

## 2. Friedrich Hölderlin (*Hyperion*)

### 2.1 Hölderlin im Spannungsfeld zwischen realgeschichtlicher Ausdifferenzierung und postulierter Entdifferenzierung

Friedrich Hölderlin (1770–1843) gehört, wie die jüngere Forschung gezielt herausgearbeitet hat, zur Avantgarde der deutschen Literatur um 1800. Nachdem er lange Zeit als singulärer, abseits seiner Zeit stehender Autor rezipiert worden war,<sup>1</sup> dessen hohes Pathos zu einer Serie von emphatischen Aneignungen und Aktualisierungen als Dichter eines »deutschen Sonderweges«<sup>2</sup> beziehungsweise zu seiner Überhöhung zum vaterländischen *poeta vates* geführt hat, wurde in jüngerer Zeit verstärkt seine Zugehörigkeit zur Literatur seiner Zeit hervorgehoben. So hat man etwa den *Hyperion* (1797/99) als »romantischen Roman«<sup>3</sup> beziehungsweise als »frühromantischen Bildungsroman«<sup>4</sup> gedeutet. Gerhard Schulz betont mit allem Nachdruck Hölderlins Zeitgenossenschaft und seine Nähe zur Frühromantik<sup>5</sup> und er zählt den *Hyperion* neben Texten wie Tiecks *Sternbald*, Friedrich Schlegels *Lucinde*, Novalis' *Ofterdingen* oder Brentanos *Godwi* zu den bedeutendsten »Romanexperimenten« der Zeit um 1800.<sup>6</sup> In methodologisch höchst reflektierter Weise nimmt Stefanie Roth<sup>7</sup> eine Einordnung Hölderlins in die Frühromantik vor. Ganz gezielt arbeitet auch Ulrich Gaier<sup>8</sup> Hölderlins Teilnahme an

1 Zur Rezeptionsgeschichte vgl. den knappen Überblick bei Stephan Wackwitz, *Friedrich Hölderlin*, bearbeitet von Lioba Waleczek, Stuttgart/Weimar 21997, S. 172–183, mit ausführlicher Bibliographie S. 183–198.

2 Vgl. Jürgen Scharfschwerdt, *Friedrich Hölderlin. Der Dichter des »deutschen Sonderweges«*, Stuttgart u. a. 1994.

3 Lawrence Ryan, »Hölderlins »Hyperion«: Ein »romantischer« Roman?«, in: Jochen Schmidt (Hg.), *Über Hölderlin*, Frankfurt a. M. 1970, S. 175–212, mit dem ausdrücklichen Ziel, »den »Hyperion« von seiner literaturgeschichtlichen Abseitsstellung zu befreien und in größere Zusammenhänge einzuordnen« (S. 211).

4 Gerhart Mayer, »Hölderlins »Hyperion« – ein frühromantischer Bildungsroman«, in: *Hölderlin-Jahrbuch* 19/20 (1975/77), S. 244–257.

5 *Die deutsche Literatur zwischen Französischer Revolution und Restauration. Erster Teil: Das Zeitalter der Französischen Revolution, 1789–1806*, München 1983, S. 651: »Kein anderer Autor hat dem aktuellsten Denken dieser Zeit so umfassend dichterische Gestalt gegeben wie Hölderlin in seiner Lyrik.«

6 Ebd., S. 398ff.

7 *Friedrich Hölderlin und die deutsche Frühromantik*, Stuttgart 1991.

8 *Hölderlin. Eine Einführung*, Tübingen/Basel 1993.

den aktuellsten politischen, philosophischen und literarischen Diskussionen seiner Zeit heraus und unterstreicht seine Rezeption zeitgenössischer literarischer Texte, die in der Forschung bis dahin meist vernachlässigt worden sei. Manfred Engel sieht in *Hyperion* eine »besonders reine Ausprägung der neuen Form des Transzendentalromans.«<sup>9</sup> Auch aus philosophiegeschichtlicher Perspektive ist Hölderlin, wie Manfred Frank gezeigt hat, in unmittelbarer Nähe zu den Frühromantikern Novalis und Friedrich Schlegel zu situieren.<sup>10</sup>

Sein Werk hat wie das der Frühromantiker Anteil an den großen, die damalige Zeit bewegenden Fragen, die Friedrich Schlegel im 216. *Athenaeums*-Fragment (1798) auf folgenden suggestiven Nenner bringt: »Die Französische Revolution, Fichte's Wissenschaftslehre, und Goethe's Meister sind die größten Tendenzen des Zeitalters.«<sup>11</sup> Diese vom »hohen weiten Standpunkt der Geschichte der Menschheit«<sup>12</sup> aus getroffene Diagnose stellt Politik, Philosophie und Literatur auf eine Ebene, und zwar signifikanterweise unter dem damals beherrschenden Gesichtspunkt der revolutionären Veränderung. Die Literatur ist somit im emphatischen Sinne auf der Höhe der Zeit, die unter dem Eindruck der epochalen Erschütterung von 1789 steht. Es ist charakteristisch für die romantische Literaturreflexion, daß der Literatur nicht mehr wie im Klassizismus und in der Aufklärung eine untergeordnete, dienende, auf Nützlichkeit und Unterhaltung beschränkte Aufgabe zugeschrieben, sondern daß sie gleichberechtigt neben andere Funktionsbereiche der Gesellschaft gestellt wird. Während ein Rousseau es noch für problematisch hielt, seine kulturkritischen Forderungen in Form eines Romans zu präsentieren, bedarf die lange geächtete Gattung um 1800 keiner Rechtfertigung mehr. Im Gegenteil: Wie das Schlegel-Zitat belegt, kann man nun einen Roman in einem Atemzug mit einem weltgeschichtlichen Ereignis und einer bedeutenden philosophischen Abhandlung nennen. Ja mehr noch: Die Welt des Geistes beansprucht, ebenso relevant und epochal zu sein wie die Politik.

Hintergrund dieser Entwicklung ist die Ausdifferenzierung der Gesellschaft in autonome Funktionsbereiche. In Deutschland wurden um 1800 die Fol-

<sup>9</sup> *Der Roman der Goethezeit*. Bd. 1: *Anfänge in Klassik und Frühromantik. Transzendente Geschichten*, Stuttgart/Weimar 1993, S. 331.

<sup>10</sup> »Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre«, in: Manfred Frank (Hg.), *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt a. M. 1991, S. 413–599, hier S. 449ff.

<sup>11</sup> *Athenaeum. Eine Zeitschrift*. Herausgegeben von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel, 3 Bände, Reprographischer Nachdruck: Darmstadt 1992, Bd. I, S. 232.

<sup>12</sup> Ebd.

gelasten dieser Entwicklung für das Individuum insbesondere von Schiller und Hölderlin eindringlich beschrieben.<sup>13</sup> In seiner 1795 erschienenen Schrift *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* bemerkt Schiller einen »Kontrast [...] zwischen der heutigen Form der Menschheit, und zwischen der ehemaligen, besonders der griechischen.«<sup>14</sup> Gegenüber der durch Ganzheit gekennzeichneten griechischen Antike zeichne sich die Moderne durch Bruchstückhaftigkeit aus. Die Menschen würden nur einen Teil ihrer Anlagen entfalten. Schuld daran sei der »alles trennende Verstand«<sup>15</sup> beziehungsweise die Kultur, »welche der neuern Menschheit diese Wunde schlug«.<sup>16</sup>

Sobald auf der einen Seite die erweiterte Erfahrung und das bestimmtere Denken eine schärfere Scheidung der Wissenschaften, auf der andern das verwickeltere Uhrwerk der Staaten eine strengere Absonderung der Stände und Geschäfte notwendig machte, so zerriß auch der innere Bund der menschlichen Natur, und ein verderblicher Streit entzweite ihre harmonischen Kräfte. [...] Auseinandergerissen wurden jetzt der Staat und die Kirche, die Gesetze und die Sitten; der Genuß wurde von der Arbeit, das Mittel vom Zweck, die Anstrengung von der Belohnung geschieden. Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus, ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er umtreibt, im Ohre, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, wird er bloß zu einem Abdruck seines Geschäfts, seiner Wissenschaft.<sup>17</sup>

Dieselbe Diagnose stellt Hölderlin dem modernen Menschen, speziell den Deutschen. In einer häufig zitierten Stelle des *Hyperion* läßt er seinen griechischen Protagonisten sagen: »[...] ich kann kein Volk mir denken, das zerrißner wäre, wie die Deutschen. Handwerker siehst du, aber keine Menschen, Denker, aber keine Menschen, Priester, aber keine Menschen, Herrn und Knechte, Jungen und gesetzte Leute, aber keine Menschen – ist das nicht, wie ein Schlachtfeld, wo Hände und Arme und alle Glieder zerstück-

13 Vgl. hierzu auch Niels Werber, *Liebe als Roman*, Bochum 2000, Kap. 24, der in diesem Zusammenhang auf Schiller und Hölderlin verweist und den Spuren der Ausdifferenzierungssemantik bei zeitgenössischen Texten von Friedrich Schlegel, Brentano und anderen nachgeht.

14 Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, in: *Werke und Briefe in zwölf Bänden*. Herausgegeben von Otto Dann et al., Band 8: *Theoretische Schriften*. Herausgegeben von Rolf-Peter Janz et al., Frankfurt a. M. 1992, S. 556–676, hier S. 570 (Sechster Brief).

15 Ebd., S. 571.

16 Ebd., S. 572.

17 Ebd., S. 572f.

kelt untereinander liegen, indessen das vergoßne Lebensblut im Sande zer-  
rinnt?«<sup>18</sup> Das Individuum wird in der funktional differenzierten Gesellschaft  
auf seine spezifische Rolle innerhalb des jeweiligen Teilsystems reduziert.  
Seine Individualität definiert sich, wie Luhmann<sup>19</sup> gezeigt hat, nicht mehr  
wie in der stratifikatorischen Gesellschaft durch Inklusion, sondern durch  
Exklusion, denn der einzelne gehört nun nicht mehr einem und nur einem  
Stand an, sondern er partizipiert jeweils an mehreren Teilsystemen (Familie,  
Beruf, Ökonomie, Religion, Kunst usw.).<sup>20</sup> Dadurch erst wird das Indivi-  
duum (»der Mensch«) als dasjenige sichtbar, welches nicht in der jeweiligen  
Teilfunktion (Handwerker, Denker, Priester usw.) aufgeht, das heißt, es er-  
scheint in der Perspektive des Verlustes einer (vermeintlichen) ursprüng-  
lichen Ganzheit.

Diese verlorene Ganzheit zu restituieren, macht sich die Literatur um 1800  
anheischig, und sie beansprucht damit im Verhältnis zur Philosophie die  
Leitfunktion. Die gesellschaftliche Ausdifferenzierung wird also konstatiert,  
und ihr wird das Postulat einer mit ästhetischen Mitteln bewirkten Entdif-  
ferenzierung entgegengesetzt. So steht es beispielsweise im sogenannten  
*Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus*, zu dessen Mitverfassern Höl-  
derlin (neben seinen Tübinger Stiftskameraden Schelling und Hegel)<sup>21</sup> ge-

18 Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden*. Herausgegeben von Jochen Schmidt, Frankfurt a. M. 1992–1994, Bd. II, S. 168. – Neben dem zweifellos wirksamen Vorbild Schillers ist hier auch an Rousseau zu denken, der bereits in seinem *Discours sur les sciences et les arts* (1751) sagte: »Nous avons des Physiciens, des Géometres, des Chymistes, des Astronomes, des Poëtes, des Musiciens, des Peintres; nous n'avons plus de citoyens; ou s'il nous en reste encore, dispersés dans nos campagnes abandonnées, ils y périssent indigens et méprisés.« (*œuvres complètes*, Bd. III, S. 26) Karlheinz Stierle, »Theorie und Erfahrung. Das Werk Jean-Jacques Rousseaus und die Dialektik der Aufklärung«, in: Jürgen v. Stackelberg et al. (Hg.), *Europäische Aufklärung*, Bd. III, Wiesbaden 1980, S. 159–208, hier S. 165, zitiert diese Stelle und stellt sie in eine explizite Filiation zu Hölderlins *Hyperion*. – Auch das Erziehungsprojekt des *Emile* (1762) zielt im übrigen darauf, die Folgeschäden der funktionalen Ausdifferenzierung einzudämmen, indem der Zögling in erster Linie zum Menschen gemacht werden soll: »En sortant de mes mains il ne sera, j'en conviens, ni magistrat, ni soldat, ni prêtre: il sera premièrement homme [...]« (*œuvres complètes*, Bd. IV, S. 252)

19 »Individuum, Individualität, Individualismus«, in: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3 (1989), Frankfurt a. M. 1993, S. 149–258.

20 Siehe auch die entsprechenden Ausführungen in Kap. 0.4.

21 Zum Verhältnis zwischen Hölderlin und Hegel vgl. Dieter Henrich, »Hegel und Hölderlin«, in: *Hegel im Kontext* (1971), Frankfurt a. M. 31981, S. 9–40. Henrich vertritt die These, daß Hegel seinem Freund Hölderlin »den wesentlichsten Anstoß beim Übergang zu seinem eigenen, von Kant und Fichte schon im ersten Schritt abgelösten Denken« (S. 11) zu verdanken habe und zwar dergestalt, »daß erst der Anstoß durch Hölderlin mit

zählt wird. Ausgangspunkt der skizzenhaften Argumentation ist als »erste Idee« »die Vorstellung von mir selbst, als einem absolut freien Wesen.«<sup>22</sup> »Mit dem freien, selbstbewußten Wesen tritt zugleich eine ganze Welt – aus dem Nichts hervor – die einzig wahre und gedenkbare *Schöpfung aus Nichts*«. <sup>23</sup> Eine Antwort auf die Frage zu finden, wie »eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen sein«<sup>24</sup> müsse, wird Aufgabe einer künftigen »Physik« sein, der von der Philosophie die Ideen und von der Erfahrung die »Data« zur Verfügung gestellt werden. Von der auf die Zukunft verschobenen und der »Physik« anheimgestellten Aufgabe, die dem Menschen angemessene Natur zu beschreiben, wendet sich die Argumentation dem »*Menschenwerk*« und somit dem Bereich der Ideen zu. »Die Idee der Menschheit voran – will ich zeigen, daß es keine Idee vom *Staat* gibt, weil der Staat etwas *mechanisches* ist, so wenig als es eine Idee von einer *Maschine* gibt. Nur was Gegenstand der *Freiheit* ist, heißt *Idee*.«<sup>25</sup> Gemeint ist hier, wie der Vergleich mit der Maschine und dem Mechanischen sowie weiter unten der Hinweis auf »Staat, Verfassung, Regierung, Gesetzgebung«<sup>26</sup> nahelegen, der moderne Staat der funktional differenzierten Gesellschaft im anbrechenden Industriezeitalter. Dieser Staat, so heißt es ganz analog zu der oben zitierten Kritik an den entmenslichten Deutschen im *Hyperion*, behandelt »freie Menschen als mechanisches Räderwerk«;<sup>27</sup> das aber soll er nicht; »also soll er *aufhören*.«<sup>28</sup> Ziel ist die Überwindung der herrschenden Zustände: des Staates, der die Menschen wie Räderwerk behandelt und sie damit entmenslicht und ihrer

dem Abstoß von ihm zusammengenommen Hegels frühen Weg zum System bestimmt haben« (ebd.). Der *Hyperion* spiele bei der Formulierung und Lösung eines im Rahmen der Vereinigungsphilosophie gestellten Problems eine zentrale Rolle; es handle sich um die Frage nach dem Verhältnis der antagonistischen Tendenzen Selbstheit und Liebe, welches Hölderlin folgendermaßen löse: »Nicht mehr werden Mensch und schöne Geisteskraft, oder Person und Person miteinander verbunden, sondern Lebenstendenzen, deren eine selbst schon Einigung ist. Liebe wird damit zu einem Metaprinzip der Vereinigung von Gegensätzen im Menschen.« (S. 16f.) Hegel habe diese von Hölderlins Roman vorgeschlagene Lösung eines philosophischen Problems rezipiert, und sie habe ihn zu seinem eigenen Systemdenken befähigt (S. 22ff.). Wichtig ist im vorliegenden Zusammenhang zum einen die zentrale Bedeutung der Liebe und zum anderen der Zusammenschluß von literarischem und philosophischem Diskurs.

22 Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, Bd. II, S. 575; alle Hervorh. hier und im folgenden (das heißt in den in Kap. 2.1 und 2.2 zitierten Hölderlin-Stellen) im Text.

23 Ebd.

24 Ebd.

25 Bd. II, S. 575f.

26 Bd. II, S. 576.

27 Ebd.

28 Ebd.

Freiheit beraubt; des »Afterglaubens«, dessen Priester »neuerdings Vernunft heuchel[n]«. Am Ende soll stehen die »[a]bsolute Freiheit aller Geister, die die intellektuelle Welt in sich tragen, und weder Gott noch Unsterblichkeit *aufser sich* suchen dürfen.«<sup>29</sup>

Um diesen erstrebten Endzustand herzustellen, bedarf es einer »Philosophie des Geistes«, die ästhetisch fundiert sein muß. »Der Philosoph muß eben so viel ästhetische Kraft besitzen, als der Dichter.«<sup>30</sup> Dies ist deshalb so, weil die alle anderen Ideen vereinigende Idee die der Schönheit im Sinne Platons ist. »Ich bin nun überzeugt, daß der höchste Akt der Vernunft, der, indem sie alle Ideen umfaßt, ein ästhetischer Akt ist, und daß *Wahrheit und Güte, nur in der Schönheit* verschwistert sind.«<sup>31</sup> Das Ästhetische ist somit der Philosophie (»Wahrheit«) und der Moral (»Güte«) vorgeordnet. Daraus begründet sich der Überlegenheitsanspruch der Poesie: »Die Poesie bekommt dadurch eine höhere Würde, sie wird am Ende wieder, was sie am Anfang war – *Lehrerin der Menschheit*; denn es gibt keine Philosophie, keine Geschichte mehr, die Dichtkunst allein wird alle übrigen Wissenschaften und Künste überleben.«<sup>32</sup> Unter der Leitung der Poesie soll dann eine »neue Mythologie«<sup>33</sup> geschaffen werden, die »im Dienste der Ideen« steht und eine »Mythologie der *Vernunft*« ist. Durch die Verschmelzung der Gegensätze – die Ideen werden mythologisch, die Mythologie wird vernünftig – nähern sich die Philosophen und das Volk einander an. Die Differenzierung einzelner Funktionsbereiche wird rückgängig gemacht. »Dann herrscht ewige Einheit unter uns. Nimmer der verachtende Blick, nimmer das blinde Zittern des Volks vor seinen Weisen und Priestern. Dann erst erwartet uns *gleiche* Ausbildung *aller* Kräfte, des Einzelnen sowohl als aller Individuen. Keine Kraft wird mehr unterdrückt werden, dann herrscht allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister!«<sup>34</sup>

Diesem utopischen Entwurf liegt ein triadisches Temporalschema zugrunde. Im Zentrum steht die Beschreibung einer ungenügenden *Gegenwart*, die der Erlösung bedarf: die Menschheit ist im modernen Staat entmenschlicht und durch Mechanisierung und Spezialisierung entzweit. Aus der schonungslosen Analyse des Ist-Zustandes ergibt sich kontrafaktisch ein postulierter Soll-Zustand, der in der *Zukunft* hergestellt werden soll: die »ewige Einheit«.

