr entgegenkommende „heilige Dämmerung“ (I, 527) stets von ihr selbst ausgeht. Ihr Leben ist durch Leidenschaften bestimmt, die den Verlust selbstbestimmter Tätigkeit mit sich bringen. Statt sich dem Göttlichen mühsam anzunähern, will sie „in das Heilige verwandelt seyn, das ihr vorschwebt“ (I, 527), nicht wissend, dass die „Fülle des Göttlichen“, die sie mit ihrem endlichen Geist zu fassen sucht, bloßer Schein ist: „Sie ahndet nicht, daß es verschwinden wird im Augenblicke, da sie es umfaßt, daß der unendliche Reichtum zu nichts wird, so wie sie ihn sich zu eigen machen will.“ (I, 527) Wenn ihr Verlangen scheitert, „nimmt sie [...] den Reichtum zurück, womit sie sonst die Welt verherrlichte“ (I, 527). Die Frustration kann so stark sein, dass die Liebe ganz erlischt, dann „irrt der Mensch ohne Heimath umher, müd und hoffnungslos, und scheint ruhig, denn er lebt nicht mehr“ (I, 527). Den Unglauben zählt Hölderlin zu den „Verirrungen der Liebe“ (I, 527). Überwunden wird er durch Selbsterkenntnis und durch die Einübung in eine neue Vorstellungsart, nicht aber durch „Erfahrungen [...] der Beheimatung in der Natur“<sup>138</sup>.

Die Liebe, die in der Heimatlosigkeit ihre Bestimmung erkennt, ist die Religion des Philosophen. Die „Feuerprobe des Herzens, wenn es überall eine Leere findet“ (I, 537), hat sie überstanden. Darin, dass ihr „ewig nichts genügt“, sieht sie die „Herrlichkeit“ ihres Lebens (I, 527). Die Ohnmacht, die sich bei ihren Bemühungen unvermeidlich immer wieder einstellt, deutet sie als Erinnerung an ihren „Beruf“ (II, 537), unendlich fortzuschreiten, als Ansporn, den Kampf des freien Geistes gegen die Widerstände der Natur unverdrossen fortzusetzen.<sup>139</sup> Sie ist imstande, „des Lebens Nächte“ mit dem Licht der Hoffnung und des Glaubens zu „beleuchten“, bleibt dabei aber nicht „müßig fromm“ (I, 529). Den „Ruhetag der Geister“ stellt sie sich nicht als realisierbar vor, denn das wäre

---

<sup>138</sup> Henrich (1992: 177).

<sup>139</sup> Ein Beispiel für Hölderlins philosophischen Gebrauch der Vorsehungslehre außerhalb des Romans findet sich im Brief an die Mutter vom 12. März 1795: „Wenn wir dahin trachten und ringen, wohin ein göttlicher Trieb in der Tiefe unserer Brust uns treibt, dann ist alles unser! Selbst der Widerstand ist ein Werkzeug der ewigen Weisheit, uns vest und stark zu bilden im Guten.“ (II, 575)

ihr „Tod“ (I, 538). Sie duldet kein Vermeidungsverhalten, flüchtet nicht in ein „Gedankenreich“ (I, 528). Sie weiß, was sie tut, wenn sie die Formen der Natur zum „Spiegel“ (I, 528) des Unsterblichen in sich macht, und verlässt das „Steuer“ auch dann nicht, wenn sie unterstellt, dass „eine fröhliche Luft“ in ihre Segel weht (I, 528). Sie deutet die freudigen Gestalten der Natur mit „fesselfreier Seele“ und teilt den „Dürftigen“ auf menschliche Weise mit, was sie für „wahr und edel“ hält (I, 529). Sie lässt ihnen „das Unsichtbare sichtbar werden“, indem sie supponiert, es „im Gewande des Frühlings“ oder in einem Lächeln wahrzunehmen. Sie weiß um die „Götterkraft des Geistes“ (I, 537) und führt die orientierungsbedürftige Liebe, die von ihren Lehrern irregeführt wurde, zur philosophisch gedeuteten Erfahrung von Schönheit: „Was so fern ihr war, ist nahe nun, und ihresgleichen, und die Vollendung, die sie an der Zeiten Ende nur dunkel ahndete, ist da.“ (I, 527)