29 Ebd.

30 Ebd.

31 Ebd.

32 Ebd.

33 Bd. II, S. 577.

34 Ebd.

Um dies zu leisten, ist der Rückgriff auf eine *Vergangenheit* erforderlich, in der die angestrebte Einheit in Gestalt der platonischen Schönheitsidee und der Mythologie schon einmal verwirklicht gewesen ist: die Antike. Dieser geschichtsphilosophische Dreischritt ist im Grunde nichts anderes als eine säkularisierte Heilsgeschichte. Eine ursprüngliche, paradiesische Einheit ist verlorengegangen; jetzt lebt die Menschheit im Zustand des Mangels, der durch Wiederherstellung der verlorenen Einheit behoben werden soll. Von Arkadien nach Elysium, so lautet die prägnante Formel, die das geschichtsphilosophische Denken um 1800 charakterisiert.<sup>35</sup> Schon Rousseau, der für Hölderlin einer der wichtigsten Bezugsautoren war,<sup>36</sup> hatte ein entwicklungsgeschichtliches Schema konzipiert, das an die Dreistufigkeit der Heilsgeschichte angeschlossen.<sup>37</sup> Doch zeigte sich bei Rousseau, daß an eine Restitu-

35 Geprägt wurde diese Formel von Schiller, *Über naive und sentimentalische Dichtung*, in: *Theoretische Schriften*, S. 706–810, hier S. 775, wo der Autor dem modernen Dichter, wenn er nicht mit den Griechen auf dem Gebiete der naiven Dichtung zu wetteifern vermag, empfiehlt, sich der sentimentalischen Dichtung zu befeißigen: »Er führe uns nicht rückwärts in unsre Kindheit, um uns mit den kostbarsten Erwerbungen des Verstandes eine Ruhe erkaufen zu lassen, die nicht länger dauern kann als der Schlaf unsrer Geisteskräfte; sondern führe uns vorwärts zu unsrer Mündigkeit, um uns die höhere Harmonie zu empfinden zu geben, die den Kämpfer belohnet, die den Überwinder beglückt. Er mache sich die Aufgabe einer Idylle, welche jene Hirtenunschuld auch in Subjekten der Kultur und unter allen Bedingungen des rüstigsten, feurigsten Lebens, des ausgebreitetsten Denkens, der raffiniertesten Kunst, der höchsten gesellschaftlichen Verfeinerung ausführt, mit einem Wort, den Menschen, der nun einmal nicht mehr nach *Arkadien* zurückkann, bis nach *Elysium* führt.« (Hervorh. im Text)

36 Vgl. hierzu die grundlegende Untersuchung von Jürgen Link, *Hölderlin–Rousseau, retour inventif*, aus dem Deutschen von Isabelle Kalinowski, Paris (Saint-Denis) 1995 (deutsche Ausgabe: Opladen 1998).

37 Zur Aneignung und Adaptation der Heilsgeschichte durch Rousseau vgl. Jean Starobinski, *L'œil vivant*, Paris 1970, S. 137 ff., der auf Rousseaus Zwischenstellung zwischen der Unterwerfung unter biblisch-christliche Normen und dem aufklärerischen »Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit« hinweist (S. 141). Bei Rousseau überkreuzen sich, so Starobinski, zwei inkompatible Auffassungen von Zeit, nämlich eine evolutionistische Anthropologie und eine säkularisierte Theologie des Sündenfalls (S. 159); daraus ergebe sich das doppelte und gegenläufige Bild von evolutionärem Fortschritt und moralischem Niedergang. Rousseaus Schwanken (»incessante oscillation«) zwischen materialistischer und theologischer Interpretation der Geschichte (S. 160) generiere einen »tumulte d'idées«, der die politischen und philosophischen Entwicklungen des späten 18. Jahrhunderts entscheidend befruchtet habe. Ein Resultat dieses »Ideengewimmels« sei das geschichtsphilosophische Denken des deutschen Idealismus (S. 185–188, wo Starobinski insbesondere auf Kleists Schrift *Über das Marionettentheater* eingeht). Ähnlich argumentiert Link, *Hölderlin–Rousseau*, S. 50–61, der die Rousseausche Opposition zwischen »état de nature« und »état de société« als »aporetische Bifurkation« bezeichnet (S. 55), die von den Zeitgenossen unterschiedlich rezipiert und interpretiert worden sei. Während die einen diese als unlösbares Paradox aufgefaßt hätten, sei sie von anderen (insbesondere

tion des verlorenen Naturzustandes, an eine Rückgängigmachung des Sündenfalls nicht zu denken war. Allenfalls konnte man hoffen, die Menschen im Zustand ihrer gesellschaftlich bedingten Verderbtheit vor dem Schlimmsten zu bewahren, und zwar mit den avanciertesten Mitteln der Zivilisation wie Philosophie und Literatur.<sup>38</sup> Bei der konkreten literarischen Durchführung solcher Rettungspläne zeigte sich jedoch stets die Aporie des menschlichen Zustandes. Als letzte Zuflucht aus dem Dilemma zwischen Moral und Passion bleibt einer Julie letztlich nur die Illusion: »Le pays des chimères est en ce monde le seul digne d'être habité [...]«, so schreibt sie in einem ihrer letzten Briefe an Saint-Preux.<sup>39</sup> Auch bei Hölderlin bleibt die Restitution der antiken Einheit poetisches Postulat. Sie wird geleistet, aber nur im Modus des fiktionalen »Als Ob«, und selbst innerhalb der Fiktion erscheint sie immer auch in der Perspektive ihres Verlustes. Die Antike dient in Hölderlins Schriften als Projektionsraum für die Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies und somit als poetisch beschworenes Gegenbild für eine von Dürftigkeit und Entzweiung geprägte Gegenwart. Neben der Beschwörung einer glücklicheren Vergangenheit und der damit verbundenen Hoffnung auf eine künftige Restitution derselben steht bei Hölderlin immer auch das schmerzhaft Bewußtsein, daß diese Hoffnung unerfüllt bleiben muß.<sup>40</sup>

Kant und Hegel) in ein triadisches lineares Schema aufgelöst worden. Damit wäre die Rousseausche Bifurkation der Ursprung des geschichtsphilosophischen Denkens und der Hegelschen Dialektik. Im Hinblick auf Hölderlin ist von Bedeutung, daß dieser sich nach der These von Link zwar eine Zeitlang die teleologisch-dialektische Interpretation der Rousseauschen Bifurkation zu eigen macht, daß er aber spätestens nach 1800 versucht, die bei Rousseau angelegte Aporie einer »inventiven Rückkehr« zur Natur als solche ernstzunehmen (S. 56). Meine Interpretation des *Hyperion* wird zu zeigen versuchen, daß Hölderlin auch vor 1800 schon das geschichtsphilosophische Modell als aporetisch konzipiert, da die Versöhnung, von der in der Schlußapothese die Rede ist, poetisches Postulat bleibt.

<sup>38</sup> Vgl. meine diesbezüglichen Ausführungen zu Beginn des Rousseau-Kapitels.

<sup>39</sup> Rousseau, *œuvres complètes*, Bd. II, S. 693.

<sup>40</sup> Mit meiner Deutung knüpfe ich zustimmend an die jüngere *Hyperion*-Diskussion an, wie sie etwa in den von Hansjörg Bay (Hg.), »*Hyperion*« – *terra incognita. Expeditionen in Hölderlins Roman*, Opladen/Wiesbaden 1998, gesammelten Studien oder jüngst von Manfred Weinberg, »Nächstens mehr.« Erinnerung und Gedächtnis in Hölderlins *Hyperion*«, in: Günter Oesterle (Hg.), *Erinnern und Vergessen in der europäischen Romantik*, Würzburg 2001, S. 97–116, repräsentiert wird. Diese Studien lesen im Gegensatz zum überwiegenden Teil der bisherigen *Hyperion*-Philologie den Roman nicht im Lichte des von Lawrence Ryan, *Hölderlins »Hyperion«. Exzentrische Bahn und Dichterberuf*, Stuttgart 1965, begründeten teleologischen Interpretationsparadigmas, sondern sie suchen statt dessen den »Verwerfungen und Abgründen des Romans« (Bay, »*Hyperion*« – *terra incognita*, S. 9) nachzuspüren.



## 2.2 Die Funktion der Liebe im Prosa-Entwurf zur metrischen Fassung des *Hyperion*

Im *Hyperion*, der aufgrund seiner langen Entstehungszeit im Zentrum von Hölderlins Schaffen steht und thematisch vielfach mit dem restlichen Werk verknüpft ist,<sup>41</sup> wird eine Geschichte erzählt, die den intendierten geschichtsphilosophischen Prozeß und zugleich sein vorgezeichnetes Scheitern darstellt. Eine wesentliche Rolle spielt dabei die Liebe, wie sich schon in den Vorstufen und fragmentarischen Entwürfen des Romans, insbesondere im Umfeld der metrischen Fassung, deutlich zeigt. Der komplexe Argumentationszusammenhang soll hier rekonstruiert werden, damit der Stellenwert der auf Platon zurückgreifenden Aussagen zur Liebe erkennbar wird.<sup>42</sup> Der Ich-Erzähler beschreibt im Prosa-Entwurf zur metrischen Fassung zunächst eine Phase seines Lebens, in der ihn »die Schule des Schicksals und der Weisen ungerecht und tyrannisch gegen die Natur gemacht«<sup>43</sup> hat. »Der gänzliche Unglaube, den ich gegen alles hegte, was ich aus ihren [sc. der Natur] Händen empfang, ließ keine Liebe in mir gedeihen.«<sup>44</sup> Zur fehlenden Liebe gesellt sich die Überzeugung, daß der Geist und die Welt der Sinne nicht miteinander versöhnt werden können. Geistiges und Sinnliches stehen ebenso zueinander in Opposition wie Vernunft und Unvernunft, und der Erzähler bejaht solche Antagonismen. Er will »im Sieg das Gefühl der Überlegenheit« erringen und verweigert es, »den gesetzlosen Kräften, die des Menschen Brust bewegen, die schöne Einigkeit mit zu teilen.«<sup>45</sup> Die Möglichkeit, solche Einigkeit herzustellen, wird von der Natur zwar angeboten, und der Königsweg dazu heißt »Bildung«, aber der Erzähler will die Natur lieber beherrschen, als sie mit der Vernunft zu versöhnen. Er sucht Gefahr, Streit und Einsamkeit und beurteilt »die andern strenge, wie mich selbst«.<sup>46</sup> Diese Haltung wird als Verlust beschrieben: »Für die stillen Melodien des menschlichen Lebens, für das Häusliche, und Kindliche hatt ich den Sinn

41 Vgl. hierzu ausführlich Gaier, *Hölderlin. Eine Einführung*, S. 57–220, und die konzise Darstellung der Textgenese in der hier benutzten Ausgabe von Jochen Schmidt (Bd.II, S. 928–933).

42 Zu Hölderlins Platon-Rezeption vgl. ausführlicher Stephan Lampenscherf, »Heiliger Plato, vergieb...«. Hölderlins »Hyperion« oder Die neue Platonische Mythologie«, in: *Hölderlin-Jahrbuch* 28 (1992/93), S. 128–151, und Gaier, *Hölderlin. Eine Einführung*, S. 71–78 und S. 83–85.

43 Bd. II, S. 205.

44 Ebd.

45 Ebd.

46 Ebd.

beinahe ganz verloren. / Unbegreiflich wars mir, wie mir ehemals Homer hatte gefallen können.«<sup>47</sup>

Er geht auf Reisen, wo ihm ein charismatischer Fremder begegnet, der ihn fragt, »wie ich die Menschen auf meiner Reise gefunden hätte?«<sup>48</sup> Auf die Antwort: »Mehr tierisch, als göttlich« entgegnet der Fremde: »Das kömmt daher, [...] daß so wenige menschlich sind.«<sup>49</sup> In den daran anschließenden Ausführungen erläutert der Fremde sein Konzept des Menschlichen, das zwischen dem Göttlichen und dem Tierischen steht.

Wir sollen unsern Adel nicht verleugnen, wir sollen das Vorbild alles Daseins in uns rein und heilig behalten. Der Maßstab, woran wir die Natur messen, soll grenzenlos sein, und unbezwinglich der Trieb, das formlose zu bilden, nach jenem Urbilde, das wir in uns tragen, und die widerstrebende Materie dem heiligen Gesetze der Einheit zu unterwerfen. Aber desto bitterer ist freilich der Schmerz im Kampfe mit ihr, desto größer die Gefahr, daß wir im Unmut die Götterwaffen von uns werfen, dem Schicksal und unsern Sinnen uns gefangen geben, die Vernunft verleugnen, und zu Tieren werden – oder auch daß wir, erbittert über den Widerstand der Natur, gegen sie kämpfen, nicht um in ihr und so zwischen ihr und dem Göttlichen in uns Frieden und Einigkeit zu stiften, sondern um sie zu vernichten, daß wir gewaltsam jedes Bedürfnis zerstören, jede Empfänglichkeit verleugnen, und so das schöne Vereinigungsband, das uns mit andern Geistern zusammenhält, zerreißen, die Welt um uns zu einer Wüste machen, und die Vergangenheit zum Vorbild einer hoffnungslosen Zukunft.<sup>50</sup>

Der Mensch trägt in sich ein Urbild des Seins im Sinne einer platonischen Idee. Dieses Urbild ist göttlichen Ursprungs (»rein und heilig«) und es steht unter dem »Gesetze der Einheit« und somit in Opposition zu den in der Natur real vorgefundenen Verhältnissen (»widerstrebende Materie«). Das Urbild und die Natur verhalten sich wie Soll-Zustand und Ist-Zustand zueinander, wie Form und Formlosigkeit. Aus der Diskrepanz zwischen den beiden Zuständen resultiert der Wunsch des Menschen, die Natur nach dem Urbild zu formen und dadurch die ihr fehlende Einheit herzustellen. Solange er dem »Trieb, das formlose zu bilden«, folgt, befindet er sich im Bereich des Göttlichen (er kämpft mit »Götterwaffen«) und der Vernunft. Sobald er aber, entmutigt durch den »Schmerz im Kampfe mit [der Natur]«, von seinem Vorhaben abläßt, wechselt er in den Bereich des Schicksals, der Sinne und somit des Tierischen. Dies ist offenbar der aktuelle Zustand des Erzählers, der ja, wie oben gezeigt wurde, nicht die Versöhnung und Einheit

47 Ebd.

48 Bd. II, S. 206.

49 Ebd.

50 Bd. II, S. 206f.

zwischen dem Geist und der Welt der Sinne sucht, sondern, wie der Fremde sagt, »erbittert über den Widerstand der Natur, gegen sie kämpf[t]« mit dem Ziel, sie zu unterwerfen oder gar sie zu vernichten.

Es gibt also drei Arten für den Menschen, mit der von ihm als ungenügend empfundenen Diskrepanz zwischen dem Urbild (man könnte auch sagen: dem Ideal) und der Wirklichkeit umzugehen: eine richtige und zwei falsche. Die richtige besteht darin, daß man dem »Trieb, das formlose zu bilden«, folgt und damit, wie der Erzähler es zuvor ausgedrückt hat, »die Hülfe« annimmt, »womit die Natur dem großen Geschäfte der Bildung entgegenkömmt«. <sup>51</sup> Dabei ist Bildung nicht auf das Subjekt, sondern auf das Objekt Natur bezogen; die Natur soll vom Menschen nach dem ihm innewohnenden »Vorbild alles Daseins« <sup>52</sup> gebildet, das Formlose soll geformt, die »Dissonanzen« <sup>53</sup> sollen nach dem »heiligen Gesetze der Einheit« <sup>54</sup> aufgelöst werden. <sup>55</sup> Menschlich sein heißt diesen Weg zu wählen. Das bedeutet aber auch, die damit verbundenen Schmerzen auszuhalten. Das Menschsein definiert sich somit als das Aushalten von Dissonanzen und Widersprüchen. Die beiden falschen Reaktionen sind demgegenüber die Resignation (»daß wir im Unmut die Götterwaffen von uns werfen«), die dazu führt, daß der Mensch sich in den Bereich des Tierischen begibt (»und zu Tieren werden«), und die Rebellion, die ihn aus Verbitterung zum Feind der Natur werden läßt, der das »schöne Vereinigungsband, das ihn mit andern Geistern zusammenhält«, zerreißt und sich somit ganz außerhalb aller vorgesehenen Ordnungen ansiedelt: im Bereich der selbstverschuldeten Hoffnungslosigkeit. Genau in jenem Bereich befindet sich der Erzähler.

Nach einer kurzen Pause folgt eine argumentative Wendung. Der Fremde, der sich, wie es dem Erzähler scheint, vielleicht einmal in einer ähnlichen Lage befunden haben mag (»[...] ich glaubte, zu bemerken, daß an den letzten Worten sein Gemüt mehr Anteil genommen hatte, als zuvor«), <sup>56</sup> sagt, daß der Mensch »selbst im Kampfe mit der Natur Hülfe von ihr erwartet und hofft.« <sup>57</sup> Dies sei von der Sache her auch berechtigt: »Und sollten wir nicht? Begegnet nicht in allem, was da ist, unserem Geiste ein freundlicher

<sup>51</sup> Bd. II, S. 205.

<sup>52</sup> Bd. II, S. 206.

<sup>53</sup> Bd. II, S. 207.

<sup>54</sup> Bd. II, S. 206.

<sup>55</sup> Dies deutet voraus auf die Vorrede zur endgültigen Fassung, wo von der »Auflösung der Dissonanzen in einem gewissen Charakter« die Rede ist (Bd. II, S. 13).

<sup>56</sup> Bd. II, S. 207.

<sup>57</sup> Ebd.

Geist?«<sup>58</sup> Der Mensch glaube bisweilen, in sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen »Symbole des Heiligen und Unvergänglichen in uns«<sup>59</sup> zu erkennen. Das dem Menschen innewohnende Göttliche wird somit in der Außenwelt zeichenhaft wahrgenommen. Dies hat seinen Grund in dem menschlichen Bedürfnis, »der Natur eine Verwandtschaft mit dem Unsterblichen in uns zu geben und in der Materie einen Geist zu glauben«,<sup>60</sup> und das Bedürfnis ist zugleich die Rechtfertigung für die Sache. Der damit angesprochene Pantheismus in der Spinoza-Tradition<sup>61</sup> wird somit als Projektion entlarvt, aber als einem menschlichen Bedürfnis entsprechende und dadurch legitimierte Projektion. Seit Kant weiß man bekanntlich, daß die Erkenntnis der Außenwelt immer durch die Wahrnehmung eines subjektiven Bewußtseins gefiltert ist; auch diese Einsicht findet sich in den Worten des Fremden: »[...] ich weiß, daß wir da, wo die schönen Formen der Natur uns die gegenwärtige Gottheit verkündigen, wir selbst die Welt mit *unserer* Seele beseelen, aber was ist dann, das nicht durch *uns* so wäre wie es ist?«<sup>62</sup> Der Pantheismus als subjektive Projektion wird damit gleich doppelt gerechtfertigt; zum einen metaphysisch als Bedürfnis, dem der Mensch nachzugeben hat, zum anderen erkenntnistheoretisch als unhintergehbare Tatsache, da alle Wahrnehmung subjektive Projektion ist.<sup>63</sup>

58 Ebd.

59 Ebd.

60 Ebd.

61 Zu Hölderlins Spinoza-Rezeption vgl. den Kommentar von Schmidt (*passim*) sowie Mark R. Ogden, »Amor dei intellectualis. Hölderlin, Spinoza and St. John«, in: *Deutsche Vierteljahresschrift* 63 (1989), S. 420–460, und Margarethe Wegenast, *Hölderlins Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung für die Konzeption des »Hyperion«*, Tübingen 1990, die beide das von Hölderlin übernommene spinozistische Gedankengut als grundlegend für die Konzeption des *Hyperion* betrachten.

62 Bd. II, S. 207.

63 Gaier, *Hölderlin. Eine Einführung*, S. 131f., vermutet, daß es sich bei der zitierten Stelle um eine Auseinandersetzung mit Fichte handelt, und zwar mit dessen Auffassung, daß das Ich die Dinge der Außenwelt, von denen es kein Wissen habe, sondern an die es nur glauben könne, modifizieren müsse, um sie »zur Übereinstimmung mit der reinen Form seines Ich zu bringen, damit nun auch die Vorstellung von ihnen, insofern sie von ihrer Beschaffenheit abhängt, mit jener Form übereinstimme.« (Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, zit. nach Gaier, S. 131.) Gaier formuliert seine Vermutung eher vorsichtig: »Mit dieser Vorstellung scheint Hölderlin sich in der *Metrischen Fassung* auseinanderzusetzen, wo er den Weisen den Verdacht erkenntnistheoretischer Naivität abwehren läßt.« (Ebd.; es folgt die oben besprochene Stelle Bd. II, S. 207.) Fichte, bei dem Hölderlin bekanntlich 1794 Hörer war, spielt unbestreitbar eine wichtige Rolle bei der Entwicklung seines Denkens in den neunziger Jahren, doch scheinen mir die von Gaier beigebrachten Textbelege im vorliegenden Fall den Fichte-Bezug nicht ganz stichhaltig zu machen, zumal Gaier hier nicht auf den Pantheismus eingeht.

Den Schlußteil seiner Argumentation leitet der Fremde mit den Worten »Laß mich menschlich sprechen«<sup>64</sup> ein, wodurch er sich programmatisch im Rückverweis auf den ersten Teil im Bereich des Göttlichen und der Vernunft situiert (im Gegensatz zum Tierischen). In diesem dritten Teil nun zitiert er eine Stelle aus Platons *Symposion*. Es geht dort um die Entstehung und die Funktion der Liebe. Bei Platon ist, wie Sokrates von der Priesterin Diotima erfährt,<sup>65</sup> Eros der am Tage von Aphrodites Geburt gezeugte Sohn des Poros (Reichtum) und der Penia (Dürftigkeit, Armut). Poro ist der Sohn der Metis (Klugheit). Als Sohn der Verbindung von Reichtum und Armut und als Enkel der Klugheit hat Eros folgende Eigenschaften: Er ist nach dem Vorbild der Mutter »immer arm« und nicht etwa schön, sondern »rauh und struppig, barfuß und obdachlos«. Nach dem Vorbild des Vaters ist er »der listige Späher nach dem Schönen und Guten« und »beseelt von lebhaftestem Streben nach Erkenntnis der Wahrheit [...], der Weisheit Freund (Philosoph) sein lebelang«. Die Verbindung des Gegensätzlichen zeichnet ihn aus: Armut und Reichtum, sterblich und unsterblich, unwisend und weise. Gerade sein Dazwischenstehen, sein Mischcharakter befähigen ihn, Weisheitssuchender (Philosoph) zu sein, denn wer wie die Götter schon weise ist, muß es nicht mehr werden wollen, und wer wie die meisten Normalsterblichen zu den »aller Einsicht Baren« gehört, der glaubt nicht, der Weisheit überhaupt bedürftig zu sein. »Eros aber ist Liebe zu allem Schönen, folglich ist Eros notwendig ein Philosoph; als Philosoph aber steht er in der Mitte zwischen einem Weisen und einem Toren.«

Hölderlin läßt den Fremden die Platon-Stelle aufgreifen und folgendermaßen ausdeuten: »Als unser ursprünglich unendliches Wesen zum erstenmale leidend ward und die freie volle Kraft die ersten Schranken empfand, als die Armut mit dem Überflusse sich paarte, da ward die Liebe. Fragst du, wann das war? Plato sagt: Am Tage da Aphrodite geboren ward. Also da, als die schöne Welt für uns anfang, da wir zum Bewußtsein kamen, da wurden wir endlich.«<sup>66</sup> Während Platon den Eros zum Daimon, zum Vermittler zwischen Menschen und Göttern, erklärt, wird sein Schicksal bei Hölderlin mit dem der Menschen schlechthin gleichgesetzt. Oder anders gesagt: Eros ist das Prinzip des menschlichen Lebens, das sich durch die Merkmale Endlichkeit/Sterblichkeit und Bewußtsein auszeichnet. Die Reflexion

64 Bd. II, S. 207.

65 *Symposion*, 203b–204c. Ich zitiere nach folgender Ausgabe: Platon, *Das Gastmahl*, in: *Sämtliche Dialoge*. Herausgegeben und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von Otto Apelt, Band III, Hamburg 1998 (Zitate S. 47f.).

66 Bd. II, S. 207f.

auf das (Selbst)-Bewußtsein ist ein Teil jener epochalen Signatur, durch die die Literatur um 1800 sich auszeichnet. Obwohl Hölderlin platonisches Gedankengut übernimmt, zeigt sich hier doch eine deutliche Akzentverschiebung.<sup>67</sup>

Der Mensch ist der Rede des Fremden zufolge ein komposites Wesen, der göttliche Anteil in ihm wird durch Fesseln beschränkt, und er erlebt dies als ambivalent: Einerseits sträubt er sich gegen die Beschränkung, andererseits akzeptiert er sie, ja er benötigt sie sogar, »[...] denn würde das Göttliche in uns von keinem Widerstande beschränkt, so wüßten wir von nichts außer uns, und so auch von uns selbst nichts, und von sich nichts zu wissen, sich nicht zu fühlen, und vernichtet sein, ist für uns Eines.«<sup>68</sup> Die Beschränkung des Göttlichen durch Sterblichkeit ist der Preis, der entrichtet werden muß für Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis und somit für die menschliche Existenz, die jenseits der Bewußtheit nicht stattfindet. Die Liebe spielt hierbei ebenfalls eine Doppelrolle, denn einerseits ist sie das Prinzip der Sterblichkeit, andererseits das Prinzip der Einheit. Sie ist zugleich das zu heilende Übel und das dafür geeignete Heilmittel.<sup>69</sup> Sie stiftet Einheit zwischen zwei widerstrebenden Trieben, dem aktiven, zentrifugalen »Trieb, uns zu befreien, zu veredeln, fortzuschreiten ins Unendliche«, und dem passiven, zentripetalen »Trieb, bestimmt zu werden, zu empfangen«.<sup>70</sup> In der Liebe sind aufgrund ihrer Abkunft von Überfluß und Dürftigkeit ebenfalls widerstreitende Strebungen am Werk. »Sie strebt unendlich nach dem Höchsten und Besten, denn ihr Vater ist der Überfluß, sie verleugnet aber auch ihre Mutter die Dürftigkeit nicht; sie hofft auf Beistand.«<sup>71</sup> Selbstüberschreitung

67 Wie Norbert Blößner, »Kontextbezogenheit und argumentative Funktion: Methodische Anmerkungen zur Platondeutung«, in: *Hermes* 126 (1998), S. 189–201, und ders., »*The Encomium of a Noble Man*«. *Anmerkungen zu Eric Voegelins Politeia-Interpretation*, München 2001, gezeigt hat, ist es problematisch, von der Existenz einer platonischen Lehre auszugehen, die man aus den Dialogäußerungen des Sokrates ohne Berücksichtigung von deren argumentativem Kontext abstrahieren zu können glaubt. Dieser Einsicht zum Trotz wurde in der Vergangenheit in der Regel genau dies getan, hat man, wie aus der oben zitierten Hölderlin-Stelle hervorgeht, Platon mit Sokrates kurzerhand gleichgesetzt. Wenn oben also von »platonischem Gedankengut« die Rede ist, so ist dies der traditionellerweise fehlenden Differenzierung zwischen dem textexternen Autor Platon und der textinternen Dialogfigur ›Sokrates‹ geschuldet, und nicht dahingehend mißzuverstehen, daß hier die tatsächliche Existenz einer platonischen Philosophie postuliert würde.

68 Bd. II, S. 208.

69 Die Heilung des Übels durch das Übel ist, wie oben gezeigt wurde, ein bei Rousseau häufig auftauchender Gedanke.

70 Bd. II, S. 208.

71 Ebd.

und Beschränkung finden sich in der Liebe vereint. Sie ist das Prinzip des Menschlichen, das Prinzip des Wissens und der Selbsterkenntnis wie auch das des pantheistischen Glaubens. »So zu lieben ist menschlich. Jenes höchste Bedürfnis unseres Wesens, das uns dringt, der Natur eine Verwandtschaft mit dem Unsterblichen in uns beizulegen, und in der Materie einen Geist zu glauben, es ist diese Liebe.«<sup>72</sup>

### 2.3 Liebe als Rezeptionshaltung und illusionäre Verschmelzung mit der Natur

Wenn die Liebe einen derart fundamentalen Stellenwert im menschlichen Dasein einnimmt und wenn ihr zugleich eine prinzipielle Ambivalenz innewohnt, dann ist sie einerseits für den Menschen unhintergebar, sie kann aber andererseits bei allem Streben nach Vereinigung der Gegensätze diese doch niemals dauerhaft überwinden. Im Gegenteil ist sie eher das Symptom des Entzweiten und Unversöhnten. In diesem Sinne läßt sich die Geschichte des Hyperion in der letzten, von Hölderlin veröffentlichten Fassung lesen. Dieses Buch steht programmatisch im Zeichen der Liebe. Der Begriff fällt schon im ersten Satz der Vorrede, welcher lautet: »Ich verspräche gerne diesem Buche die Liebe der Deutschen.«<sup>73</sup> Damit ist offenbar eine neuartige Rezeptionshaltung gemeint, die der Schreibende sich für sein Buch als adäquat vorstellt, die er aber in der Wirklichkeit nicht vorzufinden glaubt: »Aber ich fürchte, die einen werden es lesen, wie ein Compendium, und um das *fabula docet* sich zu sehr bekümmern, indes die andern gar zu leicht es nehmen, und beede Teile verstehen es nicht.«<sup>74</sup> Die zwei erwartbaren, aber hier offenbar unerwünschten Rezeptionsweisen, Belehren (»*fabula docet*«) und Unterhalten (»gar zu leicht es nehmen«), sind altbekannt. So heißt es in der wohl meistzitierten Stelle der *Ars poetica* des Horaz: »aut prodesse volunt aut delectare poetae / aut simul et iucunda et idonea dicere vitae.«<sup>75</sup> Diese Äußerung wurde als Vorschrift aufgefaßt und besaß im Rahmen der europäischen Imitatio-Poetik bis zum Ende des 18. Jahrhunderts weithin unangefochtene Gültigkeit. Wenn Hölderlin sich in seiner Vorrede davon distanziert, so markiert er ziemlich deutlich seine Abkehr von der Tradition.

<sup>72</sup> Ebd.

<sup>73</sup> Bd. II, S. 13.

<sup>74</sup> Ebd. (Hervorh. im Text.)

<sup>75</sup> Horaz (d.i. Quintus Horatius Flaccus), *Ars poetica. Die Dichtkunst*. Lateinisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Eckart Schäfer, Stuttgart 1984, S. 24 (V. 333f.).

Sein Buch verfolgt andere Ziele als zu belehren oder zu unterhalten: »Wer bloß an meiner Pflanze riecht, der kennt sie nicht, und wer sie pflückt, bloß, um daran zu lernen, kennt sie auch nicht. / Die Auflösung der Dissonanzen in einem gewissen Charakter ist weder für das bloße Nachdenken, noch für die leere Lust.«<sup>76</sup> Die gewünschte »Liebe der Deutschen«, so es sie denn geben sollte, wäre dann jenes Dritte, jene über das »bloße Nachdenken« und die »leere Lust« hinausgehende Umgangsweise mit dem Text, die Hölderlin sich vorstellt. Es wird in der Vorrede nicht weiter ausgeführt, wie ein von Liebe geprägtes Verhältnis zwischen Text und Leser zu denken wäre. Aufschlußreich ist es aber allemal, daß der Begriff *Liebe*, der ja auch auf der *histoire*-Ebene des Textes eine zentrale Rolle spielt, die Rezeption bestimmen soll. Eine mögliche Erklärung läßt sich mit Hilfe von Stefanie Roth finden. Die Autorin kommt bei ihrer Analyse der Autor-/Leser-Beziehung bei Hölderlin und den Frühromantikern<sup>77</sup> zu dem Ergebnis, daß diese der Dichtung bei vorausgesetzter aktiver Mitarbeit des Lesers die Aufgabe stellen, »das ersehnte, durch Aufhebung der Welt- und Selbstentfremdung gekennzeichnete, neue Goldene Zeitalter unter den Menschen herbeizuführen.«<sup>78</sup> Diese Synthese soll aber ebenso die Liebe herstellen,<sup>79</sup> woraus man schlußfolgern kann, daß Liebe und Lektüre so eng zusammengehören, daß das eine das andere metaphorisch ersetzen kann. Der Freund Bellarmin wird im übrigen als textinterner Stellvertreter des Lesers von Hyperion auch als »Lieber«<sup>80</sup>

76 Bd. II, S. 13. – Ganz ähnlich Engel, *Der Roman der Goethezeit*, Bd. 1, S. 352, der die »Opposition von ›Zu-leicht-Nehmen‹, ›leere Lust‹, ›an der Pflanze Riechen‹ vs. Compendium/fabula docet, bloßes Nachdenken, ›Pflücken der Pflanze‹ um des ›Lernens willen‹« als eine Variante der Opposition »sinnliche Erfahrung vs. theoretische Reflexion« deutet, »mit deren Hilfe die goethezeitliche Ästhetik die Autonomie der Kunst begründete: Die ästhetische Erfahrung ist eine Erfahrung eigener Art und Würde, wie sie nur in der Rezeption von Kunstwerken möglich ist.« Die ästhetische Erfahrung wäre demnach in der Vorrede *ex negativo* als das ungenannte Dritte präsent (»beede Teile verstehen es nicht«). Es zeigt sich daran, daß sich die ästhetische Rezeption als neuartige Umgangsform mit literarisch-autonomen Texten noch nicht durchgesetzt hat. Ulrich Gaier, »Hölderlins ›Hyperion‹: Compendium, Roman, Rede«, in: *Hölderlin-Jahrbuch* 21 (1978/79), S. 88–143, hier S. 90, weist darauf hin, daß es dem Leser anheimgestellt wird, »im Vollzug des Lesens dieses Textes sich zu ändern, sich zu der gleichzeitigen Verwirklichung seiner immer nur arbeitsteilig verwirklichten entgegengesetzten Fähigkeiten zu bestimmen.« Damit werde der *Hyperion* zu einem Bildungsroman, der den Leser verändern und somit über den Bereich der literarischen Kommunikation hinausgreifen wolle. Erneut begegnet uns hier also in massiver Form die Tendenz zur Totalisierung und zur Entdifferenzierung, zur Überschreitung der Grenzen des sich ausdifferenzierenden Teilsystems.