Henrichs Behauptung, dass Hölderlin die Liebe als „synthetische Kraft“ auffasse, „die den Zustand heraufführen kann, in dem das Gegensätzliche zusammenstimmt und ein harmonisches Ganzes ausmacht“<sup>140</sup>, ist demnach missverständlich. Denn zum einen unterscheidet Hölderlin mindestens zwei Arten von Liebe. Und zum anderen ist das, was den Widerstreit der Triebe vereinigen soll, die Lehre des Dichterphilosophen, und nicht eine Kraft, die er beschreibt.<sup>141</sup> Hölderlins „Hyperion“ kann, wie Barbara Mahlmann-Bauer überzeugend darlegt, als ein Roman über den „Bildungsgang eines Menschen, der [...] Verantwortung für andere übernehmen soll und will“<sup>142</sup>, verstanden werden. Das Geschäft des Bildens, auf das Hyperion vorbereitet werden soll, besteht in der „Kunst“, aus dem „Stoff“ der Individuen, die noch nicht in der vorgeblich „kultivierten Welt“ verdorben wurden, freiheitsliebende Menschen zu „schaffen“ (I, 619). Die Vorstufen verdeutlichen, dass Hyperion, um ein Erzieher seines Volks zu werden, lernen muss, die Liebe, die sich im menschlichen Sprechen von göttlichen Dingen ausdrückt, bewusst zu kultivieren und politisch nutzbar zu machen. Das war eine der Einsichten, die Hölderlin aus Rousseaus « *Contrat social* » gewinnen konnte: Ein Reformier, der sich an ein Volk von Untertanen wandte, um es über seine Rechte und die Ziele des politischen Handelns aufzuklären, konnte nicht darauf verzichten, Götter sprechen zu lassen oder als Interpret des

<sup>140</sup> Henrich (1992: 192).

<sup>141</sup> Gaiers Erläuterung der ‚Liebe‘ als ‚Haltung‘, die gegen eine von ihr unabhängige mütterliche Natur eingenommen werden soll (1993: 136), ignoriert die Textstellen, die darauf hindeuten, dass ‚Liebe‘ die Neigung bezeichnet, die Menschen dazu drängt, die Natur so aufzufassen. Es ist kein Zufall, dass die Liebe mit denselben Ausdrücken charakterisiert wird, mit denen bestimmt wird, was es heißt, „jugendlich“ zu sprechen: „der Natur eine Verwandtschaft mit dem Unsterblichen in uns beizulegen, und in der Materie einen Geist zu glauben“ (I, 514).

<sup>142</sup> Bauer (1996: 108).

Himmels aufzutreten.<sup>143</sup> Deswegen muss Hyperion von seinen Lehrern damit vertraut gemacht werden, die Natur zu vermenschlichen und in ihren schönen Formen einen tieferen Sinn zu finden. In der Endfassung des Romans wird die Rolle des Volkserziehers durch den Vergleich mit Orpheus erhellt: Wenn Hyperion imstande wäre, sich zu mäßigen, würde er die Menschen „wie ein Orpheus“ (I, 644) beherrschen, wie ein Philosoph also, der seine dichterische und rhetorische Begabung politisch einsetzt.<sup>144</sup>

Bezieht man Henrichs These, dass Hölderlin die Natur als „Sinnbewegung“<sup>145</sup> auffasst, auf das, was der Philosoph sagt, wenn er „menschlich“ spricht, ist sie zutreffend. Löst man die Äußerungen aber aus ihrem politisch-polemischen Kontext und behauptet, dass Hölderlin die „Wirklichkeit einer Welt“ etabliere, die sich nicht als „Natur im Sinne der Wissenschaft von Objekten der Erfahrungserkenntnis“<sup>146</sup> analysieren lasse, wird seine Philosophie mit dem apologetischen Projekt einer „Phänomenologie“<sup>147</sup> des bewussten Lebens verwechselt. Hölderlin zeigt kein Interesse daran, die Einbindung des Menschen in ein „Netz von

<sup>143</sup> « Cette raison sublime qui s'éleve au-dessus de la portée des hommes vulgaires, est celle dont le Législateur met les décisions dans la bouche des immortels, pour entraîner par l'autorité divine ceux que ne pourroit ébranler la prudence humaine. Mais il n'appartient pas à tout homme de faire parler les Dieux, ni d'en être cru quand il s'annonce pour être leur interprete. » (1782: 71).