77 Friedrich Hölderlin und die deutsche Frühromantik, S. 175–180.

78 Ebd., S. 180.

79 Ebd., S. 193–240.

80 Bd. II, S. 24f.



bezeichnet, was die Auffassung bestätigt, daß die ideale Lektüre des *Hyperion* als Liebesbeziehung gedacht ist. Zwischen der pragmatischen Ebene des Textes (der Ebene des Text/Leser-Bezugs) und seiner semantischen Ebene besteht somit ein Analogieverhältnis: Beide Ebenen haben die Liebe als zentrales Merkmal. Diese Analogie läßt den Leser beim Rezeptionsvorgang an der erzählten Erfahrung des Helden partizipieren, und dadurch, daß diese Analogie auf poetologischer Ebene transparent gemacht wird, setzt der Text sich in ein reflexives Verhältnis zu sich selbst: Er reflektiert sich im Medium der Liebe. – Es handelt sich bei der Vorrede im übrigen um eine ironische *captatio benevolentiae*. Anstatt um die Gewogenheit der Leser zu werben, unterstellt ihnen der Verfasser, sie seien gar nicht dazu in der Lage, den Text angemessen zu rezipieren. Diejenigen Leser, die sich durch eine solche Warnung nicht abschrecken lassen, sind nun natürlich besonders neugierig darauf, was mit der »Liebe« im Umgang mit dem Text gemeint sein könnte. Damit bildet der Text die für seine adäquate Rezeption erforderliche Leserschaft selbst aus.

Im Mittelpunkt der Handlung steht Hyperions Liebe zu Diotima. Diese wiederum ist Teil einer Reihe von zwischenmenschlichen Nahbeziehungen, die allesamt scheitern. Liebe wird als utopischer Zustand der Rettung und Heilung und zugleich als Scheitern modelliert. Die Grenzen zwischen Freundschaft und Liebe sind unscharf. So sagt der auf seine Erlebnisse zurückblickende Briefschreiber Hyperion in seinem zweiten Brief an Bellarmin, noch bevor er seine Geschichte auf dessen Wunsch rekapituliert: »Fern und tot sind meine Geliebten, und ich vernehme durch keine Stimme von ihnen nichts mehr.«<sup>81</sup> Gemeint sind neben der geliebten Frau Diotima der Erzieher Adamas und der Freund Alabanda. Bevor Hyperion seiner Diotima begegnet, hat er somit schon zwei unglückliche, durch Verlust und Trennung beendete Liebesbeziehungen zu einem älteren und einem gleichaltrigen Mann hinter sich.

Aber auch sein Verhältnis zur Natur wird in der Sprache der Liebe beschrieben, und dies nach dem Scheitern aller Liebesbeziehungen zu Menschen, so daß man sagen kann, die Liebe zur Natur sei die dauerhafteste und am meisten Anlaß zu Hoffnung gebende Form der Liebe. Nachdem Hyperion die Resignation eines Heimkehrers, dessen private und politische Pläne gescheitert sind und der nur noch sein Ende erwartet, in trostlosen Worten ausgemalt hat, wendet er sich in einer Apostrophe direkt an die Natur: »Aber du scheinst noch, Sonne des Himmels! Du grünst noch, hei-

81 Bd. II, S. 15.

lige Erde!«<sup>82</sup> Das Rauschen der Ströme, das Säuseln der Bäume, der »Wongesang des Frühlings« spenden ihm Trost, und er sagt: »O selige Natur! Ich weiß nicht, wie mir geschiehet, wenn ich mein Auge erhebe vor deiner Schöne, aber alle Lust des Himmels ist in den Tränen, die ich weine vor dir, der Geliebte vor der Geliebten.«<sup>83</sup> Dieser Liebe liegt ein pantheistischer Verschmelzungswunsch zugrunde, der alles irdische Leid transzendiert: »[...] mir ist, als öffnet' ein verwandter Geist mir die Arme, als löste der Schmerz der Einsamkeit sich auf in's Leben der Gottheit. / Eines zu sein mit Allem, das ist Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen.«<sup>84</sup> Die angestrebte Verschmelzung mit »Allem, was lebt«,<sup>85</sup> setzt indes eine »Selbstvergessenheit«<sup>86</sup> voraus, die im übrigen ganz in der Tradition von Rousseaus *Rêveries du promeneur solitaire* steht.<sup>87</sup> Solche Selbstvergessenheit aber präsupponiert den Verzicht auf Reflexion, das Heraustreten aus dem Bewußtsein und somit auch die Überwindung des Todes: »[...] alle Gedanken schwinden vor dem Bilde der ewigeinigen Welt, wie die Regeln des ringenden Künstlers vor seiner Urania, und das eherne Schicksal entsagt der Herrschaft, und aus dem Bunde der Wesen schwindet der Tod, und Unzertrennlichkeit und ewige Jugend beseliget, verschönert die Welt.«<sup>88</sup>

Solches Heraustreten aus der Zeit und dem Bewußtsein kann jedoch kein Dauerzustand sein, wie auf der Ebene der Metaphorik deutlich wird. Dies zu erkennen, fordert der Text allerdings die kritische Aufmerksamkeit des in der Vorrede postulierten Idealesers, der den Text eben weder »zu leicht nehmen« noch sich um das bloße »*fabula docet* bekümmern« darf. Hyperion setzt nämlich den Zustand der Selbstvergessenheit mit einer »heilige[n] Bergeshöhe« gleich und einem »Ort der ewigen Ruhe, wo der Mittag seine Schwüle und der Donner seine Stimme verliert und das kochende Meer der Woge des Kornfelds gleicht«.<sup>89</sup> Das Vehikel dieser Metapher enthält ein unhintergebar temporales Moment, wodurch das auf der Ebene des Tenors postulierte Heraustreten aus der Zeit dementiert wird: Auf die Bergeshöhe muß man nämlich sowohl hinaufsteigen als auch zu gegebener Zeit wieder von ihr herabsteigen. Und genau dies geschieht dann im folgenden auch

82 Ebd.

83 Ebd.

84 Bd. II, S. 16.

85 Ebd.

86 Ebd.

87 Vgl. den Kommentar von Schmidt und die dortigen genauen Stellennachweise (Bd. II, S. 975).

88 Bd. II, S. 16.

89 Ebd.

zwangsläufig: »Auf dieser Höhe steh' ich oft, mein Bellarmin! Aber ein Moment des Besinnens wirft mich herab. Ich denke nach und finde mich, wie ich zuvor war, allein, mit allen Schmerzen der Sterblichkeit, und meines Herzens Asyl, die ewig-einige Welt, ist hin; die Natur verschließt die Arme, und ich stehe, wie ein Fremdling, vor ihr, und verstehe sie nicht.«<sup>90</sup>

Innerhalb des knapp bemessenen Raumes von einer Textseite hat sich somit ein zweifacher Wandel vollzogen: Zunächst hat der resignierte Hyperion sich der tröstenden Natur zugewendet und fühlte sich als der außerhalb der Zeit stehende, mit Allem verschmelzende »Geliebte vor der Geliebten«; nun ist er, aus dem ekstatischen Zustand durch die Reflexion herausgerissen, ein »Fremdling« geworden, der die Natur nicht versteht. Wenn man bedenkt, was in dem oben untersuchten Prosa-Entwurf zur metrischen Fassung über die Funktion der Liebe stand, wonach Sterblichkeit und Bewußtsein zwar schmerzliche, aber notwendige Ingredienzien des Menschseins sind, dann weiß man, daß die von Hyperion erstrebte bewußtlose Verschmelzung mit der Natur nur illusionär vollzogen werden kann. Dies relativiert auch die pantheistische Apotheose, das Zwiegespräch mit der in der Natur wiedergeborenen Diotima, mit dem der Text endet.<sup>91</sup> Die primäre Erfahrung ist die des Verlustes einer ursprünglich (in der Kindheit) empfundenen Einheit. Liebe kann – wie die illusionäre Verschmelzung mit der Natur – diesen Verlust nur zeitweise kompensieren. Der Ablauf der einzelnen Liebesbeziehungen soll nun untersucht werden.

## 2.4 Hyperion und Adamas:

### Die Parallelität von Lieben und Erzählen als Mangelenerfahrung

Auslöser für die Rekapitulation der Vergangenheit ist Bellarmins Wunsch, Hyperion möge ihm von sich erzählen. Dies zwingt ihn, sich begrifflich mit seiner Vergangenheit auseinanderzusetzen und nicht nur, wie er schreibt, »in die Arme der unschuldigen Vergangenheit zu sinken«<sup>92</sup> so wie ein Arbeiter in den Schlaf. Das Erinnern soll in schriftliche Mitteilung, Bewußtlosigkeit in Reflexion überführt werden. Damit ist es nicht mehr möglich, die Vergangenheit als Fluchtraum zu benutzen. Die durch das Schreiben geforderte reflexive Distanz aber läßt die Diskrepanz spürbar werden, die zwischen dem Erleben und seiner Versprachlichung besteht. Dies ist besonders gra-

<sup>90</sup> Ebd.

<sup>91</sup> Bd. II, S. 173–175.

<sup>92</sup> Bd. II, S. 17.

vierend im Zusammenhang mit der Kindheit, denn »[...] wir haben ja nur Begriffe von dem, was einmal schlecht gewesen und wieder gut gemacht ist; von Kindheit, Unschuld haben wir keine Begriffe.«<sup>93</sup> Begriffe setzen Selbstbewusstsein, Reflexionsfähigkeit und die Erfahrung von Differenz und das heißt auch von Zeitlichkeit voraus. Als Kind aber ist man »noch mit sich selber nicht zerfallen«,<sup>94</sup> man ist unsterblich, weil man kein Bewußtsein vom Tode hat, es fehlen einem Erkenntnisfähigkeit und reflexive Distanz. Daher kann man die Kindheit nur retrospektiv auf den Begriff bringen, aus dem Bewußtsein heraus, daß man sie verloren hat. Dem entspricht auch die Erzählsituation des Textes, der, obwohl er sich der Form des Briefromans bedient, in Wirklichkeit eine Ich-Erzählung mit autobiographischer Struktur ist. Der Erzähler Hyperion blickt auf sein Leben zurück. Die Perspektive des erzählenden und des erlebenden Ichs werden miteinander konfrontiert und greifen häufig ineinander. Dadurch wird die Differenzenerfahrung, die zur begrifflichen Erfassung des Erlebten erforderlich ist, mittels der Romanstruktur modelliert. Die Ästhetik der Unmittelbarkeit, wie sie für die Form des Briefromans lange Zeit prägend war, ist für das Anliegen des *Hyperion* ungeeignet.<sup>95</sup>

Begriffe entstehen durch Abstraktion und Vergleich sowie durch Oppositionsbildung. Um Bellarmin eine Vorstellung von seinem Verhältnis zu Adamas zu geben, vergleicht Hyperion ihn mit Platon: »Weißt du, wie Plato und sein Stella sich liebten? / So lieb' ich, so war ich geliebt. O ich war ein glücklicher Knabe!«<sup>96</sup> Die Erzählung geht also offensichtlich nicht vom Erlebten aus, sondern versucht zuerst, die Erfahrung begrifflich einzukreisen. Die hierin sich manifestierende Priorität der Worte vor den Dingen läßt sich als Indiz für die Opazität der Sprache deuten, wie sie nach Foucault<sup>97</sup> für die romantische Episteme charakteristisch ist.<sup>98</sup> Nachdem Adamas in seiner

93 Ebd.

94 Ebd.

95 Zur Erzählstruktur und -typologie des *Hyperion* vgl. u. a. Ryan, *Hölderlins »Hyperion«. Exzentrische Bahn und Dichterberuf*, Link, »Hyperion« als Nationalepos in Prosa«, in: *Hölderlin-Jahrbuch* 16 (1969/70), S. 158–194, Gaier, »Hölderlins ›Hyperion‹: Compendium, Roman, Rede«, ders., *Hölderlin. Eine Einführung*, Michael Knaupp, »Die raum-zeitliche Struktur des *Hyperion*«, in: *Le pauvre Holterling* 8 (1988), S. 13–16, Engel, *Der Roman der Goethezeit*, Bd. 1, S. 347–359, und Weinberg, »Nächstens mehr: Erinnerung und Gedächtnis in Hölderlins *Hyperion*«.

96 Bd. II, S. 19.

97 *Les mots et les choses*, Paris 1966.

98 Ihren Höchstgrad an Opazität erreicht Hölderlins Sprache bekanntlich nicht im *Hyperion*, sondern erst in den späten Hymnen, die für Foucault offenbar der Beginn der modernen Literatur waren und zugleich diese in höchster Intensität realisierten. In »Le ›non‹ du

Rolle als Erzieher und Liebender durch den Platon-Vergleich als »großer Mensch«, der »die kleineren zu sich aufzieht«,<sup>99</sup> eingeführt worden ist, werden die positiven Wirkungen beschrieben, die von dem Erzieher ausgehen. Im Zentrum steht hierbei das »freundlich Wort« aus dem Munde des Erziehers, das mit einem »zauberisch Losungswort« verglichen wird, »das Tod und Leben in seiner einfältigen Sylbe verbirgt«. <sup>100</sup> Diesem positiven steht ein negatives Erziehungskonzept gegenüber, nämlich das der »Barbaren, die sich einbilden, sie seien weise, weil sie kein Herz mehr haben«, <sup>101</sup> und die »tausendfältig die jugendliche Schönheit töten und zerstören, mit ihrer kleinen unvernünftigen Mannszucht«. <sup>102</sup> Adamas und die »Barbaren« stehen sich gegenüber wie Einheit (»einfältigen Sylbe«) und Zersplitterung (»tausendfältig«). Daß der Erzähler Hyperion, bevor er noch zum ersten Mal den Namen seines Erziehers nennt, jener negativen Erzieher gedenkt, die das Gegenteil von Adamas verkörpern, hat seinen Grund in der Logik des begrifflichen Denkens, die darauf beruht, daß man einen Begriff nur durch sein Gegenteil, durch eine Differenz Erfahrung erfassen kann: »Verzeih mir, Geist meines Adamas! daß ich dieser gedenke vor dir. Das ist der Gewinn, den uns Erfahrung gibt, daß wir nichts treffliches uns denken, ohne sein ungestaltetes Gegenteil.« <sup>103</sup>

père« (1962), in: ders., *Dits et écrits*, 4 Bde, hg. v. Daniel Defert/François Ewald, Bd. I, Paris 1994, S. 189–203, einer ursprünglich in der Zeitschrift *Critique* erschienenen Rezension des Buches *Hölderlin et la question du père* von Jean Laplanche, die Foucaults einzige explizite Auseinandersetzung mit Hölderlin darstellt, spricht er vom »escarpement du lyrisme mythique« Hölderlins, von seinen »luttés aux frontières du langage« (S. 190). In Hölderlins später Dichtung, so Foucault, »s'ouvre la région d'un langage perdu en ses extrêmes confins, là où il est le plus étranger à lui-même, la région des signes qui ne font signe vers rien, celle d'une endurance qui ne souffre pas: ›Ein Zeichen sind wir, deutungslos...‹. L'ouverture du lyrisme dernier est l'ouverture même de la folie.« (S. 201) Nach der These von Klaus Vogel, »Ein ›verbotenes Wort‹? Mutmaßungen zum Verhältnis von Foucaults Diskurstheorie und Hölderlins Dichtungspraxis«, in: *Hölderlin-Jahrbuch* 30 (1996/97), S. 345–358, ist die Laplanche-Rezension ein »Ort methodischer Selbstreflexion«, eine »verknappte[...] Selbstdarstellung« (S. 347). »Der Dichter Hölderlin wäre also deshalb von so herausragender Bedeutung für Foucault, weil seine historische Existenz grundlegend ist für dessen Begriff des Diskurses [...]. Hölderlins Gedicht wäre mithin jener ominöse (und so problematische) Ort, von dem aus Foucaults Diskurs gedacht ist [...]« (S. 349) Gerade deshalb, weil Hölderlin für Foucault so etwas wie der Diskursursprung sei, habe er seine eigene Beziehung zu Hölderlin mit einem »Sprachverbot« (S. 346) belegen müssen.

99 Bd. II, S. 19.

100 Ebd.

101 Ebd.

102 Bd. II, S. 19f.

103 Bd. II, S. 20.

Das bedeutet aber, daß jede positive Erfahrung, um ins Bewußtsein zu treten, des Mangels bedarf. Das Positive ist nur denkbar und erfahrbar als Gegenbild des Negativen. Somit ist jedem Positiven sein Negatives als ursprünglicher, vorgängiger Mangel eingeschrieben.<sup>104</sup> Dies zeigt sich in der Begegnung mit Adamas. Bevor Hyperion ihn trifft, wächst er auf »wie eine Rebe ohne Stab«,<sup>105</sup> er wandert ziellos umher wie ein »Irrlicht«<sup>106</sup> und läßt seine Kräfte verkümmern. Er macht die grundlegende Erfahrung des Mangels: »Ich fühlte, daß mir's überall fehlte, und konnte doch mein Ziel nicht finden. So fand er mich.«<sup>107</sup> Adamas seinerseits ist auf der Suche nach wahren Menschen, wie er sie in der »sogenannten kultivierten Welt« nicht vorfindet, weshalb er sich nach Griechenland begibt, wo, wie er glaubt, sie »einmal da gewesen« sind.<sup>108</sup> »Da wollt' er hin und unter dem Schutt nach ihrem Genius fragen, mit diesem sich die einsamen Tage zu verkürzen. Er kam nach Griechenland. So fand ich ihn.«<sup>109</sup> Der von beiden verspürte Mangel wird durch den jeweils anderen ausgeglichen, die beiden verhalten sich komplementär zueinander. Adamas stabilisiert den jungen Hyperion, er ist wie eine »Pflanze, wenn ihr Friede den strebenden Geist besänftigt, und die einfältige Genügsamkeit wiederkehrt in der Seele«.<sup>110</sup> Umgekehrt ist Hyperion »der Nachhall seiner stillen Begeisterung«, er wird zum Resonanzkörper für die »Melodien seines Wesens«.<sup>111</sup> Es kommt, zumindest auf seiten Hyperions, der der »Allmacht der ungeteilten Begeisterung« erliegt, zu einer Identifikation und Verschmelzung mit dem vergöttlichten Lehrer: »Was ich sah, ward ich, und es war Göttliches, was ich sah.«<sup>112</sup> Es ist eine Erfahrung der Totalität, der »Schönheit« und »Seligkeit«, »voll von den Freuden der Liebe und süßer Beschäftigung«.<sup>113</sup>

Das Erziehungswerk des Adamas besteht nun hauptsächlich darin, daß er Hyperion in die Welt der Antike einführt. Dazu bedient er sich einerseits des

104 Daß bei Hölderlin die taxonomische Ordnung binärer Begriffsoppositionen (positive vs. negative Erziehung) in Form eines Temporalschemas entfaltet wird, ist ein weiteres Indiz dafür, daß er sich jenseits des Epochenbruchs im Sinne Foucaults befindet, denn in der romantisch-modernen Episteme wird die Ordnung der Differenz durch eine Ordnung der Geschichte ersetzt (vgl. Kap. 0.3).

105 Ebd.

106 Ebd.

107 Ebd.

108 Ebd.

109 Bd. II, S. 21.

110 Ebd.

111 Ebd.

112 Ebd.

113 Ebd.

geschriebenen Wortes beziehungsweise in moderner Diktion: der Literatur (»Heroönwelt des Plutarch«),<sup>114</sup> andererseits besucht er gemeinsam mit seinem Schützling die Gedächtnisstätten der Antike (»die ausgestorbenen Tale von Elis und Nemea und Olympia«).<sup>115</sup> Im Angesicht der Überreste einstiger Größe macht Hyperion aber erneut die Erfahrung des Mangels, ihm wird bewußt, »daß auch der Mensch einst da war, und nun dahin ist, daß des Menschen herrliche Natur jetzt kaum noch da ist, wie das Bruchstück eines Tempels oder im Gedächtnis, wie ein Totenbild«.<sup>116</sup> In diesem Zusammenhang reflektiert der Erzähler das Problem der Versprachlichung: »Lieber Bellarmin! ich hätte Lust, so pünktlich dir, wie Nestor, zu erzählen; ich ziehe durch die Vergangenheit, wie ein Ährenleser über die Stoppeläcker, wenn der Herr des Lands geerntet hat; da liest man jeden Strohalm auf.«<sup>117</sup> Hier äußert sich das Bewußtsein, daß das gesuchte Glück unwiederbringlich verloren ist, daß man zu spät, »nach der Ernte« geboren wurde. Zugleich wird deutlich, daß das Erzählen als Ersatzhandlung fungiert. Wenn man schon nicht die Antike wiederherstellen kann, so muß man wenigstens von der Suche nach ihr und von ihrer einstigen Größe erzählen. Das Erzählen entsteht somit – ebenso wie die Liebe – aus einem ihm vorgängigen Mangel. Damit ist zugleich das syntagmatische Grundmuster der Romanhandlung paradigmatisch exponiert: Hyperions Suche nach der verlorenen Einheit mündet – nach dem Scheitern seiner Liebesbeziehungen und des politischen Freiheitskampfes – schließlich ins Schreiben, gemäß dem Auftrag der sterbenden Diotima: »Trauernder Jüngling! bald wirst du glücklicher sein. Dir ist dein Lorbeer nicht gereift und deine Myrten verblühten, denn Priester sollst du sein der göttlichen Natur, und die dichterischen Tage keimen dir schon.«<sup>118</sup> Allerdings ist hierbei zu bedenken, daß Hyperions Briefe an Bellarmin noch nicht die Realisierung der von Diotima prophezeiten »dichterischen Tage«, sondern allenfalls eine in diese Richtung weisende Vorstufe darstellen. Zu Recht stellt Manfred Weinberg dies heraus: »Im Horizont der Romanfiktion kann keine Rede davon sein, daß es sich bei den Briefen Hyperions an Bellarmin selbst schon um Dichtung in der von Hölderlin am Ende entfalteten Komplexität handeln würde. Die Interpreten, die dies postulieren, haben es wiederum versäumt, entscheidende stilistische Unterschiede der Briefe an Bellarmin und der bloß abgeschriebenen Briefe an

114 Ebd.

115 Bd. II, S. 22.

116 Ebd.

117 Ebd.

118 Bd. II, S. 163.

Diotima zu benennen, für die diese dichterische Verfaßtheit ja noch nicht in Anschlag gebracht werden kann.«<sup>119</sup> Zum Dichter wird Hyperion erst am Schluß, und auch hier nur punktuell. So interpretiert Weinberg die ›Schlußaudition‹ des Romans, in der eine imaginäre Wiederbegegnung Hyperions mit der toten Diotima in der Natur erfolgt, als dichterische Manifestation, als »Dichtung im präzisen Sinn der Poiesis, des Hervorbringens«,<sup>120</sup> weil Hyperion sich der von ihm in der erinnerten Situation tatsächlich gesprochenen Worte nicht mehr zu erinnern vermag, diese Worte sich selbst also im nachhinein unterlegt und somit erdichtet. Daß dieses Dichten auf der Ebene der Fiktion ein einmaliges Ereignis bleibt, wird dadurch markiert, daß es in Anführungszeichen gesetzt wird und daß Hyperion sich durch die Formel: »So dacht' ich. Nächstens mehr.«<sup>121</sup> davon distanziert. Das Dichten bleibt also Postulat und wird ins Jenseits des durch die Schlußformel »Nächstens mehr« als unabgeschlossen markierten Textes verwiesen. Auch diesem Dichten ist somit ein prinzipieller Mangel eingeschrieben.

Dies wird im Text auch explizit gemacht: Daß die Restitution der antiken Einheit durch das Schreiben nicht wirklich gelingen kann, daß sie poetisches Postulat bleiben muß, sagt der Erzähler Hyperion, nachdem er mit Begeisterung die Feste zu Ehren des delischen Apolls evoziert hat: »Aber was sprech' ich davon? Als hätten wir noch eine Ahnung jener Tage! Ach! es kann ja nicht einmal ein schöner Traum gedeihen unter dem Fluche, der über uns lastet. Wie ein heulender Nordwind, fährt die Gegenwart über die Blüten unsers Geistes und versengt sie im Entstehen.«<sup>122</sup> Die traurig-prosaische Gegenwart, die einerseits die Voraussetzung dafür ist, daß man in Differenz zu ihr die Größe der Vergangenheit erkennen kann, macht es andererseits unmöglich, diese Vergangenheit wiederherzustellen. Dies ist die Ambivalenz des Bewußtseins, wie sie auch in bezug auf das verlorene Paradies der Kindheit gilt. Von ebensolcher Ambivalenz ist die Erinnerung an Adamas geprägt – und hierin zeigt sich die Parallelität von Erzählen und Lieben in aller Deutlichkeit. Auf Delos hat Adamas Hyperion aufgetragen, so zu werden wie Apoll, den man mit dem Sonnengott Helios gleichsetzte. Der Auftrag ist durch die Namensgleichheit motiviert, denn *Hyperion* war, etwa

119 »Nächstens mehr.« Erinnerung und Gedächtnis in Hölderlins *Hyperion*«, S. 104.

120 Ebd., S. 113.

121 Bd. II, S. 175. – Vgl. hierzu Weinberg, »Nächstens mehr.« Erinnerung und Gedächtnis in Hölderlins *Hyperion*«, S. 104, der die Anführungszeichen und das im letzten Brief zweimal vorkommende »So dacht' ich« als »Mittel der Distanzierung von dem in der Schlußaudition Formulierten« deutet.

122 Bd. II, S. 23.



bei Homer, ein Beiname des Helios.<sup>123</sup> Die Erinnerung an diesen erhebenden Moment ist für Hyperion sowohl eine traurige als auch eine freudige. Einerseits wird ihm dadurch der Verlust des Geliebten nur um so stärker bewußt, andererseits erwächst ihm daraus Kraft: »Was ist Verlust, wenn so der Mensch in seiner eignen Welt sich findet? In uns ist alles.«<sup>124</sup> Daß dies aber nur eine Trostformel ist, zeigt sich im folgenden, wenn Adamas seinem Schützling weissagt, er werde einsam sein, und, um das Schreckliche der Einsamkeit zu verdeutlichen, einen Vergleich zieht mit dem »Kranich, den seine Brüder zurückließen in rauher Jahreszeit, indes sie den Frühling suchen im fernen Lande«.<sup>125</sup> Die Erfahrung des Ausgesetztseins und der Verlassenheit reflektiert Hyperion dann auch selbst: »Das macht uns arm bei allem Reichtum, daß wir nicht allein sein können, daß die Liebe in uns, so lange wir leben, nicht erstirbt. Gib mir meinen Adamas wieder, und komm mit allen, die mir angehören, daß die alte schöne Welt sich unter uns erneure, daß wir uns versammeln und vereinen in den Armen unserer Gottheit, der Natur, und siehe! so weiß ich nichts von Notdurft.«<sup>126</sup>

Liebe ist also eine Notwendigkeit für den Menschen, zugleich aber wird sie als Mangel erfahren, oder genauer: Es ist eine Erfahrung der – allerdings, wie gezeigt wurde, niemals ganz unvermischten – temporären Fülle, die im Mangel endet. Das ist nicht durch äußeres Schicksal bedingt, sondern liegt an der inneren Verfassung des Menschen, an seinem »ungeheure[n] Streben, Alles zu sein«.<sup>127</sup> Er sucht immer das Neue, Unbekannte und trennt sich deshalb von seinen Liebsten. So geschieht es mit Adamas, der von Griechenland nach Asien weiter zieht, um »ein Volk von seltner Trefflichkeit«<sup>128</sup> aufzusuchen. Offenbar hat er in Griechenland trotz der Begegnung mit Hyperion nicht das Gefundene, wonach er suchte. Der Mensch ist konstitutiv heimatlos: »Ach! für des Menschen wilde Brust ist keine Heimat möglich; und wie der Sonne Strahl die Pflanzen der Erde, die er entfaltetete, wieder versengt, so tötet der Mensch die süßen Blumen, die an seiner Brust gedeihten, die Freuden der Verwandtschaft und der Liebe.«<sup>129</sup> Die Trennung von Adamas ist wie eine Amputation für Hyperion, denn Adamas ist »verwebt

123 Vgl. Schmidts Kommentar zur Bedeutung der Eigennamen (Bd. II, S. 965–969).

124 Bd. II, S. 23.

125 Ebd.

126 Bd. II, S. 24.

127 Bd. II, S. 25.

128 Bd. II, S. 24.

129 Ebd.

[...] in mein Wesen«, ja es ist eine Todeserfahrung: »Wie ein Sterbender den fliehenden Othem, hielt ihn meine Seele.«<sup>130</sup>

## 2.5 Hyperion und Alabanda: Die Affinität von Liebe und Gewalt

Auf die Trennung folgt eine schwere Krise, in der Hyperion seine von Adamas geweckte Begeisterung für die Antike beinahe zum Verhängnis wird, da ihn das Bewußtsein der Unwiederholbarkeit antiker Größe depressiv werden und gar an Selbstmord denken läßt.<sup>131</sup> Schließlich versucht er einen Neubeginn, indem er sich auf Geheiß seines Vaters von der Insel Tina nach Smyrna begibt. Im Text ist die Rede von einer Neugeburt: »Es ist entzückend, den ersten Schritt aus der Schranke der Jugend zu tun, es ist, als dächte ich meines Geburtstags, wenn ich meiner Abreise von Tina gedenke.«<sup>132</sup> Diese Neugeburt wird auch durch die kulturell codierte Semantik des Raumes betont. Während die Trennung von Adamas am »Grabe Homers«<sup>133</sup> erfolgte, befindet sich in der Nähe von Smyrna nach der Überlieferung die »Geburtsstätte meines Homer«.<sup>134</sup> Der Weg vom Grab zur Geburtsstätte des Urahnens der Dichtung impliziert die Hoffnung auf Reversibilität der Zeit beziehungsweise auf Überwindung des Todes. Diese Hoffnung hat im Roman eine individualgeschichtliche und eine kollektivgeschichtliche Dimension. Mit letzterer hängt Hyperions Versuch zusammen, die verlorene antike Größe zu restituieren; mit ersterer das pantheistisch begründete Weiterleben Diotimas in der Natur.

In der neuen Umgebung kommt es zu einem Aufschwung von Hyperions Stimmung, bedingt durch Erfahrungen des Glücks und der Fülle im intellektuellen Bereich und in der Natur. Die Nähe zu Homer läßt ihn dessen Dichtung neu erleben; die Besteigung des Tmolus verschafft ihm »selige Stunden«.<sup>135</sup> Der »Fülle des Lebens«,<sup>136</sup> die er auf dem Berg genießt, wird jedoch nach seinem Abstieg oppositiv das »dürftig Smyrna«<sup>137</sup> entgegengesetzt. Zwar gelingt es ihm zunächst im Hochgefühl der genossenen Naturschönheit, die Defizite des gesellschaftlichen Lebens in der kleinasiatischen

<sup>130</sup> Ebd.

<sup>131</sup> Bd. II, S. 25–27.

<sup>132</sup> Bd. II, S. 27.

<sup>133</sup> Bd. II, S. 24.

<sup>134</sup> Bd. II, S. 27.

<sup>135</sup> Bd. II, S. 28.

<sup>136</sup> Ebd.

<sup>137</sup> Bd. II, S. 29.

Stadt durch Projektionen auszugleichen: »Mein dürftig Smyrna kleidete sich in die Farben meiner Begeisterung, und stand, wie eine Braut, da.«<sup>138</sup> Doch wie bei Rousseau ist die Opposition Natur vs. Zivilisation deutlich markiert, das heißt, die Zivilisation wird gegenüber der Natur abgewertet. Was Hyperion in Smyrna wahrnimmt, ist dementsprechend durchweg ambivalent. Einerseits sind da »die guten Gesichter und Gestalten, die noch hie und da die mitleidige Natur, wie Sterne, in unsere Verfinsterung sendet«<sup>139</sup> und die Hyperion als »freundliche[.] Hieroglyphen«<sup>140</sup> interpretiert. Andererseits erweist sich schon das Wenige, das ihm positiv erscheint, letztlich als enttäuschend, das Übrige aber als »heillos«.<sup>141</sup> Die Gebildeten erscheinen ihm wie Tiere, zum Teil schlimmer noch; es herrscht ein allgemeines Desinteresse an Geistesschönheit, Vernunft und an der Größe der Vergangenheit. Hyperion sucht sein Heil in der Einsamkeit, er verschließt sein Herz, in der Hoffnung, seine Schätze »für eine bessere Zeit zu sparen, für das Einzige, Heilige, Treue, das gewiß, in irgend einer Periode des Daseins, meiner dürstenden Seele begegnen sollte«.<sup>142</sup> Er schwankt somit zwischen Resignation angesichts der »Unheilbarkeit des Jahrhunderts«<sup>143</sup> und der Hoffnung, eines Tages einem Wesen zu begegnen, das für ihn die Inkarnation des Heiligen darstellen möge. Eine Apostrophe deutet an dieser Stelle in verrätselster Form voraus auf die Begegnung mit Diotima: »Schon damals kannt' ich dich, schon damals blicktest du, wie ein Genius, aus Wolken mich an, du, die mir einst, im Frieden der Schönheit, aus der trüben Woge der Welt stieg!«<sup>144</sup> Die Erscheinung der göttlichen Geliebten wird jedoch noch aufgeschoben, denn in Smyrna kommt es zunächst zur Begegnung mit Alabanda. Auch diese Begegnung wird als Liebesgeschichte modelliert. Vor seiner Abreise aus Smyrna möchte Hyperion noch so viel wie möglich von den Schönheiten der Landschaft profitieren, weshalb er das Umland von Smyrna erkundet. Besonders aber treibt ihn der Wunsch (»das geheime Verlangen«)<sup>145</sup> hinaus, einen Fremden kennenzulernen, der wie folgt eingeführt wird:

Wie ein junger Titan, schritt der herrliche Fremdling unter dem Zwergengeschlechte daher, das mit freudiger Scheue an seiner Schöne sich weidete, seine

138 Ebd.

139 Ebd.

140 Ebd.

141 Ebd.

142 Bd. II, S. 31.

143 Bd. II, S. 30.

144 Bd. II, S. 31.

145 Bd. II, S. 32.

Höhe maß und seine Stärke, und an dem glühenden verbrannten Römerkopfe, wie an verbotner Frucht mit verstohlnem Blicke sich labte, und es war jedesmal ein herrlicher Moment, wann das Auge dieses Menschen, für dessen Blick der freie Äther zu enge schien, so mit abgelegtem Stolze sucht' und strebte, bis es sich in meinem Auge fühlte und wir errötend uns einander nachsahn und vorüber gingen.<sup>146</sup>

Die Alabanda-Episode ist gekennzeichnet durch die Dominanz zweier Isotopien, die ständig miteinander interagieren: einer Isotopie der Gewalt, der Stärke, des Heroischen und einer Isotopie des Erotischen, der Liebe. Die zitierte Stelle hat paradigmatische Funktion, weil sie beide Isotopien enthält. Alabanda, der durch »Schöne« ausgezeichnete »herrliche Fremdling«, ist für die ihn umgebenden Menschen eine begehrteste »verbotne[,] Frucht«; der Blickkontakt zwischen Alabanda und Hyperion ist wie der einander scheu, aber leidenschaftlich begehrter Liebender (Isotopie der Liebe). Zugleich besitzt der Jüngling Alabanda Attribute des Heroischen: Er überragt seine Umgebung an Größe und körperlicher Stärke. Auch steht die erste Kontaktaufnahme zwischen den beiden im Kontext eines Kampfes (Isotopie des Heroischen und der Gewalt): Alabanda wird von Räubern überfallen, er schlägt sie in die Flucht; danach begegnet ihnen Hyperion, der sich ihrer ebenfalls mit Waffengewalt zu erwehren weiß.<sup>147</sup> Es stellt sich heraus, daß ein heimlicher Zusammenhang zwischen der Zuneigung, die die beiden füreinander empfinden, und der glücklich überstandenen Gewalterfahrung besteht: »Es geschah uns recht, begann ich, indes wir Arm in Arm zusammen aus dem Walde gingen; warum zögerten wir auch so lange und gingen uns vorüber, bis der Unfall uns zusammenbrachte.«<sup>148</sup> Alabanda entgegnet, daß Hyperion »der Schuldigere, der Kältere«<sup>149</sup> sei, weil er dem Kontakt ausgewichen, wohingegen Alabanda dem anderen heimlich nachgeritten sei. Ohne die Zuneigung zwischen Alabanda und Hyperion wäre es also womöglich gar nicht zu dem Räuberüberfall gekommen; andererseits wird dieser für die beiden dann zum Anlaß, den gewünschten Kontakt aufzunehmen und sich ihre Liebe zu gestehen: »Herrlicher! rief ich, siehe nur zu! an Liebe sollst du doch mich nimmer übertreffen.«<sup>150</sup> Liebe und Gewalt, so zeigt sich, stehen in einem komplexen metonymischen Verhältnis; sie bedingen sich gegenseitig, stehen aber auch in Opposition

146 Ebd.

147 Bd. II, S. 32f.

148 Bd. II, S. 33.

149 Ebd.

150 Ebd.

zueinander. An anderer Stelle dagegen wird die Liebe als gewaltsames Naturereignis beschrieben, das heißt, es wird die zwischen beiden Termen bestehende Opposition dekonstruiert: »Wir begegneten einander, wie zwei Bäche, die vom Berge rollen, und die Last von Erde und Stein und faulem Holz und das ganze träge Chaos, das sie aufhält, von sich schleudern, um den Weg sich zueinander zu bahnen, und durchzubrechen bis dahin, wo sie nun ergreifend und ergriffen mit gleicher Kraft, vereint in Einen majestätischen Strom, die Wanderung in's weite Meer beginnen.«<sup>151</sup> Die gewaltsame Vereinigung solcher Naturkräfte läßt keine harmonische Beziehung erwarten. Liebe wird somit auf der metaphorischen Ebene als Gewaltverhältnis codiert.