<sup>144</sup> Da sich in Hölderlins Büchernachlass (1974: 390) ein Exemplar von Bacons „De sapientia veterum“ befand, darf man vermuten, dass er die politisch-philosophische Auslegung der Orpheus-Sage kannte. Sicher kannte Hölderlin auch die Anspielungen auf Orpheus im 4. Buch von Rousseaus « Émile » (1762: 128) und in Hemsterhuis' metaphilosophischen Reflexionen im « Alexis » (1787: 45-46).

<sup>145</sup> Henrich (1992: 764).

<sup>146</sup> Ders., 765.

<sup>147</sup> Ders., 212, 655. Diese Hölderlin zugerechnete Sichtweise gewinnt an Kontur, wenn man bedenkt, dass die „Rede von Lebenswelten“ nach Henrichs Diagnose „vom Objektivismus infiziert“ ist, da sie die „Transzendenzbeziehung“ auf ein „anthropologisches Faktum“ reduziert (2006b: 245). Es ist folgerichtig, dass Henrichs Rede zum Hölderlin-Preis die Versicherung, dass das „Wissen von einem bergenden Grund“ keine „leere Meinung“ und kein bloßes Wunschenken sei, mit pessimistischen Einschätzungen über die geistige Situation der Zeit verbindet: Die „südkalifornische“ Lebensform (247) dient ihm als Beispiel für die Folgen einer materialistischen Philosophie ohne Transzendenzbezug. Wo sie sich kulturell ausbreite, müsse „die Sprache der Innigkeit verstummen und ihr Universum verschattet werden“ (247). Die materialistische Denkart, die den Eindruck der Nichtigkeit und Verlassenheit befördere, habe Hölderlin zu seiner Zeit bereits klar durchschaut und mit einer Philosophie, die das Wissen um die Bergung im Universum begründe, zu heilen versucht. Ähnliche Aktualisierungsanstrengungen finden sich bei Manfred Frank, der Hölderlins Philosophie gegen die „materialistisch-positivistischen“ (1995:193) Erklärungen der menschlichen Subjektivität in Stellung bringen will.

Determinationen“<sup>148</sup> zu verhindern. Den Verdacht abzuwehren, dass der Gedanke des allversöhnenden Seins auf „anthropomorphen Projektionen“<sup>149</sup> beruht, ist nicht sein Ziel. In seinem Roman unterscheidet er zwischen einem „dogmatischen“ und einem „symbolischen“<sup>150</sup> Anthropomorphismus. Hyperion, der in seinem vorphilosophischen Leben zu einem personalen Gott sprach und seine Antworten empfing (II, 617), wird von Adamas an einen reflektierten Gebrauch vermenschlichender Vorstellungsweisen gewöhnt. Dadurch wird der Geist „waffenfähig“ (I, 620) gemacht und auf künftige Aufgaben vorbereitet. Henrichs Sorge, dass der „kalte Blick“<sup>151</sup> zu einem Leben ohne Bewandtnis führe, ist Hölderlin fremd. Die Gleichgültigkeit der ewig wechselnden Natur ist im „Hyperion“ kein Schreckensbild. Nicht die strenge Analyse und nicht das Fiktionsbewusstsein gegenüber dem, was er „in Stunden der Begeisterung“ (I, 685) erfuhr, bedrohen Hyperion, sondern seine ungeklärten Affekte, die ihn von der Poesie abbringen und auf einen bloß desillusionierenden Gebrauch seiner Geisteskräfte festlegen. In dieser Hinsicht ist der Roman als Hinführung zur politischen Philosophie angelegt: Er zeigt, dass eine Philosophie, die ihre eigene Existenz sichern und erzieherisch wirken will, mehr leisten muss als die „beschränkte Erkenntniß des Vorhandenen“ (I, 687).

## Literatur

- Adelung, Johann Christoph (1777): Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches der Hochdeutschen Mundart. Dritter Theil, von L-Scha. Leipzig.
- App, Urs (2012): *The Cult of Emptiness. The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy*, Rorschach/Kyoto.
- Bayle, Pierre (1744): *Historisches und Critisches Wörterbuch*, nach der neuesten Auflage von 1740 ins Deutsche übersetzt. Vierter und letzter Theil. Q bis Z. Leipzig.
- Bauer, Barbara: ‚Ihr alten Tugenden von Athen und Sparta‘. Politische und pädagogische Modelle in Hölderlins *Hyperion*. In: Bauer, Barbara/Müller, Wolfgang G.: *Staatstheoretische Diskurse im Spiegel der Nationalliteraturen von 1500 bis 1800*. Wiesbaden. 95-136.
- Brachtendorf, Johannes (1998): Hölderlins eigene Philosophie? Zur Abhängigkeit seiner Gedanken von Fichtes System. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Band 52. Heft 3. 383-405.
- Breazeale, Daniel (2002): Fichte’s Philosophical Fictions. In: Breazeale, Daniel/Rockmore, Tom (Hg.): *New Essays on Fichte’s Later Jena Wissenschaftslehre*. Evanston, Illinois. 175-208.
- Breazeale, Daniel (2014): *Thinking Through the Wissenschaftslehre. Themes From Fichte’s Early Philosophy*. Oxford.