Gemeinsam entwickeln die beiden Freunde den Plan, das griechische Vaterland von der osmanischen Fremdherrschaft zu befreien. Während Adamas, der Mann des Geistes, sein Denken und Streben auf die Mythologie und die Vergangenheit ausrichtet, ist Alabanda, der Mann der Tat, gegenwarts- und zukunftsorientiert. Er möchte handeln, um die schlechte Gegenwart zu verändern, wenn es sein muß, mit Gewalt und revolutionärem Umsturz. Zwar stecken die beiden Freunde sich in ihrem Befreiungspathos und mit ihren »kolossalischen Entwürfen«<sup>152</sup> gegenseitig an, doch zeigen sich bei ihren politischen Gesprächen bedeutsame Meinungsunterschiede. So ruft Alabanda aus, nachdem er von Hyperions politischer Überzeugung erfahren hat, die mit seiner eigenen übereinstimmt: »O! zünde mir einer die Fackel an, daß ich das Unkraut von der Heide brenne! die Mine bereite mir einer, daß ich die trägen Klötze aus der Erde sprengel!«<sup>153</sup> Darauf antwortet Hyperion mit Beschwichtigung: »Wo möglich, lehnt man sanft sie auf die Seite, fiel ich ein.«<sup>154</sup>

In dieser Konstellation rücken die Isotopie der Liebe und die der Gewalt wieder zueinander in Opposition. Hyperion möchte zwar sein Vaterland ebenso verändern wie Alabanda, zu dem er mit Enthusiasmus sagt: »Du wirst mit mir das Vaterland erretten.«<sup>155</sup> Er hat aber weniger gewaltsame Vorstellungen davon, wie solche Veränderung vonstatten gehen soll. Der »Herkules«<sup>156</sup> Alabanda will das Staatssystem verändern, was Hyperion wie folgt kommentiert: »Du räumst dem Staate denn doch zu viel Gewalt ein.

151 Bd. II, S. 34.

152 Bd. II, S. 35.

153 Bd. II, S. 37.

154 Ebd.

155 Ebd.

156 Bd. II, S. 39.

Er darf nicht fordern, was er nicht erzwingen kann. Was aber die Liebe gibt und der Geist, das läßt sich nicht erzwingen.«<sup>157</sup> Mit einer Metapher verdeutlicht Hyperion, welche Funktion dem Staat seiner Meinung nach zukommt: Er sei »die Mauer um den Garten menschlicher Früchte und Blumen«,<sup>158</sup> habe also beschützende, abschirmende Funktion. Wenn der Boden aber dürre sei, dann helfe die Mauer nichts, dann müsse Regen vom Himmel fallen. Die Rettung könne also nicht durch politisches Handeln, sondern nur durch das Eingreifen höherer Mächte (»O Regen vom Himmel! o Begeisterung! Du wirst den Frühling der Völker uns wiederbringen.«)<sup>159</sup> herbeigeführt werden. Diese himmlische Begeisterung werde die Sterblichkeit überwinden, und zwar dann, wenn »die Liebblingin der Zeit, die jüngste, schönste Tochter der Zeit, die neue Kirche, hervorgehn wird aus diesen befleckten veralteten Formen«.<sup>160</sup>

Hyperions eschatologische Erwartung erscheint Alabanda als bloße Schwärmerie, die er mit mildem Spott quittiert. Er ist Mitglied eines Geheimbundes, des sogenannten Bundes der Nemesis, der den politischen Umsturz plant. Die anderen Mitglieder dieses Bundes sind gezeichnet durch Züge der Gewalt, der Kälte, des »getötete[n] Affekt[s]«<sup>161</sup> und des Bedrohlichen. Sie sagen Hyperion, »daß wir da sind, aufzuräumen auf Erden«, sie wollen »das Unkraut an der Wurzel fassen, an der Wurzel es durchschneiden, samt der Wurzel es ausreißen, daß es verdorre im Sonnenbrande«.<sup>162</sup> Ihr im Untergrund geplantes politisches Werk tun sie nicht, weil sie selbst davon profitieren könnten – dafür sind sie schon zu alt –, sondern weil sie von seiner prinzipiellen Richtigkeit überzeugt sind, das heißt, sie handeln nicht zweckrational in bezug auf sich selbst: »[...] will aber niemand wohnen, wo wir bauten, unsre Schuld und unser Schaden ist es nicht. Wir taten, was das unsre war. Will niemand sammeln, wo wir pflügten, wer verargt es uns? Wer flucht dem Baume, wenn sein Apfel in den Sumpf fällt?«<sup>163</sup> Diese Trennung von Handeln und Zweckhaftigkeit weckt Hyperions heftige Abneigung; er hält die Mitglieder des Bundes für Betrüger und sieht von ihnen seine Freiheit bedroht.

157 Ebd.

158 Bd. II, S. 40.

159 Ebd.

160 Ebd.

161 Bd. II, S. 41.

162 Bd. II, S. 42.

163 Bd. II, S. 43.

Alabandas politisches Engagement, sein Bekenntnis zum Geheimbündnerischen und zur Gewalt sowie zum bloß prinzipiengestützten Handeln zerstört Hyperions Liebe zu ihm. »Mir war, wie einer Braut, wenn sie erfährt, daß ihr Geliebter insgeheim mit einer Dirne lebe.«<sup>164</sup> Er fühlt sich hintergangen und versucht, seine Gefühle für Alabanda abzutöten. Bei einem von Alabanda erbetenen Versöhnungsgespräch verlangt Hyperion von ihm, er möge sich entschuldigen und sich reinigen. Dies wiederum verletzt Alabanda in seinem Stolz. »Wie kommt es denn, rief er entrüstet, daß dieser Mensch mich beugen soll, wie's ihm gefällt?«<sup>165</sup> Er schimpft Hyperion einen »Grillenfänger«,<sup>166</sup> es kommt zur Eskalation und schließlich zur Trennung. »Wir zerstörten mit Gewalt den Garten unserer Liebe.«<sup>167</sup>

Das Ende der Beziehung zu Alabanda wiederholt somit die Erfahrung, die Hyperion bei der Trennung von Adamas gemacht hat. Hier wie dort endet die Liebe mit einem Akt der Selbstzerstörung: In beiden Fällen wird das Verbum *töten* bezogen auf das Objekt *Liebe* verwendet.<sup>168</sup> Beide Male folgt auf die Phase des Liebesglücks und der schwärmerischen Euphorie eine schwere Krise, die nach der Trennung von Alabanda sogar mit Selbstmordgedanken verbunden ist.<sup>169</sup> Beide Male auch soll ein Ortswechsel für Abhilfe schaffen. Während Hyperion nach der Trennung von Adamas nach Smyrna reiste, kehrt er jetzt in seine Heimat Tina zurück. Die Lehre, die Hyperion aus dieser erneuten Verlusterfahrung ziehen zu können glaubt, formuliert er wie folgt: »Bestehet ja das Leben der Welt im Wechsel des Entfaltens und Verschließens, in Ausflug und in Rückkehr zu sich selbst, warum nicht auch das Herz des Menschen?«<sup>170</sup> Die Abreise wird zur Erfahrung von Zeitlichkeit und Tod: »[...] wie ich aber nun auf's hohe Meer

164 Ebd. – Hyperions Verhalten läßt sich mit dem Muster der Desillusionierung beschreiben, welches Roland Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris 1977, S. 33ff., unter dem Stichwort »altération« trefflich analysiert: »On dirait que l'altération de l'Image se produit lorsque j'ai honte pour l'autre [...]. Or, la honte vient de la sujétion: l'autre [...] apparaît brusquement – se dévoile, se déchire, se révèle, au sens photographique du terme – comme *assujéti* à une instance qui est elle-même de l'ordre du servile: je le vois tout d'un coup (question de *vision*) s'affairant, s'affolant, ou simplement s'entêtant à complaire, à respecter, à se plier à des rites mondains grâce à quoi il espère se faire reconnaître.« (S. 34; Hervorh. im Text) Die Liebe als System der Intimkommunikation tendiert zur Exklusivität und bricht zusammen durch das Eindringen fremder, parasitärer Geräusche.

165 Ebd., S. 45.

166 Ebd.

167 Ebd.

168 Ebd., S. 24 und 44.

169 Ebd., S. 46.

170 Ebd.

hinauskam, und alles nach und nach hinabsank, wie ein Sarg in's Grab, da mit einmal war es auch, als wäre mein Herz gebrochen – o Himmel! schrie ich, und alles Leben in mir erwacht' und rang, die fliehende Gegenwart zu halten, aber sie war dahin, dahin!«<sup>171</sup> Was am Ende bleibt, ist das Gefühl der Hilflosigkeit und der Heteronomie; Hyperion sieht sich einer »fremde[n] Gewalt«<sup>172</sup> unterworfen, die seine Pläne zerstört und ihn »herumwirft und in's Grab legt, wie es ihr gefällt«.<sup>173</sup>

Die Phase seiner »langen kranken Trauer«<sup>174</sup> erklärt er gegenüber Bellarmin mit seiner außergewöhnlichen Empfindsamkeit, die ihn von den meisten seiner Mitmenschen unterscheidet: »Ja! ja! es ist recht sehr leicht, glücklich, ruhig zu sein mit seichem Herzen und eingeschränktem Geiste.«<sup>175</sup> Nach Tina zurückgekehrt, lebt er in stiller Resignation, verhält sich wie ein »Sonderling«<sup>176</sup> und versucht seiner leidvollen Erfahrung, der Diskrepanz zwischen Wollen und Vermögen, einen Sinn abzugewinnen: »Das ist auch nötig, wie es ist. Das gibt das süße, schwärmerische Gefühl der Kraft, daß sie nicht ausströmt, wie sie will, das eben macht die schönen Träume von Unsterblichkeit und all' die holden und die kolossalischen Phantome, die den Menschen tausendfach entzücken, das schafft dem Menschen sein Elysium und seine Götter, daß seines Lebens Linie nicht gerade ausgeht, daß er nicht hinfährt, wie ein Pfeil, und eine fremde Macht dem Flichenden in den Weg sich wirft.«<sup>177</sup> Diese Aussage erinnert an die »exzentrische Bahn«,<sup>178</sup> von der in der Vorrede zum *Fragment von Hyperion* die Rede ist und die dort den vom Menschen zu durchlaufenden Weg von der »höchsten Einfalt« zur »höchsten Bildung« beziehungsweise von der »bloße[n] Organisation der Natur« zur »Organisation, die wir uns selbst zu geben im Stande sind«,<sup>179</sup> meint. Mit solcher

171 Bd. II, S. 46f.

172 Bd. II, S. 47.

173 Ebd.

174 Bd. II, S. 48.

175 Ebd.

176 Bd. II, S. 52.

177 Bd. II, S. 49f.

178 Bd. II, S. 177.

179 Ebd. (Hervorh. im Text). – Jürgen Link, »Spiralen der inventiven ›Rückkehr zur Natur‹. Über den Anteil Rousseaus an der Tiefenstruktur des ›Hyperion‹«, in: Hansjörg Bay (Hg.), »Hyperion« – terra incognita. Expeditionen in Hölderlins Roman, Opladen/Wiesbaden 1998, S. 94–115, hier S. 112–114, deutet die »exzentrische Bahn« als astronomischen Begriff: »Nach den Keplerschen Gesetzen weichen die Bahnen der Planeten und Kometen von der Kreisbahn nach der Größe ihrer Exzentrizität ab, so daß ›lange‹ Ellipsenbahnen (insbesondere also Kometenbahnen) ›exzentrischer‹ sind als ›kurze‹.« (S. 112) Dem astronomischen Modell der Ellipsenbahn entsprechend handelt es sich, so Link, um eine Metapher für die inventive Rückkehr zur Natur im Sinne Rousseaus.



Reflexion nähert sich also das erlebende Ich schon der Position des erzählenden Ichs an. Es zeigt sich dabei, wie auch bei der obigen Analyse der Funktion der Liebe im Prosa-Entwurf zur metrischen Fassung, die grundlegende und notwendige Ambivalenz des menschlichen Daseins. Liebe bedeutet Bewußtsein und Sterblichkeit. Der Widerstand, den die »fremde Macht« dem »Fliehenden« entgegenbringt, »schafft dem Menschen sein Elysium und seine Götter«. Mit anderen Worten: Das Dasein ist zwar leidvoll, aber erst dadurch gewinnt es seine Schönheit und seinen Wert. Ohne Widerstand und Leid gäbe es kein Bewußtsein für das Verlorene, und ohne Bewußtsein wäre der Mensch nicht menschlich. Erfahrung und Bewußtsein benötigen Differenzen und Gegensätze, was Hyperion mit folgender Allegorie zum Ausdruck bringt: »Des Herzens Woge schäumte nicht so schön empor, und würde Geist, wenn nicht der alte stumme Fels, das Schicksal, ihr entgegenstände.«<sup>180</sup> Das Elysium muß also nicht in einem Jenseits gesucht oder für eine ferne Zukunft erhofft werden, es befindet sich im Diesseits, wo es jedoch das Erleiden des Schmerzes voraussetzt.

Die Beziehung zu Alabanda ist nach der Trennung indes noch nicht beendet. Als einzige von Hyperions Liebesbeziehungen vollzieht sie sich in zwei Etappen. Die russische Kriegserklärung an das Osmanische Reich eröffnet nämlich den griechischen Patrioten unverhofft die Perspektive eines Befreiungskrieges. In dieser Situation fordert Alabanda seinen mittlerweile mit Diotima zusammenlebenden Freund auf, sich dem Kampf anzuschließen: »Bist du noch der Alte, so komm! [...] Mich verlangt, uns Beede in dem neuen Leben wiederzusehn. [...] Komm nun, komm, und laß uns baden in offener See! / Das soll uns wohl tun, einzig Geliebter!«<sup>181</sup> Dies stürzt Hyperion in einen Konflikt zwischen zwei Geliebten, Diotima und Alabanda, und zwei unterschiedlichen Modellen des Handelns. Diotima möchte, daß Hyperion zum Lehrer und Erzieher der griechischen Jugend werde; Alabanda steht für den politisch-militärischen Kampf. Es geht somit um zwei gegensätzliche Modi des Eingreifens in die Wirklichkeit: durch Worte (symbolisch-semiotischer Bereich, zielend auf Veränderung der mentalen Dispositionen der Griechen) und durch Taten (militärischer Bereich, zielend auf Veränderung von staatlichen Strukturen und Machtverhältnissen). Hyperion schlägt sich, nachdem er kurz zuvor bei dem Athenbesuch noch im Einklang mit Diotima von dem ersten Modus (politisches Wirken durch Erziehung) überzeugt gewesen ist, sofort nach dem Erhalt von Ala-

180 Bd. II, S. 50.

181 Bd. II, S. 107.

bandas Brief auf die Seite des Freundes: »Ich bin zu müßig geworden, rief ich, zu friedenslustig, zu himmlisch, zu träg! – Alabanda sieht in die Welt, wie ein edler Pilot, Alabanda ist fleißig und sucht in der Woge nach Beute; und dir schlafen die Hände im Schoß? und mit Worten möchtest du ausreichen, und mit Zauberformeln beschwörst du die Welt? Aber deine Worte sind, wie Schneeflocken, unnütz, und machen die Luft nur trüber und deine Zaubersprüche sind für die Frommen, aber die Ungläubigen hören dich nicht.«<sup>182</sup> Dieser Absage an die Kraft des Wortes und Parteinahme für die militärische Aktion hält Diotima das Argument entgegen, daß der »wilde Kampf« und Hyperions »schöne Seele« inkompatibel seien,<sup>183</sup> daß jener diese und ihre Ideale zerstören werde.

Als Hyperion sich Alabanda dennoch anschließt und mit ihm in den Befreiungskrieg gegen die Türken zieht, kommt es zu einem komplexen, konfliktgeladenen Dreiecksverhältnis. Hyperion steht nun zwischen dem »Bräutigam«,<sup>184</sup> Alabanda und Diotima, die er beide liebt: »O Diotima! o Alabanda! edle, ruhiggroße Wesen! wie muß ich vollenden, wenn ich nicht fliehn will vor meinem Glücke, vor euch?«<sup>185</sup> Die Entscheidung für Alabanda und den Befreiungskampf führt aber letztlich, natürlich ohne daß Hyperion es so beabsichtigt hätte, zur Zerstörung seiner Beziehung zu Diotima und schließlich zu ihrem Tod. Mit anderen Worten: Eine gleichzeitige Liebesbeziehung zu Alabanda und Diotima ist für Hyperion unmöglich. Und auch für Alabanda ist eine Beziehung zu Hyperion nur denkbar, solange Diotima fern ist, denn, wie er Hyperion nach der militärischen Niederlage gesteht, er könnte Diotima nicht nahe sein, ohne sie zu lieben und somit den Freund zu hintergehen.<sup>186</sup> Er opfert sich daher zugunsten der Liebe Hyperions, indem er sich seinen ehemaligen Bundesbrüdern ausliefern will, die ihm aufgrund seines Verrates nach dem Leben trachten.<sup>187</sup> Anders als bei Rousseau ist eine Dreiecksbeziehung im *Hyperion* offenbar nicht möglich.

Beide Etappen der Alabanda-Beziehung werden somit jeweils durch eine schmerzvolle Trennung beendet. Beim ersten Mal fühlt Hyperion sich vom Geliebten durch dessen Mitgliedschaft im Bund der Nemesis hintergangen, weil er den gewaltsamen politischen Kampf noch ablehnt. Beim zweiten Mal eifert er Alabanda nach und zieht mit ihm in den Befreiungskrieg. Die bei-

182 Ebd.

183 Bd. II, S. 108.

184 Bd. II, S. 128.

185 Bd. II, S. 121.

186 Bd. II, S. 149 und 153.

187 Bd. II, S. 156.

den Etappen stehen somit nicht in einer dominant paradigmatischen, sondern einer dominant syntagmatischen Relation zueinander. Sie veranschaulichen Hyperions geistige und politische Entwicklung. Diesmal scheitert die Beziehung in doppelter Weise: Einerseits bleiben die politischen Träume unerfüllt, weil der Befreiungskrieg in Plünderungsaktionen ausartet. Andererseits steht der Beziehung die Konkurrenz zu Diotima im Weg, die für ein anderes Modell politischen Wirkens eintritt. Das Scheitern der Beziehung zu Alabanda steht somit für die unerfüllte Hoffnung, durch gewaltsame militärische Aktionen (angesichts der Entstehungszeit des Romans in den 1790er Jahren liegt es natürlich nahe, hier an die Französische Revolution und deren Auswüchse in der Phase der *Terreur* zu denken, obwohl dies explizit im Text nicht gesagt wird)<sup>188</sup> die Voraussetzungen für eine Restitution der antiken Einheit zu schaffen. Hyperion bezeichnet seine Hoffnungen im nachhinein als auf falschen Grundlagen beruhend: »In der Tat! Es war ein außerordentlich Projekt, durch eine Räuberbande mein Elysium zu pflanzen.«<sup>189</sup> Nunmehr ist zu untersuchen, ob das Diotima-Modell erfolgversprechender ist. Dazu müssen wir die Liebesbeziehung zwischen Hyperion und Diotima in ihrer Gesamtheit betrachten.

## 2.6 Hyperion und Diotima: Liebe als Metonymie und Metapher des Schreibens

Mit einer deutlichen Oppositionsbildung wird auf der Ebene der Textstruktur die Diotima-Erfahrung vorbereitet. Das erste Buch des ersten Bandes endet mit einem pessimistischen, düster-nihilistischen Brief, in dem Hyperion von der in ihm sich regenden »zerstör[en]d[en]« »Geisteskraft«<sup>190</sup> spricht, die ihm den Gedanken eingibt, daß der Mensch ein »Heerling der Natur«<sup>191</sup> sei und »daß wir geboren werden für Nichts, daß wir lieben ein Nichts, glauben an's Nichts, uns abarbeiten für Nichts, um mählich überzugehen in's Nichts«.<sup>192</sup> Im scharfen Kontrast dazu steht der Beginn des zweiten Buches. Der Einschnitt wird auf der Ebene der *énonciation* durch einen Orts- und Stimmungswechsel des Briefschreibers markiert: »Ich lebe jetzt auf der

188 Zu Hölderlins Verhältnis zur Französischen Revolution vgl. Pierre Bertaux, *Hölderlin und die Französische Revolution*, Frankfurt a. M. 1969.

189 Bd. II, S. 130.

190 Bd. II, S. 54.

191 Ebd.

192 Ebd.

Insel des Ajax, der teuern Salamis. / Ich liebe dies Griechenland überall.«<sup>193</sup> Die neue Erzählsituation trägt idyllische Züge. Hyperion hat sich eine Hütte gebaut und führt ein einfaches, kontemplatives Leben in ländlicher Zurückgezogenheit. Zwar erinnert er sich noch der Vergangenheit, doch überwiegt nun nicht mehr der Gedanke an Schmerz und Leid. Vielmehr erklingt ihm die Vergangenheit »wie ein Saitenspiel, wo der Meister alle Töne durchläuft, und Streit und Einklang mit verborgener Ordnung untereinanderwirft«.<sup>194</sup> Die heitere Gelassenheit steigert sich dann sogar zur »Festzeit«,<sup>195</sup> die, wie er Bellarmin mitteilt, notwendig für den Fortgang des Erzählens ist. Dem Orts- und Stimmungswechsel auf der Ebene des Erzählens entspricht ein solcher auf der Ebene des Erzählten. Hyperion wird nach Kalaurea eingeladen. Die Überfahrt bringt ihm »Vergessenheit«<sup>196</sup> und leitet das Ende der Krise ein. Die Verzweiflung weicht der Hoffnung (»Voll süßer Unruhe war all mein Wesen.«),<sup>197</sup> der Einklang von Mensch und Natur zieht ihn in seinen Bann: »Freundlicher Geist, sagt' ich bei mir selber, wohin ruhest du mich? nach Elysium oder wohin?«<sup>198</sup> Das Elysium, das ihm nun erscheinen wird, ist Diotima, von der er sagt: »Ich hab' es Einmal gesehn, das Einzige, das meine Seele suchte, und die Vollendung, die wir über die Sterne hinauf entfernen, die wir hinausschieben bis an's Ende der Zeit, die hab' ich gegenwärtig gefühlt. Es war da, das Höchste, in diesem Kreise der Menschennatur und der Dinge war es da!«<sup>199</sup> Diotima ist die irdische Inkarnation des Göttlichen, sie wird aufgeladen mit eschatologischer Bedeutung (»die Vollendung [...], die wir hinausschieben bis an's Ende der Zeit«). Erneut findet sich also das Elysium im Diesseits, wenn es auch diesmal (noch) nicht im Zusammenhang mit Schmerz und Leid steht.<sup>200</sup> Um diese Erfahrung mitzuteilen, gibt es keine Worte. Bevor Hyperion Diotima als Person in die Erzählung einführt, reflektiert er daher ausgiebig die Probleme der Versprachlichung, die sich ihm stellen. Sein Erzählen wird selbstreflexiv, Jakobson würde sagen: metasprachlich.<sup>201</sup> Deutlich wird da-

193 Bd. II, S. 56.

194 Ebd.

195 Bd. II, S. 57.

196 Bd. II, S. 58.

197 Ebd.

198 Bd. II, S. 59.

199 Bd. II, S. 61f.

200 Wie in Bd. II, S. 50, s. o. S. 139.

201 Vgl. Roman Jakobson, »Linguistics and Poetics« (1960), in: ders., *Selected Writings*, hg. v. S. Rudy, Bd. 3: *Poetry of Grammar and Grammar of Poetry*, The Hague/Paris/New York 1981, S. 18–51.

bei, daß das Reden über die Liebe paradox ist. Über die Freude, so Hyperion, könne man nicht sprechen, denn »über den Sternen vergißt das Herz seine Not und seine Sprache.«<sup>202</sup> Die einzige Möglichkeit, Bellarmin eine Vorstellung von Diotimas Wesen zu vermitteln, ist die Analogie, also das metaphorische, uneigentliche Sprechen: »[...] es gibt ja Stunden, wo das Beste und Schönste, wie in Wolken, erscheint, und der Himmel der Vollendung vor der ahnenden Liebe sich öffnet, da, Bellarmin! da denke ihres Wesens, da beuge die Knie mit mir, und denke meiner Seligkeit!«<sup>203</sup> Zugleich aber weist Hyperion seinen Adressaten auf die Grenzen der Analogie, auf die Differenz zwischen der Sache und ihrem Zeichen, mithin auf die Unzulänglichkeit der Sprache hin: »[...] aber vergiß nicht, daß ich hatte, was du ahnest, daß ich mit diesen Augen sah, was nur, wie in Wolken, dir erscheint.«<sup>204</sup> Die Sprache mag zwar metaphorisch die Wirklichkeit bezeichnen können, doch besteht zwischen Signifikant und Signifikat ein unüberbrückbarer Hiat. Später sagt Hyperion auch: »Worte sind hier umsonst, und wer nach einem Gleichnis von ihr fragt, der hat sie nie erfahren.«<sup>205</sup> Sprachlosigkeit kennzeichnet nicht nur die Rede *über* Diotima, sondern auch die Kommunikation *mit* ihr,<sup>206</sup> zumindest am Beginn der Beziehung: »Wir sprachen sehr wenig zusammen. Man schämt sich seiner Sprache. Zum Tone möchte man werden und sich vereinen in Einen Himmelsgesang. / Wovon auch sollten wir sprechen? Wir sahn nur uns. Von uns zu sprechen, scheuten wir uns.«<sup>207</sup> Anstatt von sich und ihrer Liebe sprechen sie dann vom »Leben der Erde«.<sup>208</sup> Die Sprache der Liebenden ist uneigentlich. Diese Uneigentlichkeit wird in der Sprachverwendung von Hyperion und Diotima gespiegelt und dadurch verdoppelt: »Wir nannten die Erde eine der Blumen des Himmels, und den Himmel nannten wir den unendlichen Garten des Lebens.«<sup>209</sup> Auch

202 Bd. II, S. 60.

203 Ebd.

204 Ebd., ähnlich: Bd. II, S. 67.

205 Bd. II, S. 78.

206 Das Spiegelungsverhältnis zwischen *énonciation* und *énoncé* ist ein weiterer Beleg für die Selbstreflexivität von Hölderlins Text.

207 Bd. II, S. 63. – Rekurrent sind im Hyperion musikalische Metaphern und Vergleiche wie dieser; insbesondere Diotima ist dem Bereich des »Gesanges« zugeordnet. Zur Bedeutung der Musik bei Hölderlin vgl. Hans Joachim Kreutzer, »Tönende Ordnung der Welt. Über die Musik in Hölderlins Lyrik«, in: Gerhard Kurz et al. (Hg.), *Hölderlin und die Moderne. Eine Bestandsaufnahme*, Tübingen 1995, S. 240–279, zu *Hyperion* S. 270–274, und Claudia Albert, »Allharmonie und Schweigen – musikalische Motive in Hölderlins *Hyperion*«, in: Hansjörg Bay (Hg.), »*Hyperion*« – terra incognita. Expeditionen in Hölderlins Roman, Opladen/Wiesbaden 1998, S. 161–175.

208 Bd. II, S. 63.

209 Ebd.

Diotima wird weitgehend metaphorisch beziehungsweise metonymisch beschrieben: Sie ist eine Blume («Unter den Blumen war ihr Herz zu Hause, als wär' es eine von ihnen.»),<sup>210</sup> sie ist das »Göttliche, das mir erschien«,<sup>211</sup> und wenn sie spricht, dann vernimmt Hyperion »Gesang« und »Seelentöne«.<sup>212</sup> Mit anderen Worten: Diotima ist inkommensurabel, sie ist sprachlich nicht mitteilbar, annäherungsweise nur durch uneigentliche, poetische Rede. Dies ist ein wichtiger Beleg für die Affinität von Dichtung und Liebe: Diese bedient sich jener als eines Instruments der Kommunikation. Wer liebt, muß zum Dichter werden, um über seine Liebe und mit der geliebten Person kommunizieren zu können.

Das Liebeserlebnis, das Hyperion mit Diotima hat, partizipiert an der Göttlichkeit, die der Geliebten zu eigen ist. Die Liebe, »das Gelungenste, Göttlichschönste in der Natur«,<sup>213</sup> wird in kosmologischer Überhöhung zum Ursprung und zum Ziel des Lebens erklärt, sie ist *arche* und *telos*: »Dahin führen alle Stufen auf der Schwelle des Lebens. Daher kommen wir, dahin gehen wir.«<sup>214</sup> Wie aber erkennt Hyperion das Göttliche? Das sichtbare Zeichen des Heiligen, so sagt er, sei die Schönheit, die er auch als den Namen des Göttlichen, »deß, das Eins ist und Alles«,<sup>215</sup> bezeichnet. Er beschreibt diese Schönheit nicht. Es handelt sich offenbar um eine Evidenzerfahrung, die im Text selbst als zirkulär erscheint: das Schöne ist das Heilige und zwar deshalb, weil das Heilige das Schöne ist. Dieses Schöne kann nicht beschrieben oder dargestellt, es kann nur postuliert werden: »Ach! es war alles geheiliget, verschönert durch ihre Gegenwart. Wohin ich sah, was ich berührte, ihr Fußsteppich, ihr Polster, ihr Tischchen, alles war in geheimem Bunde mit ihr. Und da sie zum erstenmale mit Namen mich rief, da sie selbst so nahe mir kam, daß ihr unschuldiger Othem mein lauschend Wesen berührte! –«<sup>216</sup> Die Aposiopese macht erneut deutlich, daß die Sprache nicht hinreicht, um die gemachte Erfahrung mitzuteilen. Das Stocken der Sprache wird an dieser Stelle zum indiziellen Zeichen für die Ergriffenheit

210 Bd. II, S. 65.

211 Bd. II, S. 60.

212 Ebd.

213 Bd. II, S. 65.

214 Ebd.

215 Bd. II, S. 62. – Diese semiotische Bestimmung des Schönen erinnert an Kant, der, wie in Kap. 0.7 gezeigt wurde, in der *Kritik der Urteilskraft* (§59) das Schöne als das »Symbol des Sittlichguten« bezeichnet. Wie bei Kant, so finden wir auch bei Hölderlin eine Hypostasierung des Schönen, die der funktionalen Ausdifferenzierung und der Kunstautonomie entgegenläuft.

216 Bd. II, S. 63.

des erlebenden Ichs, die selbst das erzählende Ich noch erfasst. Diese Ergriffenheit wiederum ist Symptom für eine Erfahrung, die sprachlich nicht vermittelbar ist. In doppelter Verschiebung verweist der Signifikant auf ein abwesendes Signifikat.

Die Liebe wird aufgrund ihrer absoluten Alterität zum Gegenstand gegensätzlicher Interpretationen, sie löst bei beiden Betroffenen unterschiedliche Semiosen aus. Betrachten wir zunächst Hyperion, der Diotima als Fläche für wechselnde Projektionen verwendet.<sup>217</sup> Aus seiner Sicht ist Diotimas Erscheinung ein Zeichen für das Heilige und Göttliche,<sup>218</sup> unter dessen Wirkung er selbst die Attribute des Göttlichen annimmt: »Sie war mein Lethe, diese Seele, mein heiliger Lethe, woraus ich die Vergessenheit des Daseins trank, daß ich vor ihr stand, wie ein Unsterblicher, und freudig mich schalt, und wie nach schweren Träumen lächeln mußte über alle Ketten, die mich gedrückt.«<sup>219</sup> Die Gleichsetzung von Vergessenheit des Daseins und Unsterblichkeit ist für den Text von zentraler Bedeutung. Die Unsterblichen unterscheiden sich von den Menschen durch das fehlende Bewußtsein, durch ihre Schicksallosigkeit; darin gleichen sie den Kindern. So heißt es im *Schicksalslied* des Adamas:<sup>220</sup> »Schicksallos, wie der schlafende / Säugling, atmen die Himmlischen« (V. 7–8). Dieses *Schicksalslied*, welches als der einzige lyrische Einschub im Roman besonders exponiert ist, steht zwar ganz am

217 Vgl. hierzu Marlies Janz, »Hölderlins Flamme – Zur Bildwerdung der Frau im ›Hyperion‹«, in: *Hölderlin-Jahrbuch* 22 (1980/81), S. 122–142, die über Diotima sagt: »Sie wird mit einer Vielfalt wechselnder Bedeutungen belegt, die Hyperion, jeweils seinen Bedürfnissen entsprechend, wieder von ihr abrufen zu können scheint.« (S. 125) Implizit wird, wie Janz in ihrer eindringlichen Analyse zeigt, durch die Projektionen, die Hyperion auf Diotima richtet, die Geliebte bereits im ersten Band des Romans mehrfach »getötet« (S. 130), bevor sie dann im zweiten Band tatsächlich stirbt. Hyperion selbst deutet seine Beziehung zu Diotima als narzißtischen Selbstbezug: »Die Beziehung zu Diotima erscheint ihm – zu Recht – als Beziehung nur zu sich selber, als ein ›Bleiben‹ in sich. Er kann darin kein wirkliches Bewußtsein von sich selbst gewinnen, weil er Diotimas Konturen selbst entworfen hat. Ein eigenständiges Gegenüber fehlt.« (ebd.) Harald Weilnböck, »wie an den Füßen ein Kind, ergriffen und an die Felsen geschleudert«. Die Gewaltthematik in Hölderlins *Hyperion* in beziehungsanalytischer Perspektive«, in: Hansjörg Bay (Hg.), *›Hyperion‹ – terra incognita. Expeditionen in Hölderlins Roman*, Opladen/Wiesbaden 1998, S. 135–160, spricht von der Beziehungsunfähigkeit Hyperions und untersucht die »implizite strukturelle Gewaltsamkeit« (S. 148) der Beziehung zwischen Hyperion und Diotima. – Solche deidealisierenden Lektüren des Romans, die den Akzent auf seine internen Bruchstellen und Widersprüche legen, bilden die Voraussetzung meiner eigenen Deutung. Was im folgenden zur idealisierenden Betrachtung von Diotima gesagt wird, ist als Projektion Hyperions zu verstehen, nicht als objektive Wahrheit über sie.