<sup>148</sup> Ders., 625.

<sup>149</sup> Henrich (1992: 764).

<sup>150</sup> Kant (1783: 175).

<sup>151</sup> Henrich (1992: 674).

- Bürger, Gottfried August (1778): Gedichte. Göttingen.
- Cloots, Anacharsis (1792): La république universelle ou Adresse aux Tyrannicides. Paris.
- Drees, Martin (1995): Alexis im Hyperion? Bemerkungen zu Hölderlins Hemsterhuis-Rezeption. In: Fresco, Marcel F./Geeraedts, Loek/Hammacher, Klaus (Hg.): Frans Hemsterhuis (1721-1790). Quellen, Philosophie und Rezeption. Münster. 527-543.
- Eberhard, Johann August (1787): Neue Apologie des Sokrates, oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden. 2 Bände. Frankfurt a. M./Leipzig.
- [Erhard, Johann Benjamin] (1796): Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen. Von Friedr. Wilh. Joseph Schelling. Allgemeine Literatur-Zeitung. Nr. 319. 11. Oktober 1796, 89-91.
- Fichte, Johann Gottlieb (1794a): Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer. Leipzig.
- Fichte, Johann Gottlieb (1794b): Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. Jena/Leipzig.
- Fichte, Johann Gottlieb (1794c): Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie etc. Beschluss der im vorigen Stücke abgebrochenen Recension. In: Allgemeine Literatur-Zeitung. Nr. 49. 12. Februar 1794. 385-389.
- Ficino, Marsilio (1787): Platonis philosophi quae exstant graece ad editionem Henrici Stephani accurate expressa cum Marsili Ficini interpretatione. Band 11. Zweibrücken.
- Forberg, Friedrich Karl: Briefe über die neueste Philosophie. In: Philosophisches Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten Band 6. Heft 5. Herausgegeben von Johann Gottlieb Fichte und Friedrich Immanuel Niethammer. Jena/Leipzig. 44-88.
- Forster, Georg (1791): Ansichten vom Niederrhein, von Brabant, Flandern, Holland, England und Frankreich im April, Mai und Junius 1790. Zweiter Theil. Berlin.
- Frank, Manfred (1995): Hölderlins philosophische Grundlagen. In: Kurz, Gerhard/Lawitschka, Valerie/Wertheimer, Jürgen: Hölderlin und die Moderne. Eine Bestandsaufnahme. Tübingen. 174-194.
- Frank, Manfred (1997): ‚Unendliche Annäherung‘. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik. Frankfurt a. M.
- Gadamer, Hans-Georg (1961): Hermeneutik und Historismus. In: Philosophische Rundschau. Band 9. Heft 4, 241-276.
- Gaier, Ulrich (1993): Hölderlin. Eine Einführung. Tübingen.
- Heidegger, Martin (1929): Vom Wesen des Grundes. In: Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet. Tübingen. 71-110.
- Hemsterhuis, Frans (1782a): Vermischte philosophische Schriften. Erster Theil. Leipzig.
- Hemsterhuis, Frans (1782b): Vermischte philosophische Schriften. Zweyter Theil. Leipzig.
- [Hemsterhuis, Frans] (1787): Alexis oder Von dem goldenen Weltalter. Riga.
- Hemsterhuis, Frans (1789): Diokles an Diotime über den Atheismus. In: Jacobi, Friedrich Heinrich: Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Neue vermehrte Ausgabe. Breslau. 307-327.
- Hemsterhuis, Frans (2005): Œuvres philosophiques. Édition critique par Jacob van Sluis. Leiden/Boston.
- Henrich, Dieter (1971a): Hegel und Hölderlin. In: Henrich, Dieter: Hegel im Kontext. Frankfurt a. M. 9-40.