218 Bd. II, S. 60, 62, 65, 68, 83.

219 Bd. II, S. 68.

220 Bd. II, S. 157f.

Ende des Textes, nach Diotimas Tod, verweist aber einerseits zurück auf dessen Beginn, auf die Kindheit und die Zeit mit Adamas (»ein Schicksalslied [...], das ich einst in glücklicher unverständiger Jugend meinem Adamas nachgesprochen«),<sup>221</sup> andererseits und vor allem auf die erste Begegnung mit Diotima, wo es heißt:

Ich hab' es heilig bewahrt! wie ein Palladium, hab' ich es in mir getragen, das Göttliche, das mir erschien! und wenn hinfort mich das *Schicksal* ergreift und von einem *Abgrund in den andern mich wirft*, und alle Kräfte *ertränkt* in mir und alle Gedanken, so soll dies Einzige doch mich selber überleben in mir, und leuchten in mir und herrschen, *in ewiger, unzerstörbarer Klarheit.*<sup>222</sup>

Die von mir hervorgehobenen Stellen finden sich teils wörtlich, teils sinn gemäß im *Schicksalslied* wieder, auf das hier antizipierend verwiesen wird: »Und die seligen Augen / Blicken in stiller / *Ewiger Klarheit.*« (V. 13–15) »Es schwinden, es fallen / Die leidenden Menschen / Blindlings von einer / Stunde zur andern, / *Wie Wasser von Klippe / Zu Klippe geworfen, / Jahr lang ins Ungewisse hinab.*« (V. 18–24) Das *Schicksalslied* wird somit zu einem strukturellen Knotenpunkt des gesamten Textes und zu dessen (dezentriertem) symbolischem Zentrum, weil es unterschiedliche Zeitebenen und Handlungsmomente in sich vereint, weil es als poetische Rede metaphorisch und metonymisch auf die »dichterischen Tage« des Protagonisten verweist und weil sein Zitatcharakter deutlich macht, daß der Dichter nicht im eigenen Namen spricht, sondern daß er Medium fremder Rede ist.

Die Begegnung mit Diotima steht im Zeichen der Basisopposition des *Schicksalsliedes*, unsterblich vs. sterblich, schicksallos vs. dem Schicksal unterworfen. Diotima wird von Hyperion dem Bereich der Unsterblichen, Schicksallosen zugeordnet. Dadurch wird einerseits die Trennung der Sphären bekräftigt. Zugleich aber gilt ihm Diotima als vermittelnde Instanz, die Hyperion eine Grenzüberschreitung ermöglicht; sie ist Lethe und verschafft ihm Vergessenheit des Daseins, so daß er sich selbst zumindest vorübergehend zu den Unsterblichen zählen kann. Es kommt zu einer paradoxen Verschmelzung der Sphären, denn selbst wenn ihn das Schicksal wieder hinabstürzen sollte, möchte er das einmal erblickte Heilige »wie ein Palladium« in sich bewahren. Das Ewige soll im Sterblichen konserviert werden. Die einzige Instanz, die solches leisten kann, ist die Kunst beziehungsweise die Dichtung. Deshalb soll Hyperion zum Dichter werden; es geht darum,

221 Bd. II, S. 157.

222 Bd. II, S. 60.



Diotima ein Denkmal (ein Palladium) zu setzen.<sup>223</sup> Es zeigt sich, daß die Rede über die Geliebte in letzter Konsequenz zu einer Aussage über den Status des literarischen Textes wird, also poetologische Bedeutung erhält. Da es sich bei den Aussagen über Diotima jedoch um Projektionen handelt und da diese Projektionen der Geliebten widersprüchliche Eigenschaften zusprechen, muß auch das (erst noch zu schaffende) Kunstwerk eine widersprüchliche Einheit sein, eben ein Text wie *Hyperion*, der die Form des Briefromans verwendet und sie zugleich abwandelt und dessen Gegenstand eine Reflexion über die Möglichkeiten und Grenzen der Literatur im Zeitalter funktionaler Differenzierung ist, wobei er die Liebe als Metonymie für das Schreiben verwendet.

Es gilt nun, Diotimas Deutung von ihrer und Hyperions Liebe zu betrachten. Sie, die von sich behauptet, ihn besser zu verstehen als er sich selbst,<sup>224</sup> interpretiert seine Liebe anders als er, nicht als Regressionserfahrung, nicht als Sinnbestätigung, sondern als Ausdruck seiner Suche nach etwas anderem. Er nämlich erklärt die Geliebte zur sinnstiftenden Instanz, ohne die die Natur unvollständig wäre. So sagt er zu ihr, nachdem sie ihr Vertrauen in die Güte der Natur bekundet hat: »Wir glauben, daß wir ewig sind, denn unsere Seele fühlt die Schönheit der Natur. Sie ist ein Stückwerk, ist die Göttliche, die Vollendete nicht, wenn jemals du in ihr vermißt wirst. Sie verdient dein Herz nicht, wenn sie erröten muß vor deinen Hoffnungen.«<sup>225</sup> Die in solchen Äußerungen sich bekundende Neigung Hyperions, das geliebte Wesen in totalisierender Weise zum Sinnbestätiger zu machen, ist

<sup>223</sup> Vgl. hierzu auch Bd. II, S. 81–83, wo Hyperion nach einer Ohnmacht, einer Art Todeserfahrung, in den Armen seiner Geliebten erwacht (»Es ist hier eine Lücke in meinem Dasein. Ich starb, und wie ich erwachte, lag ich am Herzen des himmlischen Mädchens.«, Bd. II, S. 82) und es schließlich zu einer Verschmelzung der Liebenden kommt. Diese Verschmelzung beschreibt Hyperion als Angleichung ans Göttliche und als Erfahrung der absoluten Präsenz, was besonders in der Opposition zwischen der Einwegkommunikation mit dem selbstgeschaffenen Götterbild und der Zweiwegkommunikation mit der real anwesenden Geliebten deutlich wird: »Laß mich, rief ich, laß mich dein sein, laß mich mein vergessen, laß alles Leben in mir und allen Geist nur dir zufliegen; nur dir, in seliger endeloser Betrachtung! O Diotima! so stand ich sonst auch vor dem dämmernden Götterbilde, das meine Liebe sich schuf, vor dem Idole meiner einsamen Träume; ich nährt' es traulich [...], aber es gab mir nichts, als was ich gegeben, [...] nun hab' ich im Arme dich, und fühle den Othem deiner Brust, und fühle dein Aug' in meinem Auge, die schöne Gegenwart rinnt mir in alle Sinnen herein, und ich halt' es aus, ich habe das Herrlichste so und bebe nicht mehr – ja! ich bin wirklich nicht der ich sonst war, Diotima! ich bin deines gleichen geworden, und Göttliches spielt mit Göttlichem jetzt, wie Kinder unter sich spielen. –« (Bd. II, S. 83)

<sup>224</sup> Bd. II, S. 76.

<sup>225</sup> Bd. II, S. 67.

jedoch eine Zumutung, die, wie Diotima ihm erklärt, für das Scheitern seiner früheren Liebesbeziehungen verantwortlich ist. Sie macht ihm klar, daß er in den Geliebten nicht diese selbst begehrt, sondern »eine bessere Zeit«, »eine schönere Welt«,<sup>226</sup> Gemeint ist die untergegangene Antike, deren Kenntnis ihm durch Adamas vermittelt worden ist. »Du wolltest keine Menschen, glaube mir, du wolltest eine Welt. Den Verlust von allen goldenen Jahrhunderten, so wie du sie, zusammengedrängt in Einen glücklichen Moment, empfandest, den Geist von allen Geistern besserer Zeit, die Kraft von allen Kräften der Heroen, die sollte dir ein Einzelner, ein Mensch ersetzen!«<sup>227</sup> Einer solchen Sinnbestätigungszumutung kann kein Mensch gewachsen sein. Schon der kleinste Fehler muß zwangsläufig zur Enttäuschung führen. Die Sehnsucht nach dem Ideal stößt sich permanent an einer Realität, die dem Ideal nicht entspricht. Diese Diskrepanz ist der Grund dafür, daß Hyperion nicht nur, wie er sagt, bisher schon zweimal »vom Himmel auf die Erde geworfen«<sup>228</sup> worden sei (gemeint sind seine gescheiterten Liebesbeziehungen zu Adamas und Alabanda), sondern daß dies, wie Diotima ihm erklärt, »in Einem Tage siebzigmal«<sup>229</sup> geschehen müsse. Damit beschreibt sie treffend Hyperions häufige abrupte Stimmungsschwankungen, seinen manisch-depressiven Charakter.<sup>230</sup>

Zwar unterwirft sich Diotima nun ihrerseits dem synekdochischen Prinzip der Liebe (ein Partner steht – *pars pro toto* – für alles): »[...] abtrünnig bin ich geworden von Mai und Sommer und Herbst, und achte des Tages und der Nacht nicht, wie sonst, gehöre dem Himmel und der Erde nicht mehr, gehöre nur Einem, Einem, aber die Blüte des Mai's und die Flamme des Sommers und die Reife des Herbsts, die Klarheit des Tags und der Ernst der Nacht, und Erd' und Himmel ist mir in diesem Einem vereint! so lieb' ich!«<sup>231</sup> Doch wird sie die Erfahrung lehren, daß sie mit ihrer ursprünglichen Skepsis recht hatte: Ein Liebender kann dem anderen die Welt nicht ersetzen. Hyperion verläßt sie nämlich, um in den Befreiungskrieg zu zie-

226 Bd. II, S. 76.

227 Bd. II, S. 77.

228 Bd. II, S. 76.

229 Bd. II, S. 77.

230 Vgl. etwa Bd. II, S. 74f., wo Hyperion erzählt, wie ihn oft der »allbegeisternde Glaube, von Diotima geliebt zu sein«, von ihr wegtreibt in die Einsamkeit der »höchsten Berge«. Dort ergibt er sich der Euphorie einer Verschmelzung mit den Dingen, einer expansiven, alles erfassenden Liebe. Dann erfolgt ein abrupter Umschwung von der Euphorie zur Depression: »Aber nicht lange, so war das alles, wie ein Licht, in mir erloschen, und stumm und traurig, wie ein Schatte, saß ich da und suchte das entschwundene Leben.« (Bd. II, S. 74)

231 Bd. II, S. 86.

hen. Seine Hoffnungen erfüllen sich nicht, und schließlich entsagt er in seiner Verzweiflung und Beschämung ihrer Liebe. Als Antwort auf seinen Abschiedsbrief schreibt Diotima ihm: »Ich wußte es bald; ich konnte dir nicht Alles sein. Konnt' ich die Bande der Sterblichkeit dir lösen? konnt' ich die Flamme der Brust dir stillen, für die kein Quell fließt und kein Weinstock wächst? konnt' ich die Freuden einer Welt in einer Schale dir reichen?«<sup>232</sup>

Die Liebe im emphatischen Sinne als »Medium der Totalinklusion«<sup>233</sup> ist somit, wie nach Adamas und Alabanda auch die Begegnung mit Diotima zeigt, zum Scheitern verurteilt. Dieses Scheitern wird in Serie vorgeführt, von Diotima reflektiert und dadurch, wie gezeigt wurde, als nicht-kontingent markiert. Die Liebe scheitert nicht an veränderbaren Umständen oder an individueller menschlicher Unzulänglichkeit, sondern sie kann den an sie gestellten Anspruch, Ersatz für die verlorene Einheit zu sein, prinzipiell nicht erfüllen. Dies ist der objektive Rahmen für die von Hyperion vorgenommenen subjektiven Projektionen.<sup>234</sup> Doch bleibt der Roman bei der Konstatierung dieses Scheiterns nicht stehen. Denn die Liebe wird ebenso wie das politische Handeln auf syntagmatischer Ebene abgelöst vom Schreiben der Briefe, welches den Nexus zwischen der Ebene des *énoncé* und der *énonciation* bildet. Der *Hyperion* ist ein seine eigene Genese erzählender Roman. Diese Struktur hat ihre Wurzeln im 18. Jahrhundert (insbesondere im komischen Roman bei Sterne und Diderot) und sie weist zugleich in ihrer nicht-parodistischen Verwendung auf das 20. Jahrhundert voraus (Proust, Joyce, Svevo usw.), weshalb, wie schon erwähnt, Gerhard Schulz den *Hyperion* neben Texten von Tieck, Friedrich Schlegel, Novalis, Brentano und anderen zu Recht in die Tradition des europäischen Experimentalromans eingereiht hat.<sup>235</sup> Hierbei ist jedoch auch zu bedenken, daß der Briefschrei-

<sup>232</sup> Bd. II, S. 142.

<sup>233</sup> Werber, *Liebe als Roman*, Kap. 25.

<sup>234</sup> Es greift daher zu kurz, wenn man, wie Weilnböck, »Die Gewaltthematik in Hölderlins *Hyperion* in beziehungsanalytischer Perspektive«, dies tut, Hyperion vorwirft, er sei beziehungsunfähig, oder wenn man wie Janz, »Hölderlins Flamme«, am Text die fehlende weibliche Subjektposition kritisiert. Der Text analysiert die historischen Rahmenbedingungen des Schreibens um 1800. Dafür verwendet er Elemente der damaligen Wirklichkeit, die er modellierend zu einer Fiktion zusammenfügt. Hyperion ist sicherlich beziehungsunfähig, aber er ist es nicht aus subjektivem Unvermögen, sondern weil die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen die Liebe mit ihren Sinnüberfrachtungszumutungen zum Problem machen. Im Text dominiert sicherlich die männliche Position Hyperions, aber Diotima bleibt nicht bloße Projektionsfläche, sondern sie analysiert ihrerseits hell-sichtig die Schwachstellen von Hyperions Liebeskonzeption.

<sup>235</sup> *Die deutsche Literatur zwischen Französischer Revolution und Restauration. Erster Teil*, S. 398ff.

ber Hyperion nicht der Verfasser des *Hyperion*-Romans ist (denn er wendet sich ja nicht an die Öffentlichkeit, sondern nur an seinen Freund Bellarmin), daß also die künstlerisch-schreibende Tätigkeit (die »dichterischen Tage«) nicht auf der Ebene der erzählten Geschichte eingelöst wird. Das Schreiben wird als Postulat ins Jenseits dieser Geschichte projiziert.

Daß Hyperion zum Dichter werden soll, ergibt sich vor allem aus der bereits zitierten Prophezeiung in Diotimas Abschiedsbrief, die gewissermaßen ihren letzten Willen darstellt: »Dir ist dein Lorbeer nicht gereift und deine Myrten verblühten, denn Priester sollst du sein der göttlichen Natur, und die dichterischen Tage keimen dir schon. / O könnt' ich dich sehn in deiner künftigen Schöne! Lebe wohl.«<sup>236</sup> Der Lorbeer steht hier für den Tatenruhm, die Myrten für die Liebeserfüllung.<sup>237</sup> Damit ist eine Opposition zwischen Taten und Liebe einerseits und Priesterschaft und Dichtertum andererseits markiert. Die von Diotima verwendete Metaphorik des Verblühens und des Keimens impliziert eine zyklische Zeitstruktur, die den Tod nicht als irreversibles Ende, sondern als Übergang zwischen zwei Seinszuständen konzipiert, die sich kontinuierlich zueinander verhalten. Das steht im Einklang mit der pantheistischen Idee von der Priesterschaft »der göttlichen Natur« und scheint sich in der Schlußapothese, in der die tote Diotima Hyperion als Teil der Natur erscheint, zu bestätigen. Nimmt man diese zyklische, nicht-lineare Zeitstruktur ernst, so ist das Schreiben eine Metamorphose des politischen Handelns und der Liebe. Es steht zu diesen beiden Bereichen in einer metonymischen Relation. Zugleich aber stehen Liebe und Dichtung zueinander in einer metaphorischen Relation. Dies ergibt sich aus folgender Homologie: Hyperions Weg führt ihn von der Liebe zur politisch-militärischen Aktion und von da wieder zurück zur Liebe. Dieses Handlungs-Syntagma bestätigt die oben zitierte Aussage, wonach die Liebe Anfang und Ziel des menschlichen Daseins ist: »Dahin führen alle Stufen auf der Schwelle des Lebens. Daher kommen wir, dahin gehn wir.«<sup>238</sup> Analog ist aber das Verhältnis zwischen Dichtung und Philosophie, wie Hyperion bei der Überfahrt nach Athen erläutert: »Die Dichtung, sagt' ich, meiner Sache gewiß, ist der Anfang und das Ende dieser Wissenschaft [sc. der Philosophie]. Wie Minerva aus Jupiters Haupt, entspringt sie aus der Dichtung eines unendlichen göttlichen Seins. Und so läuft am End' auch wieder in ihr das Unvereinbare in der geheimnisvollen Quelle der Dichtung

236 Bd. II, S. 163.

237 Bd. II, S. 1064f.

238 Bd. II, S. 65.

zusammen.«<sup>239</sup> Wie die Liebe, so ist also auch die Dichtung Ausgangspunkt und Ziel, und zwar im kollektiven wie im individuellen Sinn. Was für die Entwicklung Athens gilt, wiederholt sich in Hyperions Erleben. Die Dichtung steht am Anfang und am Ende seiner Entwicklung. Am Anfang ist die »himmlische Ruhe« der Kindheit, von der es »keine Begriffe«<sup>240</sup> gibt. Dieser Zustand kann in seiner Essenz nur dichterisch mitgeteilt werden, und zwar, wie wir gesehen haben, etwa mit einem Text wie Alabandas *Schicksalslied*, der aber *pars pro toto* für den poetischen Roman *Hyperion* steht. Danach kommt die Phase der reflexiven Entzweiung, des Bewußtseins eines unwiederbringlichen Verlustes und der eigenen Sterblichkeit. In dieser Phase werden mit der Liebe und der politischen Aktion zwei Heilmittel ausprobiert, die jedoch beide versagen. Eine dritte Möglichkeit wird im Athenerbrief projektiv entworfen, bleibt aber unausgeführt: die Tätigkeit des Erziehers. Am Ende steht dann – jenseits des im Text nicht erklärten Hiats zwischen Erleben und Schreiben beziehungsweise zwischen Briefeschreiben und Buchpublikation – nicht Hyperions, sondern Hölderlins dichterisches Werk, der Pseudobriefroman *Hyperion*, in dem das Unsagbare, jenseits des Begrifflichen Angesiedelte der eigenen Erfahrung mit poetischen Mitteln (Metaphern, Aposiopsen, Appellfiguren, gehobenem Stil mit Hiatvermeidung, Autoreflexivität) modelliert wird. Dieser Text thematisiert, indem er über Liebe und ihr Scheitern spricht, seine eigenen aporetischen Grundlagen, das heißt den Anspruch, die Zerrissenheit der Gegenwart durch ästhetische Erfahrung zu heilen, bei gleichzeitiger Einsicht in die Unerfüllbarkeit dieses Anspruchs.

239 Bd. II, S. 91.

240 Bd. II, S. 17.