- Henrich, Dieter (1971b): Historische Voraussetzungen von Hegels System. In: Henrich, Dieter: Hegel im Kontext. Frankfurt a. M. 41-72.
- Henrich, Dieter (1986): Der Gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht. Stuttgart.
- Henrich, Dieter (1991): Über Hölderlins philosophische Anfänge. In: Henrich, Dieter: Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795). 135-170.
- Henrich, Dieter (1992): Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795). Stuttgart.
- Henrich, Dieter (2002): Eine Rückkehr nach Deutschland. Zur Publikation der Werkausgabe von Leo Strauss. In: Merkur 637. 423-428.
- Henrich, Dieter (2005): Hölderlins Philosophische Grundlehre. In: Grundmann, Thomas (Hg.): Anatomie der Subjektivität. Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Selbstgefühl. Frankfurt a. M. 300-324
- Henrich, Dieter (2006a): Als Philosoph nach München. In: Henrich, Dieter: Die Philosophie im Prozeß der Kultur. Frankfurt a. M. 142-155.
- Henrich, Dieter (2006b): Vergegenwärtigung des Idealismus. In: Henrich, Dieter: Die Philosophie im Prozeß der Kultur. Frankfurt a. M.. 228-248.
- Henrich, Dieter (2006c): Mystik ohne Subjektivität? In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Band 54. Heft 2. 169-188.
- Henrich, Dieter (2007): Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität. Frankfurt a. M..
- Henrich, Dieter (2016a): Sein oder Nichts. Erkundungen um Samuel Beckett und Hölderlin. München.
- Henrich, Dieter (2016b): Moderne Kultur und ‚wahre Philosophie‘. Perspektiven einer Bilanz Hegels von 1802. In: Ammon, Frieder von/Rémi, Cornelia/Stiening, Gideon (Hg.): Literatur und praktische Vernunft. Berlin. 9-46.
- Hölderlin, Friedrich (1974): Sämtliche Werke. Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe. Band 7. Teil 3. Dokumente 1822-1846. Herausgegeben von Adolf Beck. Stuttgart.
- Hölderlin, Friedrich (2019): Sämtliche Werke und Briefe. 3 Bände. Herausgegeben von Michael Knaupp. 2. Auflage. München.
- Hoffmeister, Johannes (1969): Briefe von und an Hegel. Band I: 1785-1812. Dritte, durchgesehene Auflage. Hamburg.
- Jacobi, Friedrich Heinrich (1789): Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Neue vermehrte Ausgabe. Breslau.
- Jamme, Christoph/Völkel, Frank (2003): Hölderlin und der deutsche Idealismus: Dokumente und Kommentare zu Hölderlins philosophischer Entwicklung und den philosophisch-kulturellen Kontexten seiner Zeit. Stuttgart.
- Kant, Immanuel (1781): Kritik der reinen Vernunft. Riga.
- Kant, Immanuel (1783): Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können. Riga.
- Kant, Immanuel (1794): Das Ende aller Dinge. In: Berlinische Monatschrift. Herausgegeben von [Johann Erich] Biester. Dreiundzwanzigster Band: Januar bis Junius 1794. Dessau. 495-522.
- Kleuker, Johann Friedrich (1778): Werke des Plato. Erster Band, der eine Anzahl philosophischer Gespräche enthält. Lemgo.
- Kleuker, Johann Friedrich (1783): Werke des Plato. Dritter Band, welcher das Gastmahl, den Phädrus, die Apologie des Sokrates, den Kriton und Protagoras enthält. Lemgo.

- Kurz, Gerhard (1975): *Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin*. Stuttgart.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1744): *Theodicee, das ist, Versuch von der Güte Gottes, Freyheit des Menschen und vom Ursprunge des Bösen. Bey dieser vierten Ausgabe durchgehends verbessert auch mit verschiedenen Zusätzen und Anmerkungen vermehrt von Johann Christoph Gottsched*. Hannover/Leipzig.
- Maimon, Salomon (1793): *Ueber die Progressen der Philosophie*. In: Maimon, Salomon: *Streifereien im Gebiete der Philosophie*. Erster Theil. Berlin. 1-58.
- Meier, Heinrich (2001): *Rousseaus Diskurs über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen: Ein einführender Essay über die Rhetorik und die Intention des Werkes*. In: Rousseau, Jean-Jacques: *Diskurs über die Ungleichheit*. Kritische Ausgabe des integralen Textes, mit sämtlichen Fragmenten und ergänzenden Materialien nach den Originalausgaben und den Handschriften neu ediert, übersetzt und kommentiert. Paderborn. XXI-LXVII.
- Müller, Ernst (1944): *Hölderlin. Studien zur Geschichte seines Geistes*. Stuttgart/Berlin.
- Plessing, Friedrich Victor Leberecht (1783): *Osiris und Sokrates*. Berlin/Stralsund.
- Plessing, Friedrich Victor Leberecht (1787): *Memnonium oder Versuche zur Enthüllung der Geheimnisse des Alterthums*. Band 1. Leipzig.
- Rivers, Isabel (2000): *Reason, Grace, and Sentiment. A Study of the Language of Religion and Ethics in England 1660-1780. Volume II: Shaftesbury to Hume*. Cambridge.
- Rousseau, Jean-Jacques (1762): *Émile, ou De l'éducation*. Tome Troisième. Amsterdam.
- Rousseau, Jean-Jacques (1782): *Du contrat social*. In: *Collection complète des œuvres de J. J. Rousseau*. Genève. Tome Second. 3-248.
- Rivers, Isabel (2000): *Reason, Grace, and Sentiment. A Study of the Language of Religion and Ethics in England 1660-1780. Volume II: Shaftesbury to Hume*. Cambridge.
- Schlosser, Johann Georg (1793): *Platos Briefe über die Syrakusanische Staatsrevolution*. In: *Philosophisches Journal für Moralität, Religion und Menschenwohl*. Herausgegeben von Carl Christian Erhard Schmid und Friedrich Wilhelm Daniel Snell. Zweiter Band. Drittes Heft. Giessen. 60-141.
- Schmidt, Jochen/Grätz, Katharina (2008): *Kommentar*. In: *Friedrich Hölderlin: Hyperion, Empedokles, Aufsätze, Übersetzungen*. Frankfurt a. M.. 928-1090.
- Schröder, Winfried (Hg.) (2015): *Reading Between the Lines. Leo Strauss and the History of Early Modern Philosophy*. Berlin/Boston.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1795): *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*. Tübingen.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1796a): *Antikritik. Einiges aus Gelegenheit der Rec. meiner Schrift: Vom Ich als Princip der Philosophie*. In: *Intelligenzblatt der Allgemeinen Literatur-Zeitung*. Nr. 165. 10. Dezember 1796. 1405-1408.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1796b): *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*. In: *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*. Dritter Band. Drittes Heft [= Elfte Heft]. Herausgegeben von Friedrich Immanuel Niethammer. Neu-Strelitz. 173-239.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1797): *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Litteratur*. *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*. Herausgegeben von Johann Gottlieb Fichte und Friedrich Immanuel Niethammer. Siebter Band. Zweites Heft. Jena/Leipzig. 105-186.

- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1994): *Timaeus* (1794). Herausgegeben von Hartmut Buchner. Mit einem Beitrag von Hermann Krings: *Genesis und Materie. Zur Bedeutung der 'Timaeus'-Handschrift für Schellings Naturphilosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Schwab, Christoph Theodor: *Hölderlins Leben*. In: Schwab, Christoph Theodor (Hg.): *Friedrich Hölderlins sämtliche Werke*. Band 2. Stuttgart/Tübingen. 263-333.
- Spinoza, Baruch de (1677): *Opera posthuma*. [Amsterdam.]
- Stiening, Gideon (2005): *Epistolare Subjektivität. Das Erzählsystem in Friedrich Hölderlins Briefroman 'Hyperion oder der Eremit in Griechenland'*. Tübingen.
- Szlezák, Thomas Alexander: *Sechs Philosophen über philosophische Esoterik*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Band 57. Heft 1. 74-93.
- Tennemann, Wilhelm Gottlieb (1792): *System der Platonischen Philosophie*. Erster Band. Leipzig.
- Vernière, Paul (1954): *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. Paris.
- Waibel, Violetta (2020): *Kant, Fichte, Schelling*. In: Kreuzer, Johann (Hg.): *Hölderlin Handbuch*. 2. Auflage. Stuttgart. 100-116.
- Wolf, Friedrich August (1782): *Platons Gastmahl. Ein Dialog, hin und wieder verbessert und mit kritischen und erklärenden Anmerkungen herausgegeben*. Leipzig.
- Zurbuchen, Simone (1998): *Der Philosoph des 18. Jahrhunderts zwischen Esoterik und Exoterik. Zur Strategie der radikalen Aufklärung*. In: Grunert, Frank/Vollhardt, Friedrich (Hg.): *Aufklärung als praktische Philosophie*. Tübingen. 271-280.